HAL open science

Irréalisme et incorporation

Aurelien Bellier

To cite this version:

Aurelien Bellier. Irréalisme et incorporation. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2019. Français. NNT : 2019TOU20069 . tel-02940603

HAL Id: tel-02940603

https://theses.hal.science/tel-02940603v1

Submitted on 16 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par

Aurélien BELLIER

Le 20 septembre 2019

Irréalisme et incorporation

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par

Pierre MONTEBELLO et Paul Antoine MIQUEL

Jury

M. Jean Claude GENS, Rapporteur
M. Luis Antonio UMBELINO, Rapporteur
M. Paul-Antoine MIQUEL, Examinateur
M. Bertrand PRéVOST, Examinateur
M. Pierre MONTEBELLO, Directeur de thèse

Première partie

L'incorporation comme logique : le problème de l'esthétique et de la genèse

"Le mot « corps », son danger, combien facilement il donne l'illusion qu'on se tient déjà hors du sens, sans contamination avec conscience inconscience. Retour insidieux du naturel, de la Nature. Le corps est sans appartenance, mortel immortel, irréel, imaginaire, fragmentaire. La patience du corps, c'est déjà et encore la pensée."
Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 77.

"Nous ne sommes pas libres, nous philosophes, de séparer l'âme du corps, comme le peuple les sépare, nous sommes encore moins libres de séparer l'âme de l'esprit."
Le gai savoir, préface, §3.

"l'imparfait fabrique une image
présente, monsieur
tout problème profane
un mystère
à son tour le problème
est profané
par sa solution"
J.-L Godard, *Eloge de l'amour*, P.O.L, 2001, p. 122.

Introduction générale

Le concept d'incorporation semble occuper aujourd'hui une place particulière dans la philosophie, en tant qu'il se situe non seulement à la croisée de disciplines et de problèmes différenciés, mais plus encore en tant qu'il se déploie à l'articulation de plusieurs régimes problématiques a priori incompatibles ou séparés. Le concept d'incorporation est en effet décliné sur une multiplicité de modes : incorporation nietzschéenne (*Einverleibung*) asubjective en rapport direct avec le plan des volontés de puissance, et tributaire d'une philosophie aussi bien médicale (pharmacologique) que polémologique ; incorporation bourdieusienne comme nouage fondamental de la structure et du sujet dans l'élément du schème ; l'incorporation freudienne qui précède le principe de réalité et le principe d'identification ; l'incorporation qu'on trouve chez D. Franck, subsumée au problème de l'incarnation (notamment transcendantale ou existentiale) ; problème politique de l'incorporation chez Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (*La panique politique*) qui sur la base d'une lecture de Freud et à partir de son concept d'incorporation dégagent un plan des "narcisses originaires" en rapport direct à l'Autre ; enfin, le problème de l'incorporation des genres (chez J. Butler notamment) dans sa tension irrésolue avec la dimension de la performation et impliquant une compréhension de l'incorporation comme introjection (selon la lecture d'Abraham et Torok, sur lesquels s'appuie Butler).

Il y a là comme un symptôme, le symptôme du corps, au sens non plus subjectif, mais objectif du génitif. C'est qu'on le voit déjà à l'analyse de cette simple énumération : l'incorporation n'est-elle pas pensée comme fonction d'autre chose ? Fonction de la structuration et de la schématisation chez Bourdieu, fonction de la performation chez Butler, fonction de l'incarnation de l'être ou de l'ego transcendantal chez Heidegger et Husserl, ou encore fonction esthétique subsumée au rapport éthique à l'autre chez Nancy et Lacoue-Labarthe ? L'œuvre de Freud lui-même n'implique-t-elle pas une dualité entre une pure logique de l'incorporation qui vaut bien comme *le tout premier des processus ontogénétiques* (l'incorporation réciproque du bébé et du sein, avant toute constitution d'un moi ou d'un pare-stimuli), et une incorporation déjà soumise aux principes de réalité et d'identification qu'elle *étaie* pourtant ? N'est-ce pas justement la base de la pensée d'Abraham et Torok, qui font de l'incorporation une simple introjection relative au problème du deuil, et qui entérinent déjà la subsomption de l'incorporation à l'incarnation, en réalisant les noces de la psychanalyse et de la phénoménologie de la chair ? Comment comprendre par exemple le fait que la psychanalyse freudienne laisse la porte ouverte à une logique esthétique des *corps* qui *précède en droit* les principes et les constitutions psychiques précisément incorporées, au point qu'on peut relire toute la théorie des névroses et des psychoses à travers le problème de l'incorporation uniquement, sans plus faire intervenir de constitution extérieure, de constitué déterminant ? Freud est un bon exemple de cette dualité : l'incorporation, première dans l'ordre esthétique des genèses en tant que toute constitution est d'abord incorporée ainsi que le moi lui-même dans sa distinction d'avec le monde, devient secondaire dans l'ordre des raisons en tant que l'incorporé se subsume l'incorporation même, que l'incorporer est soumis aux constitutions incorporées (et récorporées). C'est le dualisme de l'esthétique : première en droit comme logique du corps, mais subsumée à cela même dont elle permet la constitution, à l'incorporé dont elle est la genèse. C'est bien ce qui régit ces diverses subsomptions qu'on vient de mentionner : par-delà la capture par l'incorporé manifesté et constitué de l'incorporation comme processus pré-phénoménal, n'assiste-t-on pas

plus profondément à un rabattement de l'esthétique sur des déterminations extra-esthétiques alors qu'elle constitue précisément le processus génétique dont ces déterminations proviennent ? Ne rabat-on pas la métabolisation par laquelle le concept se constitue esthétiquement, sur le concept déjà constitué comme anesthétique, démétabolisé, désesthésié ? Même si l'on dynamise et verbalise ainsi la compréhension du corps qui cesse d'être base statique, ne subsume-t-on pas l'incorporation et la métabolisation vitale à laquelle elle ressortit à des effectivités extérieures ? Comment faire saillir la dimension esthétique de cette métabolisation, qui ne fasse appel à aucune détermination extérieure ? Comment penser l'incorporation pour elle-même, en tentant d'y découvrir le *premier type de facticité non-phénoménale* dont la philosophie a besoin pour se transvaluer en Esthétique ? Tels seront l'enjeu et le problème pratique de fond de ce travail : remétaboliser, tout rapporter à la logique esthétique dont le constitué et les constitutions déposés sont l'émanation.

Car quel est le problème, princeps sans être fondamental, que pose le concept d'incorporation ? La constitution du régime même de la constitutivité, la constitution du constitutif, derrière lequel la processualité même de l'incorporation disparaît, et le problème de l'esthétique avec elle. Poser le problème de l'incorporation, c'est se vouer à un problème de paléontologie. Paléontologie, c'est à la fois l'ontologie de l'ancien (*palaios*), et le discours sur les étants anciens. Mais c'est surtout la logique polarisée par la lutte entre la Terre esthétique des incorporations et les fossiles constitués – *les fossiles en quoi on constitue directement la Terre.* Tel pourrait être notre problème initial : comment comprendre que la Terre esthétique soit fossilisée sitôt qu'on la constitue, plutôt qu'elle n'est simplement le réceptacle, la *khôra* des fossiles ? Comment faire consister la Terre des incorporations qui précède toute phénoménalisation des corps constitués ? C'est un problème d'esthétique, mais surtout, c'est le problème de l'esthétique elle-même, qui implique aussitôt une problématisation esthétique et pré-philosophique de la philosophie. Il ne s'agit plus d'un problème d'a priori de la constitution, mais du problème de la constitution des apriori. On pourrait parler de "métapriori", en distinguant déjà une Esthétique aconstituée de l'esthétique constituée ou enconstituée, et conçue comme région ou domaine de la philosophie (l'esthétique de la dialectique, l'esthétique transcendantale...) chacune de ses esthétiques intériorisées ou "endophilosophiques" disposant de ses a priori internes, chacune constituant un sol étouffant la Terre métapriorique de l'aconstitué. C'est ce qu'on peut appeler le problème de l'Emblée : comment saisir d'emblée l'incorporation et la logique esthétique, par-delà les aprioris transitifs propres aux esthétiques fossilisés, constituées en régions endophilosophiques qui ne sont plus en rapport réel avec le *dehors* génétique ou la trame de l'expérience (*sustema*) ? On verra dans la partie sur le schématisme, dans l'analyse que Stiegler fait de l'aprioricité antéposé du transcendantal, qu'il faut poser le problème de l'emblée ou du "d'emblée" pour sortir du dualisme de l'apriori et de l'aposteriori[1]. Comment penser

[1] Sur ce point, cf. B. Stiegler, *La technique et le temps 3.,* Galilée, 2001, p. 213. Le terme "emblée", d'après le Littré, provient du terme embler qui a deux étymologies. En un premier sens, embler signifie "ravir avec violence ou par surprise" et est dérivé "du latin *involare*, enlever en volant, expression tirée de l'oiseau de proie qui enlève son gibier, de in, et volare, voler." Dans un second sens, embler est un synonyme d'ambler qui "se dit des cerfs quand, dans leurs allures, les pieds de derrière surpassent ceux de devant de plusieurs doigts." L'emblée, c'est donc l'illusion suivante : ce qui vient avant et qui entame le processus (ce qu'on appellera l'inchoatif, ici les pieds de derrière du cerf) nous *apparaît* pourtant

d'emblée l'incorporation sans partir d'a priori statique internes à des esthétiques constituées ? Comment penser l'emblée de l'incorporation ?
Dégager un concept d'incorporation, ce n'est pas dégager une fonction référée à un système ou à un tout par rapport auquel elle prendrait sens et deviendrait opératoire ; ce n'est pas non plus caractériser une médiation dans un procès, c'est analyser le *comment* d'un processus ; ce n'est pas *déterminer* a priori la constitution d'un sujet ou d'une quelconque entité en position de sujet fût-il ek-statiquement conçu (corps, être-au-monde) ; pas plus, ce n'est opérer au sein d'une logique réflexive. Le problème de l'incorporabilité engage celui du constructible, par opposition ou plutôt par régression par rapport au problème du constitutif. Chez les auteurs cités plus haut, et par-delà la diversité des analyses et des modes conceptuels, se pose toujours peu ou prou le même problème : comment se construit le constitué, comment se construit le constituant ? Qu'on l'aborde à partir d'une incorporation "secondaire" déjà indexée sur une entité préexistante (l'individu social, le sujet éthico-politique, ou surtout le corps organicisé qu'on appellera ici le corps récorporé) ou comme incorporation "primaire" posant le problème de la *possibilité a priori* du corps, la question princeps est toujours de dégager un plan de constructibilité corporelle, un plan qui n'est pas celui de l'inconstitué mais de l'aconstitué : ce qui n'est régi ni par une constitution ni par son manque. La première illusion quant à l'incorporation, c'est de penser l'incorporation, dans son écart même avec la "subjectivation" ou l'individuation, sur le mode du sujet, ou de l'attribution : la première illusion consiste à *rapporter* l'incorporation, soit à un précédent ou une entité qui toute entière tiendrait dans son en-puissance ou sa *dynamis*, L'illusion première consiste donc à dire, comme le fait A. Juranville à propos de Nietzsche, que c'est le corps qui incorpore, que c'est le corps qui constitue le point de vue constitué à partir duquel l'incorporation se pense. Les deux illusions consistent à comprendre l'incorporation substantiellement ou attributivement. Il s'agit bien de le dire *adverbialement* c'est-à-dire *modalement* : le problème n'est pas simplement de comprendre l'incorporation comme une substance ou l'attribution d'une substance, mais bien de la penser modalement, processuellement, en désindexant la logique de la modalité qu'on nommera modologie de toute substantialité première. Cela implique de nombreux pré-requis. D'une part, faire consister une logique anté-phénoménale des processus, qui rompe avec le problème de l'apparaître et fasse valoir plutôt la logique du trans-paraître, ou du diaphane (*diaphainein*). D'autre part, trouver le moyen

---

comme dernier. Ce qui vient d'emblée n'est pas ce qui vient a priori : l'a priori vient toujours en premier mais *dans le milieu d'une constitution* (l'a priori transcendantal, c'est le premier constituant) quand ce qui vient d'emblée est premier *du point de vue du processus.* C'est la distinction de l'ordre esthétique des genèses qui a rapport au pré-phénoménal, d'avec l'ordre des raisons analytique et dialectique qui porte ou bien sur la linéarisation des phénomènes (selon le temps, la cause, la conscience) ou bien sur la phénoménalisation elle-même.

d'accéder à l'aconstitué en court-circuitant non seulement *la* corrélation conscientielle ou charnelle, mais *les* corrélations que constituent en nous les schèmes incorporés. C'est le problème du débordement : comment trouver le point de débordement par lequel le corps sera directement rapporté à la trame, à la texture esthétique des incorporations dont il n'est plus alors qu'une sorte d'îlot métastable ? Ensuite, cela implique de comprendre comment l'incorporation aconstituée se voit capturée par les constitutions incorporées – cela engage le double problème du schème comme organicisation du corps, et de la chair comme milieu schématique de coordination homologique des schèmes. Enfin, il faudra comprendre la logique de l'incorporation selon une multiplicité de critères. Il faudra en premier lieu comprendre l'in-corporation dans les deux sens du terme, non seulement production d'un corps, mais production d'un in-corporel au sens stoïcien (cela implique entre autres la distinction du corporel et du corporal d'un côté, du corps et de la matière de l'autre). Il s'agira ensuite de comprendre la logique de dé-limitation des corps, dans les deux sens du terme là aussi, à partir d'un continuum ou d'une texture, d'un entrelacement ou *sustema* des corporéités qui ne comporte aucune limite intrinsèque au sens strict (ce sera l'étude sur la modalité). Enfin, il faudra comprendre le problème de la facticité esthétique de manière processuelle, en la soustrayant au seul problème de l'ontologie d'une part, et en *pluralisant* la pensée de la facticité (ce sera l'analyse sur la logique de l'avoir et du faire, eikologie et ergologie). Mais il nous faudra tout d'abord poser d'abord, longuement, la question du rapport entre incorporation et logique esthétique ou esthésiologie.

Se pose en effet le problème du commencement. Si une philosophie se présente comme philosophie du corps, il s'agit toujours d'un trompe-l'œil ou d'un masque cachant le cœur problématique réel : l'Esthétique. Il semble en effet que toute philosophie se posant comme esthétique générique (et pas comme analytique, ni comme dialectique) en passe nécessairement par le corps servant de fil directeur à la régression logique. Ainsi chez Nietzsche, Bergson, Spinoza, mais aussi dans le stoïcisme : le corps comme fil directeur, *Leitfaden* devenu *Leibfaden*, permet précisément de dégager un plan esthétique qui déborde les entités accrétées, les unités constituées – en un mot les fossiles du processus, qui finissent par le fossiliser lui-même, vont jusqu'à fossiliser leur genèse même et par saisir la Terre esthétique dans l'ambre du constitutif. Le paradoxe du corps dans la philosophie, c'est peut-être qu'il n'est jamais saisi que par rapport à autre chose que la corporéité, toujours indexé sur une tierce-dimension. On pourrait ainsi dégager deux pôles antagoniques, l'une où le corps vaut comme un paradoxal *reste a priori* (de l'incarnation, de l'âme, de la pensée) – une autre au contraire, où le corps vaut comme facticité première, sorte d'*Urthesis* ou *Thesis* primordiale prise d'un bloc dans sa facticité (il s'agit plutôt de l'approche de la phénoménologie post-husserlienne qui transpose tout le domaine de la corporéité dans la dimension de la chair). Pôle du reste, ou pôle de la facticité : dans le premier, le corps est minoré, il est la base substratique d'autre chose que lui-même (la conscience, le moi, la pensée), dans le second, le corps est au contraire l'ancrage primordial, le fait premier. Mais dans ce dernier cas, le corps est encore pensé sur un mode substratique ou sur le mode de la conscience : il est la dimension à travers laquelle on pourra "remonter" jusqu'à la conscience et la pensée, en expliquant la manière dont la pensée naît dans le corps, dont la perception s'y construit, de sorte qu'il est d'abord l'attestation d'un être-au-monde statique qui est fondement pour autre chose. Le corps est donc pensé sur le mode de l'ego ou du sujet dans sa facticité brute : ça corpore, donc je suis. Il semble que, dès l'antiquité, une troisième voie ait été

affirmée et explorée par le stoïcisme, consistant en un processualisme du corps, en une esthésiologie radicale : on ne peut même pas poser "le" corps, mais seulement une logique fragmentaire d'incorporation. Dès le départ, se pose toujours le même problème : au moment même où l'on cherche à opérer la *tabula rasa* et à penser, radicalement, à partir d'un plan où il n'y a que *du* corps au partitif, on se rend compte aussitôt que ce plan signifie qu'il n'y a que des incorporations. Tout se passe comme si le continuum corporel se processualisait de lui-même, au sens où, du corps constitué, il faut d'abord rendre compte de l'engendrement. C'est la grande différence avec les conceptions qu'on a vues plus haut, celle du corps comme Reste a priori, celle du corps comme *Urthesis* a priori constituée : on ne peut concevoir la corporéité à partir du corps constitué, on ne peut concevoir *statiquement* le corps. C'est le corps, qui dès lors doit être compris comme coupe ou fossile métastable de l'incorporation et non l'inverse. En un sens, c'est le même déplacement structurant que celui qui s'opère chez Simondon à propos de l'individuation, mais on verra pourquoi il nous semble que la logique de l'incorporation permet de *remétaboliser* la logique de l'individuation. Pour comprendre ainsi ce problème de constitution, on distinguera l'incorporation, la décorporation, la récorporation, une fois dit que la différence entre ces processus est toujours modale, qu'ils ne sont ni juxtaposés ni successifs ni congruents, mais composés, contemporains, contractés ou mêlés les uns dans les autres. Cela impliquera de comprendre le continuum de corporéité à partir d'une théorie *intégralement modale* de la dé-limitation des corps.

C'est que partir d'un continuum d'incorporation, c'est à la fois partir du plus immédiatement expérimentable pour le sujet singulier, et du plus abstrait ; on verra toutefois que cette structure dans laquelle le plus abstrait se superpose au plus concret, comme c'est éminemment le cas chez Hegel, varie du tout au tout selon qu'elle correspond à une structure déductive dialectique ou à un engendrement esthétique. Au tenant du subjectivisme cherchant à opérer un cogito pour dégager le point d'apodicticité qui servira de fondement itéré à la pensée, on peut répondre la chose suivante : pris au ras de sa détermination, tout corps peut être déterminé sans rien présupposer comme mélange contracté et métastable d'incorporation et de décorporation. On ne peut même pas dire je suis – mais plutôt "ça incorpore. C'est pourquoi on tentera d'opérer une genèse de l'incorporation en faisant *bifurquer* les *Méditations métaphysiques* de Descartes prises comme procédure exemplaire et archétypique de refoulement et même de forclusion du corps, rabattu sur la substance matérielle et dont le sentir propre est tout entier subsumé à la substance pensante, forclusion qui masque selon nous un problème plus profond, celui de l'épochè redoublée de l'esthétique comme problème génétique et génétique des problèmes. C'est comme une épreuve et une expérimentation philosophique à la fois : si l'on parvient à déceler le jaillissement de l'incorporation dans les *Méditations*, à saisir l'irruption de l'esthétique, de sa genèse ou de ce qu'on nommera son esthèse, alors, on pourra en droit retrouver *n'importe où et nulle-part à la fois* la dimension de l'incorporation, et avec elle la terre de l'Esthétique celée sous les *Gründen.* Cela impliquera notamment d'analyser les stratégies cartésiennes produisant une épochè de l'esthétique, une suspension ou une conjuration du corps dans les *Méditations.*

L'enjeu est donc bien d'opérer une régression logique, mais plus encore une régression esthétique jusqu'à la constructibilité générale dont l'incorporation dépend – une constructibilité esthétique du corps mais où ce dernier ne joue pas le rôle d'un *télos* ou d'un horizon. C'est qu'on ne peut ni la poser, ni strictement la déduire a priori, fût-ce en opérant une remontée dialectique des processus esthétiques dont il s'agit ici. On

verra ainsi que l'on ne pourra régresser jusqu'à la facticité princeps de l'incorporation (l'incorporation des incorporabilités) qu'à la condition d'abord de désédimenter, ou défossiliser les constitutions corporelles, et leur logique (ce sera la problème du schématisme et du milieu de la chair. L'incorporation ne doit donc pas valeur comme concept constituant, mais comme concept de la construction même : il ne vaut pas tant comme signe ni *sur un mode* sémiotique (l'incorporation pour désigner, analyser, classifier ou décrire des phénomènes relatifs à la constitution du corps), que comme activité indicielle incorporée au concept et *transcrite* par celui-ci. Vitaliser un problème ne signifie pas l'indexer sur la vie, mais l'engendrer : le problématique en tant que tel, c'est d'incorporer le processus d'incorporation au concept d'incorporation. On verra plus avant que cela pose un problème préliminaire de méthode, relatif à ce qu'on appellera ici la dérivation a priori. Disons alors que dans in-corporation, le préfixe "in" est moins à comprendre comme préfixe d'intériorisation, que comme préfixe inchoatif. C'est que le problème intrinsèque au vitalisme semble être celui de sa logique : comment faire consister la vie à la fois comme concept et comme effectivité sans, premièrement, la rabattre sur des entités constituées (le vivant, un vivant), sans, deuxièmement, l'arraisonner depuis un *milieu* d'aperception qui en régit formellement la saisie, ou bien encore sans présupposer que sa construction dépendrait de celle de l'ontologie, ou impliquerait une méthode d'interprétation descriptive ? Aux paragraphes 10 et 41 *Être et temps*, Heidegger pose cette aporie constituante de son ontologie : une ontologie de la vie construite à partir du *Dasein* (et plus profondément encore à partir du problème du sens de l'être) ne saurait être que privative, ou tributaire d'une épochè spécifique. Heidegger pense-t-il à la constitution d'un équivalent *pour la vie* de ce qu'est le *Dasein* pour l'être ? Même alors, il semble que cette position phénoménologique implique dès le départ un trop grand nombre d'apories relatives au *milieu constitué* – le Vital – à travers lequel saisir le "sens" de vivre *sur un mode nécessairement herméneutique ou représental*. Le problème, c'est bien plutôt de ne pas constituer de milieu de saisie à partir d'un constitué dynamique ou d'un constitué-se-faisant, qui réintroduirait nécessairement un rapport de représentation ou de présentation entre ce constitué et la vie – là où une esthétique logique se doit d'opérer plus radicalement au niveau de la sentation elle-même, telle qu'elle déborde le sensorium constitué en attestant dès lors d'un "quelque chose" processuel excédant toute forme de corrélation. C'est ce que Heidegger aura entre autres reconnu et abandonné dans le "Tournant" : l'analytique existentiale implique, plus encore qu'une Corrélation phénoménologique passée dans la différence ontologique, un milieu de re-présentation (*Vorstellung*) qui empêche de penser ce dont il est question (l'être en son sens) à partir de lui-même, voire au-delà de lui-même, depuis sa possibilité d'advenue. Le même problème se poserait, en son ordre, pour une philosophie de la vie qui réintroduirait un Dimensional depuis lequel saisir la vie (dimensional entendu comme ce en quoi s'ouvre la dimension constituante à partir de laquelle opérer un mouvement de saisie) : ce sera éminemment le problème de la phénoménologie de la chair, notamment chez R. Barbaras dont on étudiera le projet philosophique général. Heidegger, pour cette raison, développera un concept non-représental de vérité, mais il semble que c'est bien plutôt vers Nietzsche qu'il faille se tourner pour penser la spécificité du "critère" quant au problème de la vie : si le critère n'est plus la représentation dans sa vérité d'adéquation (dans son *réalisme*), ce sera la littéralité des interprétations. C'est bien une question que pose D. Franck quant au rapport de la vie et de l'être chez Heidegger : "Quelle signification octroyer à la méthode phénoménologique pour laquelle la donation d'un étant est commandée par

son être si, pour saisir l'être de la vie, il faut procéder par privation depuis un étant ontologiquement autre ? La vie ne s'offrirait-elle jamais que sous le couvert d'autre chose ? Comment peut être ostensible grâce au *Dasein* et par lui quelque chose qui ne soit ni *Dasein* ni être devant-la-main ? La vie aurait-elle un statut hybride alliant certains traits de l'existence à d'autres, catégoriaux ?"[2] Cette aporie heideggerienne quant au problème de la vie ne doit-il pas être rapproché ainsi du problème, pointé en creux par D. Franck, de l'esthétique et de son oubli, toute entière passée dans le rapport de l'être à son "dire" poétique, quand bien même ce rapport serait pensé depuis le point de vue de l'*Ereignis* ? C'est ce que semble dire comme malgré lui Beaufret[3], lorsqu'il critique la réduction du poétique au domaine de l'esthétique. C'est bien plutôt la réduction de l'esthétique elle-même à un domaine, qu'il faut questionner problématiquement : la séparation radicale de l'être et de la vie que l'on retrouve chez Heidegger, n'est-elle pas la *conséquence* d'une insensibilisation du *Dasein* lui-même, c'est-à-dire la conséquence d'une désesthésie de la philosophie ? C'est ce qu'on verra à propos de la constitution du *Dasein* qui, présupposée et faisant l'objet de l'herméneutique existentiale et de son cycle répété, implique que l'expérience que le *Dasein* fait de l'être est dès le départ éludée dans son processus – de sorte que le problème relatif au processus esthétique est rabattu sur celui des structures de l'être. Heidegger se donne une expérience de l'être déjà montée, toute-faite, qui vaut comme la constitution même du *Dasein* : sa *Verfassung* existentiale est un *readymade* esthétique, qui participe de son épochè.

Il faudrait donc dès le départ partir du problème de l'esthétique – c'est-à-dire du problème qu'est le problématique même dans sa possibilité[4] : comment penser la genèse de l'esthétique, de sorte que nous ne commencerons pas philosophiquement "quelque part", mais que c'est le processus qui va commencer pour nous, à notre place, à travers la philosophique plutôt qu'en son sein seul ? Mais c'est aussi reconnaître à la philosophie moins une spécificité d'essence ou de nature, qu'une tâche irréductible qui ne lui revient pas *en propre* et qui n'est pas constituée a priori comme une *fonction propre* (*ergon*) tel que c'est le cas inauguralement chez Platon, mais plutôt une *gageure* sans cesse remise sur le métier, celle de défossiliser, de remétaboliser ce que la pensée constituée ne cesse de désesthésier, de démétaboliser, de "déterrer" ou mieux encore d'éterrer[5]. C'est ce qu'il faudrait faire pour tout savoir, pour toute

---

[2] *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, 1986, p. 62 sq.

[3] Cf. *Dialogue avec Heidegger*, T. 4, Minuit, 1985, p. 13.

[4] C'est semble-t-il la disjonction du vitalisme que pointent Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie* (Minuit, 1991, p. 201) : "Le vitalisme a toujours eu deux interprétations possibles : celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc seulement du point de vue d'une connaissance cérébrale extérieure (de Kant à Claude Bernard) ; ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer). Si la seconde interprétation nous semble s'imposer, c'est parce que la contraction qui conserve est toujours en décroché par rapport à l'action ou même au mouvement, et se présente comme une pure contemplation sans connaissance." La disjonction dressée par Deleuze et Guattari, c'est celle du vitalisme conçu comme Eidétique constitutive, et celle du vitalisme comme Esthétique génétique. On verra plus avant que c'est ce rapport entre crase et stase, entre l'Esthétique comme stase et la crase des esthésies et anesthésies, doit être pensée selon une logique intégralement modale ou modologie pour éviter de refaire de la crase une substance, un en-soi, un *réel* qu'il faudrait constater dans son irréductible vérité. Voir aussi la préface de F. Collona (p. XVII) au *Néo-finalisme* de Ruyer, PUF, 2012.

[5] Cf. la préface de F. Colonna à *Néo-finalisme* de Ruyer (PUF, 2012, p. XXIV) : "La lucidité de Ruyer est de reconnaître le caractère impur de la philosophie, là où tant de philosophes ont voulu en faire une démarche pure et absolue." Il cite alors Ruyer : "La philosophie est un hybride de théorie quasi

pratique : non plus les caractériser par un *ergon* propre ou une fonction constituante, mais par leur gageure, plus haut obstacle, plus grande épreuve toujours à la limite du pensable et de l'impensé, du possible et de l'impossible : c'est parce qu'une activité tend aux gageures plutôt qu'elle ne remplit sa fonction, qu'elle se dé-limite d'une nouvelle manière dans les deux sens du terme dé-limiter, ce qui ne veut pas dire progresser pour autant.

On voit que le problème de l'incorporation implique déjà une forme de vitalisme logique, de zoologie ou de *zoosophie* qui s'efforce de saisir la vivance à l'état aconstitué, comme processus sans cesse enfoui. C'est la terre esthétique, qu'on ne cesse d'enfouir dans autre chose qu'elle-même, d'éterrer dans une autre dimension, un sol ou un milieu, sans même plus l'y enterrer au sens strict. Saisir la vie – quelque chose de la vie – peut-il se faire, à la manière de Heidegger, en la questionnant du point de vue exclusif du *sens*, de sorte que sa saisie, son passage, serait, comme en réserve, donné à la condition du vivant ? L'une des ruptures de Heidegger avec la phénoménologie de Husserl, c'est bien d'introduire du non-vécu dans la phénoménologie, de sorte que la corrélation du vécu et du vivre est comme diffractée ou éclatée en une constellation de corrélations qui elles-mêmes se résorbent dans un autre type de rapport : le rapport *dans et par le sens* qui implique de substituer la question de l'être à celle de la vie[6]. Il est frappant en effet que la philosophie du XXème siècle se pose comme une philosophie du sens (Ruyer, Deleuze, Heidegger) prenant le relais du problème de l'existence, ou comprenant ce problème du point de vue du sens. Et peut-être la critique véritable de Heidegger quant à Sartre n'est-elle pas d'avoir réhumanisé l'existential du *Dasein* en existentiel de la conscience empirique de

---

scientifique et de mythologie expressive." Mais faut-il pourtant considérer cette impureté paradoxalement constituante de la philosophie à partir de domaines ou de régimes noétiques et expressifs dont elle serait l'hybridation ? Faut-il penser le mélange-contraction ou la crase en quoi consiste la philosophie sans l'être pour autant, à partir des termes de ce mélange ? Ne faut-il pas plutôt régresser jusqu'au noyau d'impureté primitif (l'*aisthesis* comme impureté ou plutôt apureté princeps) pour rendre raison de l'impureté philosophique en tant qu'elle s'en engendre et en germe ?

[6] Cf. B. Stiegler, *La technique et le temps 3.,* Galilée, 2001, p. 257, sur cette question du non-vécu qui est à la fois aboutissement de la phénoménologie husserlienne et rupture avec elle. On y voit aussi un point important concernant les phénoménologies post-husserliennes, qu'on peut catégoriser comme phénoménologies de la chair : la question n'est pas seulement l'articulation du vécu en propre et du vivre, pas même celle du vécu comme transitivité (*erleben*) et du vivre intransitif (*leben*) comme c'est le cas chez R. Barbaras, qui cherche par là à mettre à jour un vivant excédant ses vécus, qui serait analogiquement à la vie ce que le *Dasein* est à l'être. La question est plutôt de ne pas réintroduire dans l'esthésiologie de la vie, fût-ce en en élargissant la sphère, une hypostase de subjectivité ou ce milieu a priori qu'est la chair, qui, plus profonde que la conscience, est encore pensée analogiquement *comme* une conscience qui ne serait plus celle du sujet mais du vivant dans la vie. A cet égard, l'importance du déplacement de Heidegger soulignée par Stiegler, c'est d'ek-sistentialiser les structures de la subjectivité et par là-même d'en diffracter la sphère et le "propre" ou l'authenticité dans l'être du *Dasein* : le propre du *Dasein* est précisément son *eks*-sistence, sa sortie hors de son soi-même, qui constitue précisément son authenticité. Il n'y a plus, chez Heidegger, de primat du vécu donc du présent vivant – et s'il y a une politique heideggerienne, elle n'est pas structurée comme politique du sujet, même si Heidegger en a dramatiquement méconnu la portée (il faut par ailleurs noter que cela devrait aussi constituer un avertissement pour certaines formes philosophiques contemporaines qui axent leur axiologie sur le "vécu" comme critère de légitimation en réintroduisant par là non seulement un subjectivisme empirique dans la philosophie, mais plus encore une métaphysique de la présence ou un "présencialisme" qui restaure sur un mode naïf le primat du présent conçu comme *ousia*) Le même problème se repose donc quant à la vie : comment faire pour ne pas recentrer la saisie même de la vie sur une instance constituante (organisme ou chair) que ce soit comme milieu ou comme "crible" de la vivance par le vivant ?

l'homme, mais d'avoir coupé court à cette subsomption de l'existence au sens, et de l'existential à son sens quant à l'être, pour faire primer plutôt la subsomption inverse : c'est l'existence, qui constitue son propre sens, de sorte que l'existence va impliquer un problème d'*efficience* dont le sens ne sera que la retombée ; cela implique effectivement déjà une logique de l'activité relativement à la conscience, même si Sartre d'une part la comprend comme une phénoménologie dialectique de l'être de la conscience, et d'autre part du seul point de vue de la conscience humaine, sans régresser jusqu'à la dimension du vivant, ou de l'expériant pré-anthropologique qui gît au fond de l'homme. On verra que le problème de l'efficience primant celui du sens implique une esthétique ananthropologique du corps. C'est qu'en effet, même la logique de l'existence sartrienne implique une logique de l'efficience esthétique, au sens où la structure même de la conscience renvoie à un jeu plus profond propre au corps lui-même. A la rigueur, on peut tout à fait renvoyer directement au stoïcisme, dont la si profonde esthétique du corps montre déjà que le rapport de précellence entre existence et essence repose sur un rapport plus profond et analogue entre efficience et existence. Seulement, cette efficience n'est plus efficience *de – du* corps – comme l'existence est celle de la conscience ontologiquement libre : elle est l'activité ou la *metabole* de l'*energeia* (les termes sont de Marc-Aurèle) fondamentalement hétérologique et déphasée par rapport à elle-même, impersonnelle, présubjective, en tant qu'elle concerne la corporéité elle-même en-deçà de la conscience constituée. C'est pourquoi le projet ici proposé va devoir se placer sous le primat de l'efficience esthétique du processus, tel qu'il prime le problème de l'existence et du sens. Nous y reviendrons.

Le parallèle avec la phénoménologie va permettre de faire valoir deux écarts et deux spécificités. D'une part, on voit que c'est dès le départ que l'entreprise doit bifurquer (plutôt que s'opposer, ou contredire) de la phénoménologie à l'esthésiologie : l'incorporation phénoménalise à la fois par surcroît et par défaut. Par surcroît, au sens où l'incorporation trans-paraît (*dia-phaino*) *en tant qu'incorporation et pas en tant qu'incorporé* dans une série de traits phénoménaux repérables si l'on en reste au milieu de la représentation, sans jamais se constituer en phénomène à part entière, ni s'exhausser dans la phénoménalité. On verra que la logique de l'incorporation implique une diaphainologie, une logique de la transparition qui saisit le *diaphainein* transversal et pourtant distinct de l'*apophainein.* On peut prendre l'exemple de la lecture : si c'est bien à une philosophie du corps et donc de la vie, et pas seulement à une théorie sémiologique, narrativiste, cognitiviste que ressortit la lecture, s'il faut poser que la lecture doit se comprendre non-textuellement comme processus, on peut dire en première approche que le mélange d'incorporation et décorporation qu'elle constitue – et dont rétentions et protensions sont des dérivées – ne s'inscrit que par surcroît dans la phénoménalité : l'expérience de lecture est processuelle par constitution, phénoménale par surcroît[7]. On ne saisit en un premier sens l'incorporation que par surcroît, mais on ne la saisit ensuite que par défaut au sens où

[7] On verra plus loin que c'est dès le départ qu'il faudrait rendre compte d'une certaine axiologie de la lecture, analyse critique qui devrait constituer une propédeutique méthodique à la pratique de la philosophie : comment faire, si, dès le départ, lire ne veut pas dire la même chose pour chaque opus philosophique ? On peut prendre l'exemple de Nietzsche : lire, c'est incorporer des possibilités de puissance, et c'est décorporer ce qui affaiblit le corps, et pas seulement des idées ou concepts (la vérité). On verra aussi que, pour cette raison, la lecture semble toujours être, en son fond, fragmentaire même quand le texte ne l'est pas.

l'on ne ressaisit le mouvement d'in-corporation qu'à partir de repérages inscrits et pensés à partir du corps constitué. On comprend le processus à partir de ses index phénoménalisés comme, chez Bergson, on comprend le temps comme lignation de *thesis*. Ainsi, partir du processus d'in-corporation (décliné en mélange d'incorporation et de décorporation) implique qu'on ne puisse plus en passer a priori par le milieu de la conscience comme constituante de ce processus : comme chez Nietzsche, c'est l'incorporation de la conscience *comme telle* dont il faut rendre compte[8].

D'autre part, on ne peut pas non plus partir, comme le font les phénoménologies de la chair, d'une milieu de corrélation élargi en espace et en milieu, quoiqu'encore pensé formellement par analogie avec la conscience. C'est de l'émergence des milieux corrélationistes (aussi bien de la conscience empirique ou transcendantale, que de l'existential ou de la chair du "vivant" une fois constitué) dont il faut rendre compte. On substituera donc à la phénoménologie une esthésiologie ou diaphainologie, et à la description de la phénoménalité un problème de processualité, qui impliquera la trans-scription des processus par le concept. Dès lors, c'est le critère de vérité lui-même qui devra être déplacé, qui impliquera un critère de littéralité dont il faudra déterminer la teneur. Cela impliquera une logique des impressions telles qu'elles transparaissent à travers le phénomène sans s'y résorber, s'y résoudre, s'y exhausser : phantasiologie, que le système stoïcien et l'œuvre de Proust ont déjà exploré profondément et fait consister à leur manière.

Le problème en un sens est similaire à ce que Ruyer dit de l'organogenèse dans le cas de l'équipotentialité cérébrale ou embryonnaire[9] : lorsque Ruyer veut disjoindre la conscience extérieure de la conscience organique, lorsqu'il veut faire valoir le fonds d'équipotentialité processuelle propre à la cérébralité et à l'embryon (qui sont comme des œufs organogénétiques), Ruyer distingue le monde des phénomènes observables et la terre de l'inobservable[10]. Cette terre de l'inobservable et le monde des observabilités ne sont pas différents par degré ou par nature, ne sont pas non plus passibles d'une différence *de* mode, mais d'une différence modale. Il faudrait ajouter : le domaine de l'inobservable et la région de l'observable se distinguent selon une différence modale, mais plus encore diffèrent par le mode de différence qu'ils mettent en jeu, l'une qui est précisément modale (l'inobservable), l'autre qui implique nécessairement partout des différences de nature et de degré, ou qui pensera la différence modale *au crible* de ces

---

[8] Cf. P. Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Ellipses, 2001, p. 80 sq., sur la conscience comme interface incorporée qui redonde des rapports de schème.

[9] *Néo-finalisme*, op.cit., p. 82.

[10] "La conscience, la mémoire, les idées d'un homme, ne constituent pas un « deuxième homme » spirituel – avatar du « Vertébré gazeux » – superposé au premier homme de chair, mais elles constituent bien un domaine propre que l'on peut considérer en première approximation comme distinct de l'appareil cérébral « observable ». A la fois par raison d'analogie et parce que le comportement est indissociable de l'organisation, on est conduit à traiter de la même façon l'équipotentialité cérébrale et l'équipotentialité embryonnaire. L'embryon observable, comme le cerveau observable, ne peut sans contradiction représenter le tout de sa réalité. Lui aussi, comme le cerveau, est en rapport avec un domaine de mémoire et de thèmes signifiants, qui s'emparent de lui et dominent les transformations structurales visibles. Ces deux domaines « inobservables », de nombreux indices montrent qu'ils ne font qu'un. [...] Le cerveau, dans l'organisme adulte, est une aire restée embryonnaire. Il demeure en rapport avec le domaine inobservable des sens, alors que le reste de l'organisme, ayant fini sa croissance, ne garde plus le contact avec ce domaine que dans la mesure où il ne se réduit pas à de purs « mécanismes substitués », que dans la mesure où des thèmes et des rythmes mnémiques, retenus de l'état embryonnaire, continuent à exercer une « surveillance » sur ces innombrables machines"

dernières au point d'en faire une différence *de* mode. C'est que le domaine de l'observable indexe toujours le mode sur une substantialité générique, ou en fait la dérivée d'une attribution – de sorte que la modologie se voit ou bien rabattue sur un substantialisme ou un naturalisme originaire où l'on se donne le premier terme composant tous les autres, ou bien est rendue tributaire d'une ontologie (qu'elle soit ou non attributive) où l'on fait dépendre le mode de l'être, où le mode est toujours dit de l'être plutôt que l'être n'est lui-même une modalité du mode. Pour le dire autrement, dans le domaine de l'observable, la modalité devient la dérivée d'une modélisation ou plus encore, la modalité est pensée *sur le mode du modèle*. Plus exactement, la terre de l'inobservable, c'est la terre où le seul mode qui vaille est la modalité même, où tout mode doit faire valoir non sa modéité même en son propre sein, mais la modalité *par-devers et par-revers lui-même.* Le monde de l'observable, c'est celui où le mode qui prévaut est celui du modèle, où tout mode ne fait valoir que sa modéité alors rabattue sur un attribut, une nature ou un degré, de sorte que *la modalité même pourra être soumise à l'analytique statique du genre et des espèces*. Les modes ne vont plus se composer modalement, ils vont se décliner statiquement comme attributs ou natures faisant genre ou faisant espèce, faisant en tout cas nature. L'inobservabilité, on n'y a accès qu'*indiciellement* et pas par le signe : terre du sens qu'on ne peut pas pointer avec des significations, comme si le signifié était un existant statique et contourable comme l'est le signifiant. Il n'y a que des indices : on passe du régime sémiotique au régime indiciel, ce qu'on recherche ne pouvant consister comme un signifié statique. Terre du survol qu'on ne peut pas survoler et qui n'implique pas d'abord un procès de véridicité, mais d'avèrement : il faut avérer par l'indice la facticité de l'équipotentialité, le processus de finalisation et de sensiation indéterminée en quoi consiste le cerveau, ou l'embryon. La grande différence, c'est peut-être la caractérisation univoque de cette processualité par Ruyer comme finalisation et sensiation, quand il nous semble plutôt qu'elle permet de *déborder* l'organisme constitué vers le plan de l'expérience elle-même.

Mais comment rendre compte de l'incorporation dans son fonctionnement même ? Il ne s'agit pas en effet de donner sous forme d'analytique ou de dialectique un *modèle* d'incorporation qui se déclinerait selon des types, des régimes, des niveaux d'effectivité, qui enfermeraient dès le départ le *processus* d'incorporation et sa composition hétérologique dans un modèle phénoménal et tabulaire ; car comme on l'a vu, on ne ferait alors que reproduire analogiquement un geste propre à la phénoménologie qui condamnerait à ne pas penser le processus d'incorporation dans son immanence, mais plutôt par référence. L'une des leçons de Deleuze et de Guattari relativement au plan d'immanence, c'est que l'immanence ne s'oppose pas seulement, et encore moins terme à terme, à la transcendance, qui est plutôt le germe de celle-ci, la sécrétion de l'immanence qui tend à s'en séparer. La transcendance é-mane de l'immanence, elle s'extériorise du "*manere*" de l'immanence, c'est la *stasis* au double sens du terme (stase séparée et sécession) d'un fragment immanant contre l'immanence dont il immane. Mais la transcendance a aussi et peut-être avant tout pour figure l'extrinsèque, comme c'est déjà le cas dans le stoïcisme : le transcendant, c'est ce qui est extrinsèque au processus, ou ce qu'on pose comme lui étant extrinsèque. Ainsi de l'insensé stoïcien qui dépend de ce qui ne dépend pas de lui, saisi par des dynamiques à la fois passionnelles, réactives, doxologiques, ayant trait à ses jugements introjectés dans l'événement, sans que ces dynamiques n'aient rien à voir avec le processus de *métabolisation active de l'activité par elle-même.* Le transcendant, *c'est l'extrinsèque au sens du démétabolisé.* D'où l'enjeu générique de ce travail : tout remétaboliser, des

idées jusqu'aux structures, de la logique jusqu'au temps. On ne veut pas dire par là produire une sorte d'analogon corporel du subjectivisme : la métabolisation désigne initialement la *metabole* ou la trans-formation immanente de l'expérience ou du *Sensibilis* désignés ici à dessein de manière vague. Il semble que l'immanence du processus, si l'on veut la transcrire logiquement, s'oppose à la référence – à une logique de la *référance*. C'est pourquoi elle implique de rompre avec le paradigme réaliste et avec l'opération d'indexation qui le sous-tend. Ce qui définit le réalisme, c'est fondamentalement l'indexation comme opération, et la présupposition d'une Stase constituante, statutairement première, que la pensée aura pour tâche de constater[11]. C'est la logique de ce qu'on nommera la *constatution* : Stase de référence (Reste a priori, transcendance principielle, facticité toujours *en réserve* quant au facticiel), statutairement déterminée comme irréductible, d'ordre constituant, et qui implique une énonciation foncièrement con-stative et descriptive. Stase, statut, constitution, constat, sont les quatre aspects de cette mouture qu'on appelle la constatution, qui n'est pas noétique ou philosophique sans être d'abord esthétique et corporelle (il faudra comprendre comment émergent ces complexions de corps qui se redondent en structures de pensée). Le réalisme apparaît, à cet égard, comme tributaire de cette structure constatutive générique, en tant qu'il est essentiellement pensée de la référance à la Stase constituante, qu'on l'appelle l'en-soi, l'être, la substance, et ce même si on la dynamise et la pluralise de l'intérieur (l'être chez Badiou, la contingence chez Meillassoux). De ce point de vue, un auteur comme Debord est un réaliste, mais un réaliste déceptif : on ne part même plus d'une logique positive visant à dégager l'en-soi réel et le Réel en soi, mais on part du constat d'une coupure elle-même occultée avec le Réel. C'est le Spectacle au sens générique : la déréalisation du réel par l'interface *esthétique* qu'on met entre les réaux et la réalité d'une part, et le réel en soi d'autre part. Ce sont les deux faces du dispositif réaliste : le transcendement vers le dehors de l'en-soi, l'ek-stasis hors de la Terre (*stasis* comme stase et comme sécession), ou la complainte éternelle du Réel par deux fois perdu, travesti, passé dans l'élément du faux[12] : le Spectacle, c'est le nom du réel perdu et pas seulement des

---

[11] Cf. R. Barthes, L. Bersani, Ph. Hamon, M. Riffaterre, I. Watt,, *Littérature et réalité*, Seuil, 1982. Voir notamment p. 111 et p. 118 : il s'agit ici d'une conception de la lecture déjà rabattue, sur un mode structuraliste, sur la dimension de l'herméneutique, de la signification. D'emblée, le problème de la réalité est posé dans ces textes comme un problème de référence et de signification : on a beau critiquer alors "l'illusion référentielle", on commence par entériner l'indexation de l'esthétique elle-même sur la logique sémiologique et herméneutique de la référance. La lecture même n'est plus esthétique, mais herméneutique, pour ne pas dire exégétique : il n'y a plus que de l'interprétation compréhensive des signifiants, de sorte qu'on ne comprend *même pas* comment un texte d'une part, sa lecture d'autre part, constitue avant tout une expérience, ou une esthèse contractée en esthème. C'est la désesthésie structuraliste et herméneutique dans toute sa splendeur : l'essence du texte est elle-même textuelle. De sorte que le problème de la référence n'est plus abordé, *dès le départ et sans qu'on s'en rende même plus compte*, comme problème endotextuel impliquant le rapport général entre le système tropologique ou le jeu structural des renvois signifiants, la description comme visée du signifié, et "l'effet de réel" comme production par le style d'une illusion consistante d'extériorité du texte. Il nous semble que ces analyses ne rendent pas compte du tout premier a priori : le réalisme, c'est la logique même de la référance (avec un "a") aussi bien en littérature qu'en philosophie, qui a donc pour problème essentiel l'accès à un "dehors" des relations, ou bien corrélations constituées (conscience, schèmes), ou bien relations structurales des signifiants. On ne peut seulement questionner l'illusion référentielle *depuis* le texte déjà conçu dès le départ comme milieu de la référance : il faut dès le départ produire une théorie *esthétique* de la textualité et de la lecture.

[12] Cf. Ari Simhon, "La préface de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel", op.cit., pp. 195-196.

dispositifs spectaculaires, ce sont les médiations qui font écran au Réel et qui ont fini par constituer une hypostase qui nous coupent de la référence au processus effectif. Disons donc ici, de manière seulement liminaire, que l'esthétique de l'incorporation se déploie donc comme irréalisme, ou aréalisme, pour cette raison qu'elle ne *peut plus* se constituer en pensée référante, fonctionner comme et selon une logique de la référance. C'est que d'une part, il n'y aura plus de stase à saisir, de Reste a priori ou d'irréductible en réserve absolue, comme c'est le cas pour l'être chez Barbaras : il n'y aura que *de la* crase ou *de la krasis* s'écrivant au partitif et non plus au défini. La stase, de la crase : c'est la mêlée contractive des corporéités qui se suffit à elle-même, immane d'elle-même sans coupure. Il faudra bien sûr comprendre comment s'engendrent ces stases constitutives, mais il faudra le comprendre du point de vue du *sustema* immanent des corps, en articulant la *stasis* et la *krasis* à travers une logique modale, de manière non dialectique (c'est la modalité, qui permet de se soustraire aux oppositions dialectiques pour penser le processus dans sa littéralité modalisée, et non plus selon le modèle modulateur de la dialectique, répétition différenciée du Même). Mais c'est aussi, d'autre part, que ce qu'on saisit à travers une esthétique *ne peut en tant que préhendé se présenter objectalement ou phénoménalement, dans la forme claire et détourée d'une chose, ou d'un objet. Il n'y a plus d'abord des choses, mais des quelques-choses, non plus des objets ou des sujets, mais ce qu'on nommera des esthets, des fragments du tissu esthétique, sustema.* C'est l'éternelle difficulté de l'esthétique, ce qui fait à la fois les conditions de son apparente défaite a priori par rapport à la dialectique ou à l'analytique, et les conditions de sa suspension dans le problématique même : elle n'a rien à *présenter*, pas de vérité à faire valoir qui aurait la forme d'un *énoncé* définitif et définitoire. Elle ne peut que faire-sentir, esthésier, produire des sentations de "quelques-choses" qui s'opposent aux présentations chosales de la dialectique ou aux représentations catégorielles et propositionnelles de l'analytique. Les mains de l'esthétique sont chargées de sable, de pollen, de fragments s'écoulant : elle ne préhende même pas au sens organologique du terme, elle fait-sentir, elle esthésie. Non pas seulement philosophie de la peau, mais philosophie-peau, qui ne peut se doter des puissants *organa* dialectiques et analytiques qui nous assurent la maîtrise tenue du préhendé, la possession ferme et définitive des *ousias* (richesses au sens étymologiques, puis substance, ou présence constante comme chez Heidegger). C'est son irréalisme : elle ne saisit pas, elle se voue au contraire à défossiliser, à refaire couler les flux, à refragmenter les fragments soumis à la forme, ou enformés. Elle remétabolise, mais c'est par là qu'elle accède au plan de littéralité, au *sustema* esthétique dans son immanence. C'est pourquoi le réel devra bien être opposé au littéral : le réel décrit déjà la référence pensée sur le mode de la préhension organique, par dérivation d'avec l'expérience naïve. Saisir le reste, le posséder, faire de la pensée un grand organon de préhension. Or, l'esthétique ne saisit pas, elle doit d'abord défaire, défossiliser, retrouver la Terre, et même le désert dont la Terre s'engendre : on n'attrape pas du sable avec des *organa.* C'est pourquoi ce qu'elle saisit, c'est la littéralité du processus, et pas la *raison* ou le sol (*Grund*) de ce processus même, arraisonné *comme* un phénomène même s'il est architectonique quant aux phénomènes, ou saisi comme l'Index des réalités. L'esthétique ne saisit pas la réalité en sa vérité, mais la littéralité en sa processualité : non pas des "quoi", mais des "comment".

On dira d'autre part que l'immanence affronte un autre danger : l'axiocentrisme[13]. D'une part, penser l'immanence du processus, c'est la penser irréférentiellement, dans sa soutenance, sa teneur et sa tension propre, même si ce "propre" est toujours hétérologique. C'est penser le pensé depuis le penser même compris comme processus exogène, et plus depuis une nature extrinsèque ou une constitution a priori de la pensée. Mais d'autre part, les philosophies du processus pensé à partir de lui-même (même si cela implique de dégager des points de vue à partir desquels penser cette immanence) ont toujours affronté un axiocentrisme de la pensée. C'est certainement Platon qui en donne, à la fois sous une forme exotérique et mythologique, et à la fois sous une forme ésotérique et dialectique, le modèle parachevé. Dans le mythe d'Er, le fuseau de la nécessité et la cosmologie qui s'étage à sa circonférence dessinent un axe de l'être, incréé, qui trouve à un niveau certes son équivalent dans la Ligne : la pensée est axée, elle a pour centre reconduit un axe qui fait aussi sa nature cyclique, par opposition à la circularité nécessairement *fragmentaire* de l'Eternel Retour. Le problème en effet n'est pas seulement de déterminer la nature du centrisme dont la pensée est habitée, comme c'est le cas de manière très notable chez Derrida qui fait à juste titre de ce mode de centration la pérennité de la métaphysique. C'est de comprendre comment un axe peut s'engendrer dans la pensée, comment le penser s'axialise. Il faudra faire la génésiologie de cette structure de la pensée, qui renvoie d'abord à une mouture esthétique du corps : c'est parce qu'on vit axialement, parce que l'incorporation est soumise à corps axé (même si c'est sur lui-même et par lui-même), qu'on pense axialement.

Le problème, c'est donc que faire consister le concept d'incorporation implique à la fois de le déployer depuis la dimension esthétique qui en rend intimement raison, et à la fois de l'oublier, ou de l'éclipser relativement avant de pouvoir en rendre raison : l'incorporation servira de fil directeur – ou mieux encore de texture ou de tissu directeur en ce qu'elle implique déjà le *sustema* complet qui signifie entrelacement : il ne s'agit pas de produire une théorie ou une philosophie *de* l'incorporation – car comment s'entendrait cet étrange génitif, quel serait son sens, s'il n'était pas en même temps incorporation de la philosophie réalisant la réversion du système et de ce qu'on appellera la systèse ? Il ne s'agit pas plus d'ériger en facteur explicatif ou en surdéterminant un concept générique, qui serait comme la nouvelle clé, au sens musical du terme, des processus et phénomènes. Il s'agit bien plutôt du problème du commencement, mais tel qu'il se résorbe dans la problématique de la genèse (*devant* se faire genèse du problématique) qu'on aura plus dès lors à référer à une synchronie non pas historique ou conceptuelle, mais *conceptuelle et par là narrative* : si la genèse comme le dit Nietzsche ne peut être confondue avec le fondement et avec le commencement de l'Histoire, alors son "milieu" d'évocation n'est plus l'univers narratif. Il faudra la faire consister *en dehors* d'une narration, il faudra soustraire la genèse à ce qu'on appellera sa narrativisation historiciste. Si l'on considère la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, on sait qu'elle ne constitue un commencement que du point de vue de la philosophie, là où la genèse réelle, à la fois terminale et première, a toujours-déjà eu lieu comme mouvement dialectique immanent, extranéation, retour à soi, synthèse et sursomption. C'est pourquoi la conscience sensible n'est telle que du point de vue du Savoir Absolu qui en *raconte* la formation,

[13] Nous tentons de retracer la genèse de ce schème axiocentriste dans la partie sur les trois métamorphoses.

qui en écrit le *Bildungsroman* dialectique : parce que la genèse est soumise à la linéarisation de l'Histoire, sa saisie implique déjà un point de vue ou une perspective *temporellement* scindée entre le contenu décrit et la description formelle, de sorte que la phénoménologie se fait à la fois eschatologie pratique, et devient narrative. Le Savoir Absolu, c'est le point de vue du narrateur omniscient, communauté de l'Esprit réfléchie en elle-même et en chacun de ses moments, par-delà le divin religieux lui-même. Et les moments de cette synthèse culminative qui se fait métathèse intégrative ou Savoir Absolu, vont être la narration rétrospective, un "ça a été" de l'Esprit, son *Gewesen* devenu justement sa *Wesen*, son "être-été" devenu son essence. De sorte que c'est en même temps que l'on régresse en-deçà de la conscience sensible jusqu'à la fragmentarité processuelle du corps, et qu'on se soustrait à la narrativisation de la genèse, qui implique aussi sa *localisation et son historicisation, donc sa désesthésie.* Il s'agit, en parlant d'incorporation, de ne même pas se donner la conscience : trajet en quelque sorte pré-phénoménologique, aussi bien au sens hégélien qu'au sens husserlien. C'est que l'esthétique n'implique plus le rapport du dépassement et de la progression, mais celui du débordement et de la régression. Le plus difficile, ce n'est jamais de progresser à partir d'une unité ou d'une bas acquise, comme le fait si souvent la philosophie. On peut dire que c'est le régime de la philosophie du XIXe siècle (et à ce titre, Heidegger est bien le dernier philosophie du XIXe plutôt que le premier du XXe siècle) : dépasser et progresser à partir de l'unité définie, *Dasein*, conscience sensible. Or, l'esthésiologie s'emploie à régresser en-deçà de l'unité définie et phénoménalisée, jusqu'au partitif du processus : *de* l'incorporation, qui ne suppose encore aucun corps formé, mais travaille, ou plutôt joue "sous" et surtout à travers ces corporéités constituées, ces incorporats *récorporés.* C'est par là qu'on se situe dans une philosophie non-narrative : non plus progresser et dépasser, mais déborder en régressant, régresser grâce aux débordements du constitué. Ce qui implique aussi qu'on ne distingue plus entre une extériorité de la philosophie, et une philosophie de l'intériorité[14].

---

[14] La distinction que fait Cioran entre "philosophes qui réfléchissent sur des idées" et "philosophes qui réfléchissent sur eux-mêmes" (*Le Crépuscule des pensées*, L'Herne, 1991, Le livre de poche, p. 54) n'est pas fausse en soi, mais inopérante dans son abstraction : elle ne décrit pas comme semble le penser Cioran une philosophie froide ne touchant qu'à des syllogismes formels, face à une philosophie profonde car existentielle, qui toucherait esthétiquement, comme le fait la dialectique mais en un tout autre ordre, le syllogisme réel, celui du malheur ou de l'amertume. Ce sont là au contraire deux formes de retombées de la philosophie, quand, précisément, elle n'incorpore pas réellement des problèmes vivants, ou quand, au contraire, elle n'incarne abstraitement que les problèmes d'une vie – fussent-ils sous-tendus et portés par le problème qu'est vivre. Le nouage est plus complexe, et une philosophie consistante doit précisément abolir pratiquement cette distinction en la rendant inopérante : l'incorporation elle-même problématique du problématique, si elle *s'oppose* à l'intégration dialectique des problèmes, implique l'indistinction entre extériorité philosophique et intériorité du vivant préphilosophique (Cioran rattacherait ainsi, selon une distinction archétypique pour ne pas dire stéréotypée, ces deux modes de philosophies à la distinction des philosophes modernes et anciens : cf. ibid., p. 36). C'est le problème de la biographie philosophique chez Nietzsche, ici mal compris ; dans la biographie philosophique dont parle Nietzsche, on peut dire d'une manière liminaire et générale que *bios* se dit des volontés de puissances, et que *graphie* se dit d'un jeu particulier de celles-ci, à travers un corps singulier qu'elles écrivent, et qui écrit pour elles au point que l'auteur même n'est plus en quelque sorte que la prosopopée vivante de ce qui le traverse subhumainement. De sorte que le modèle pertinent n'est plus l'opposition entre intériorité et extériorité, mais la composition entre le dehors et la transversalité : le dehors de la philosophie parcourt cette dernière tout en la constituant comme philosophie – d'où son efficience, qu'elle tire de sa nature intrinsèquement paradoxale. Autrement dit, toute philosophie incorpore le philosophie qui l'écrit, mais tout philosophe ne se met à penser qu'à

De sorte qu'on ne pourra pas partir d'une question, ni de la forme d'une question, mais d'une certaine forme d'*entêtement* que Nietzsche évoquait peut-être en parlant de la rumination philosophique... Entêtement en forme de fugue qui ne prend que secondairement la forme d'une question, et qui ressemble d'abord à une comptine d'enfant : comment *ça*, *comment* ça ? Ce n'est plus le *ti esti* socratique, c'est plutôt un *pos ti* où la teneur même du *ti*, du quelque chose, n'a plus une valeur déictique (ce chaudron) ou apophantique (*le* chaudron)[15], mais une valeur esthétique de *désignant oblatif* comme dans le stoïcisme : ce n'est pas une superlativité d'essence à quoi renvoie ce *ti* devenu *signe déictique* ou *référence monstrative*, c'est bien plutôt que le problème devient le *ti* lui-même, le quelque-chose en propre, au sens où James substantifie les *this* et les *that* pour en faire des opérateurs à part entière, seuls capables, par leur plasticité même, de dire la processualité[16]. Il s'agit bien en effet d'un

---

condition d'incorporer *du* problématique, au partitif, qui se donne tout autant comme non-philosophique que comme *philosophable.*

[15] Cf. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, T. 4, Minuit, 1985, *L'énigme de Z 3*, pp. 26-27, et Deleuze, *La méthode de dramatisation*, in *L'île déserte et autres textes*, Minuit, 2002, pp. 131-162. Beaufret voit dans la question posée par Aristote, *ti en einai*, soit la question de la quiddité, une réponse au *ti esti* socratique puis platonicien que Platon aurait deux fois défini comme eidétique : Aristote, ici plus platonicien que Platon plutôt qu'antiplatonicien, approfondirait le *ti* eidétique de Platon et en maintiendrait la qualification princeps en posant que l'*eidos* ne culmine pas comme forme générale mais comme quiddité singulière. Il semble plutôt que ce "redoublement" du *ti* a déjà lieu chez Platon lui-même, dans *Le Politique*, lorsque posant le problème de la définition par spécification arborescente ou taxinomie des caractères, Platon fait valoir un autre *mode* de la question "qu'est-ce que", un mode déictique et épistémologique qui fonde l'heuristique propre aux sciences expérimentales, en demandant non plus ce qu'est cette chose en tant que telle, mais ce qu'est *telle* chose en tant que *cette* chose. Ce mode de questionnement est distinct du *ti esti* qui fonctionne sur un mode apophantique et dialectique, propre à la philosophie et à elle seule : il fait plutôt valoir une question déictique et analytique qui ne procède plus par sursomption dialectique, anabasique et synthétique dans la Forme et l'Essence, mais par diérèses analytiques des déterminations permettant de penser des compositions empiriques de traits (même si ce genre de définition est souvent désavoué par les commentateurs – par Deleuze lui-même – qui considèrent que Platon est ici ironique, on tentera de montrer que Platon est ici tout à fait sérieux et *fonde* ici un régime analytique propre aux sciences expérimentales). Le problème toutefois demeure le même, c'est d'une part de présupposer que la question est la première forme que prend la philosophie (ce qui lui donne une forme dialectique et l'enracine dans le *thaumazein*), et d'autre part, c'est faire usage d'une compréhension déterminative du *ti.* Deleuze montrait comment la méthode nietzschéenne impliquait de comprendre le problème de la vérité en partant finalement d'une esthétique agonale des volontés de puissances, impliquant finalement une symptomatologie ou une clinique des engendrements : qui veut la vérité, comment, à quelle fin, etc. Il semble que, parallèlement, James transforme lui aussi non seulement la forme mais le mode de la genèse philosophique, en comprenant le quelque chose *en tant que tel* et plus comme signe ou monstrateur du plus essentiel ou plus exactement encore du *constituant ultime.* La question n'est dès lors plus d'indexer des quelque-chose sur leur constituant, c'est au contraire de rendre compte de leur modalité d'existence en les inindexant de toute référence étrangère, et en les comprenant à partir du processus (modèle de la connaissance ambulatoire, problème du tissage de l'expérience).

[16] On reviendra plus avant sur ce problème du "Quelque-Chose", notamment dans la partie *Incarnation et incorporation*, ainsi que dans l'étude de la modalité. Mais il faut noter ici à quel point une pareille notion ne concerne pas seulement l'organisation interne d'une analytique ou d'une table des catégories, à quel point au contraire le genre suprême du "Quelque-Chose" tel qu'énoncé dans le stoïcisme, est tiré ou extrait de l'esthétique. N'est-ce pas ce que dit Godard quand, dans *Eloge de l'amour*, il rajoute à l'intérieur de celui-ci un "carton" à son titre film : "éloge de l'amour / (de quelque chose)". Il faut entendre à la fois - éloge de quelque chose de l'amour, éloge de l'amour de quelque chose. C'est qu'en effet, la substantialité ou l'essentialité vivante de l'amour ne peut être saisie comme telle, mais seulement un "quelque chose" de l'amour, ou un fragment, qui est, en même temps, quelque chose d'autre chose – quelque chose de politique, de littéraire, d'historique, comme si l'on n'aimait

problème de genèse – qu'est-ce qui pousse non à penser, mais à commencer à penser quelque part et pas ailleurs ? Il semble précisément que la philosophie ne culmine que lorsqu'elle est capable de commencer nulle-part (c'est-à-dire aussi dans une nulle-participation) en se libérant par là même d'une topologie a priori où l'on se libérerait de l'ici en partant d'un ailleurs, ou réciproquement[17]. La rumination philosophique, où la genèse n'est plus enraciné ni originée dans un moment ou un lieu fût-il métaphysique, ne prend-elle pas la forme d'une comptine entêtante, pour ainsi dire une forme d'innocence ou *d'innosens* qui ne se distingue plus d'une certaine forme de bêtise, non plus l'abêtissement, mais plutôt une bêtification consentie ? telle serait la comptine : l'incorporation, comment *ça*, *comment* ça ? Cela implique de placer la philosophie sous le signe de la diversité génétique, ou du mélange des genèses : ce n'est pas d'une ou de *la* genèse qu'il s'agit alors de rendre compte, mais bien de cette crase a priori des genèses philosophiques possibles[18]. C'est pourquoi, avant d'analyser le concept d'incorporation et d'en dresser la logique, nous devrons faire un long détour qui nous semble méthodologiquement nécessaire par le problème de l'esthétique auquel renvoie cette dernière : qu'est-ce qu'une esthétique ? Qu'est-ce que *l'*esthétique ? Ou mieux encore qu'est-ce que faire *de* l'esthétique au sens partitif du terme, comme on dirait non pas qu'on fait une philosophie ou qu'il y a la philosophie, mais bien qu'on fait *de la* philosophie comme on fait du pain ? Comment comprendre qu'il n'y a même que *de la* philosophie, que la partitivité est première, et qu'elle implique une logique de dé-limitation capable de rendre compte de l'émergence des multiplicités ou du

---

précisément jamais *en propre* mais toujours *à travers* ce qu'on croit aimer, à la façon dont le narrateur proustien découvre qu'il n'aime Albertine qu'à aimer *par* Albertine ou au travers d'elle, un "quelque chose" qu'elle seule lui permet de saisir, dont elle est la passeuse, la bande passante et le passage à la fois. C'est ce que Godard pressent quand il écrit dans le livre éponyme (*Eloge de l'amour*, P.O.L, 2001, p. 125) : "et puis, elle écrit / quelque chose / si on vous demandait / que c'était à vous / que vous aviez le choix / cinéma, théâtre, roman / ou opéra / vous choisiriez quoi / bon, alors on a un projet / et ça raconte quelque chose / de l'histoire / et ce quelque chose, c'est un des moments" On y voit que la question du traitement "formel" (quel *genre* adopter pour saisir le genre suprême, le quelque chose) est dictée par la nature du quelque chose à saisir : un moment. De sorte que l'histoire elle-même ne peut être saisie comme Histoire, mais seulement comme fragment ou pur moment du Quelque Chose localement incorporé (on verra plus loin que cette question engage à la fois la fragmentarité et le montage). Et de la même manière, le quelque chose n'est jamais auprès de lui-même : "je pense à quelque chose / quand je pense / à quelque chose / en fait / je pense à autre chose / on ne peut penser à quelque chose / que si on pense / à autre chose"

[17] C'est ce qu'on verra en commentant un poème de Kerouac relatif à ce Nulle-Part du commencement, qui nous semble constituer une véritable bifurcation intervenant au tout premier moment de la phénoménologie de l'esprit.

[18] De la même manière, la détermination de la philosophie comme question n'implique-t-elle pas son nouage originaire avec l'histoire, n'implique-t-elle pas d'univociser l'histoire de la philosophie comme déploiement d'une seule question ? C'est ce que Beaufret pointe chez Heidegger (op.cit., p. 41), quand il parle de "retrouver, d'un bout à l'autre de la philosophie, la permanence secrète d'une question initiale, celle qui ne devint question qu'avec les Grecs pour le demeure au-delà d'eux et jusqu'à nous".

monisme ? Il nous faudra d'abord en passer par l'analyse du problème de la genèse et de la génésiologie, pour rendre compte de l'analyse du problème de l'incorporation[19].

Le concept d'incorporation – son émergence dans l'histoire de la philosophie

Si c'est au XIXe siècle (plus spécifiquement dans sa seconde moitié) que le concept l'incorporation se dessine très nettement et apparaît dans les œuvres philosophiques, c'est tout d'abord que le problème se pose à différents niveaux : d'une part, "l'invention" de la biologie au tout début du siècle met en crise le statut substantiel du corps (c'est en 1802 que le terme biologie est inventé dans différents pays). On va découvrir, dans le corps, une logique de la *bios* qui va rompre relativement avec le modèle analytique de classification et de comparaison statique pensé comme grammaire du vivant[20]. On peut alors comprendre ainsi, de manière

---

[19] Nous voudrions de manière liminaire faire saillir un point de méthode quant à la rédaction du présent travail : pour que l'esthétique fonctionne au sens strict comme un *sustema* bien défini selon son sens initiale de texture, d'entrelacement de tissu qui est aussi bien le tissu de la terre, il faudrait que les développements ne se fassent plus *linéairement* d'une part, *unilatéralement* d'autre part, et *temporellement* enfin, comme c'est le cas dans la déduction dialectique. Si l'enjeu est de passer de la déduction dialectique ou de la *thesis* analytique de l'esthétique à son engendrement esthétiquement opéré, il faudrait en droit que chaque développement constitue un fragment situé au conflux de plusieurs bifurcations situées *en amont et en aval de lui ou plutôt tout autour, nulle part et n'importe où dans la texture en question.* Il faudrait en droit que chaque développement soit un fragment bifurquant vers plusieurs autres qui lui sont congruents sans lui être adjacents, et qu'il soit lui-même bifurcation étoilée de plusieurs autres fragments – de sorte qu'*il n'y a plus d'introduction, que la genèse peut et doit en droit se faire nulle-part n'importe où.* Il faudrait alors écrire un livre de philosophie sur le modèle du "livre dont vous êtes le héros" qui permet à la fin de chaque partie d'exposer, mais cette fois-ci sans plus les référer à la linéarité de la fiction, les bifurcations possibles en renvoyant à d'autres développements ultérieurs. Ce serait le livre dont la terre même est l'héroïne, *sustema* au sens strict où chaque fragment est à la fois pièce dépareillée du patchwork, et lui-même patchwork dépareillant en tant que tel. Le meilleur moyen d'opérer serait encore de rapporter chaque début et fin de développement dé-limité dans le *sustema* (à la fois délimité et illimité) l'ensemble des autres fragments et développements avec lesquels il fonctionne. Ce ne serait plus un réseau relationnel ou une axiomatique, mais bien un *sustema* non plus structuré selon le schème déductif du temps, mais en rapport de réversion direct avec sa systèse, de sorte qu'il serait continuum *géomorphe* plutôt qu'anthropomorphe, ou même que cosmomorphe. C'est ce que nous ne ferons pas ici, en tentant de maintenir un ordre déductif et analytique devant servir la clarté de l'exposition. Mais c'est ce qu'appelle en droit et nécessairement le pareil ici entrepris : non plus un modèle d'exposition, mais une syntagmatique systématique.

[20] Cf. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 173 : "Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, en effet, la vie n'existe pas. Mais seulement des êtres vivants. Ceux-ci forment une, ou plutôt plusieurs classes dans la série de toutes les choses du monde : et si on peut parler de la vie, c'est seulement comme d'un caractère – au sens taxinomique du mot – dans l'universelle distribution des êtres." Voir aussi p. 175 sq. : "à la même époque, la vie prend son autonomie par rapport aux concepts de la classification. Elle échappe à ce rapport critique qui, au XVIIIe siècle, était constitutif du savoir de la nature. Elle échappe, ce qui veut dire deux choses : la vie devient objet de la connaissance parmi les autres, et à ce titre elle relève déjà de toute critique en général ; mais elle résiste aussi à cette juridiction critique, qu'elle reprend à son compte, et qu'elle reporte, en son propre nom, sur toute connaissance possible. Si bien que tout au long du XIXe siècle, de Kant à Dilthey et à Bergson, *les pensées critiques et les philosophies de la vie se trouveront dans une position de reprise et de contestation réciproque*." (nous soulignons). Sur la naissance de la biologie, voir également F. Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, 1970, p. 100 sq., ainsi que p. 196 sqq., sur la révolution de la biologie au milieu du XIXe siècle, induite par l'apparition de la biochimie et de la génétique. Voir enfin ibid., p. 325, sur le rapport entre la biologie qui traite la vie à travers le double crible de l'organicisation et de l'évolution (coordination interne statique, ordre extérieur et temporalisé de co-ajustement des espèces par rapport au milieu), et la biologie moléculaire qui saisit la vie au double crible des molécules chimiques et des

seulement indicielle et liminaire, le surgissement du concept d'incorporation : c'est l'organisme qui implique une biologie, qui se déploiera comme diachronie dans la théorie darwinienne de l'évolution par sélection immanente des caractères permettant une plus grande *fitness en fonction* de l'environnement du vivant. Mais l'on découvre alors une sorte de zoologie plus profonde que la biologie dont la philosophie va s'efforcer de rendre compte, une vie du corps qui n'est plus la *bios*, mais la *zoê.* Que signifie cette distinction ? La différence de la *bios* et de la *zoê* est consistante pour les Grecs. On peut dire comme Agamben[21] que la *zoê* est la vie nue, en tant que vie commune à tous les vivants, non pas pré-politique mais cosmopolitique. C'est la vie de la nature comme *physis* qui est commune aux humains et aux vivants non-humains, *mais aussi aux dieux* : c'est la vie conçue comme continuité cosmomorphique. La *bios* est un type de vie particulier, qu'on appellera la *vie ordrée*. Pour les Grecs en effet, la *bios* est la vie de la cité, mais plus encore la vie spécifique d'une classe de citoyens ou de praticiens. Platon distingue ainsi, avec les trois chevaux du char présenté dans le *Phèdre*, la *bios apolaustikos* ou la vie de volupté des *épithumia*, la *bios pratikos* qui deviendra la *vita activa*, la *bios théoretikos* du logos comme vie contemplative ou *vita contemplativa* (ce sera la même distinction avec la tripartition de l'âme dans *La République*). Ce sont ces trois types de vie qu'Aristote reprend dans *Ethique à Nicomaque* avec des variations terminologiques, bien que la question ne change fondamentalement pas : la *bios politikos* est bien la vie du *thumos* comme ardeur propre à la classe des gardiens[22]. Autrement dit, la *zoê* désigne la vie *comme Modalité* tandis que la vie comme *bios* désigne déjà *des modes constitués en types* : le problème d'une philosophie esthétique n'est pas de distinguer des modes de *bios*, mais bien de rapporter tout les modes bio-logiques de vie à la Zoologie ou plutôt à la Zoogonie du vivant. Il s'agit alors de débiologiser la vie même de l'homme, c'est-à-dire de rapporter le mode à la modalité. Car la *bios* spécifiée est un mode devenu modèle : Aristote défend évidemment la vie théorétique selon un argument comparatiste (seul le philosophe qui a connaissance des trois modes sait quel est le meilleur) mais le vrai problème est de *rezoologiser la vie.* Lorsque Nietzsche par exemple pointait le lien entre philosophie et biographie du philosophe, il fallait entendre *bios* comme *zoê* : c'est une zoographie, au sens où le graphie se dit des volontés de puissance, et pas de la *bios* du philosophe ; c'est ce que Nietzsche déploiera avec le concept de physiologie qui se rapporte aux volontés de puissance, et désigne la logique générique et transversale de cette *physis* particulière qui concerne la vie non-biologique. Ainsi, la biographie nietzschéenne veut justement dire que le philosophe n'est plus celui qui mène une vie théorétique, qui se caractérise par sa *bios*, mais par son éternel retour à la *zoê* comme vie générique. Cette vie n'est pas nue : c'est la vie comme modalité des modes bio-logiques. Le terme zoographie est lui inventé en 1750 mais ne se rapporte plus qu'à l'animal[23] : c'est un effet patent de l'épochè esthétique, et il n'est pas étonnant que ce soit le XVIIIe siècle qui éteigne le sens de cette différence *modale* entre *bios* et

---

système métaboliques cycliques et régulateurs des interactions chimiques. Voir sur ce point *Mille Plateaux*, Minuit, 1981, p. 77.

[21] Cf. G. Agamben, *Moyens sans fins*, Payot et Rivages, 2002, p. 13.

[22] Voir notamment sur cette tripartition *Ethique à Nicomaque*, 1177ab. On sait que même Arendt reprendra la distinction aristotélicienne de la *vita activa* et de la *vita contemplativa* en lui adjoignant la vie de l'œuvre.

[23] Cf. *La scène et la fabrique des corps*, Jean-Marie Pradier, Presses universitaires de Bordeaux, 2000, p. 68.

zoê en en faisant une différence de degré ayant trait à l'espèce (ou au genre) ou une différence de nature *métaphysique* indexée sur l'idée humaniste d'un propre de l'homme. Tout se passe comme si la distinction de la *bios* comme vie organique modalisée *puis* modélisée et de la *zoê* comme vie du corps ou Modalité, était scindée pour devenir d'une part vie animale, et d'autre part vie humaine entérinant par là une scission anthropomorphe non seulement formulée du point de vue des espèces (l'humain est la méta-espèce qui s'approprie, différencie, prolonge les autres dans la *tekhnê*) *mais du point de vue même du vivant pré-spécifique.* C'est la rupture du "cosmomorphisme" qui impliquait un plan de continuité, une communication pré-spécifique se situant d'emblée au niveau des vivants, non pas au sens toutefois où cette vie serait organique mais bien esthétique : comme chez Deleuze et Guattari avec le devenir-animal, la continuité interspecifique et à la fois pré-spécifique des vivants comme *modalisations particulières du vivre* ne s'établit pas sur la base d'une co-appartenance biologique au Même, mais sur un processus zoopraxique de différenciation qui permet de restaurer des partages, des voisinages entre humain et non-humain au niveau intensif des multiplicités non-formées. Il n'y a pas par exemple d'animalité préconstituée en l'homme saisi comme vivant, il n'y en a que lorsqu'il est saisi, notamment par l'évolutionnisme, comme vivant organique. C'est pourquoi dans le devenir-animal, l'animalité est le produit esthétique du devenir, et ne lui préexiste pas. On se *rend* animal et on se rend à une animalité qui n'était pas donnée en amont de ce rendu, qui ne préexistait pas à sa construction, mais qui pourtant la rendait paradoxalement possible. L'animal ne désigne plus une vie formée, mais un processus vivant, une modalisation particulière de la *zôe* qui nous arrache aux déterminations molaires de l'Humain. C'est bien la distinction entre plan organique biologique, et plan esthétique zoologique ou zoosophique, entre plan d'organisation du vivant déjà modélisé organiquement et stratifié, et plan de consistance qui est pure modalité de la vie pré-organique, *zoê* ou vie esthétique. De sorte que ce ne sera plus qu'*au sein* de ces acceptions différenciés que sera retrouvée une continuité entre humain et non-humain, chez Darwin très notamment, qui comprendra cette continuité biologiquement ou zoologiquement, une fois dit que la *bios* désigne la vie de l'organique, et que la *zoê* désigne alors la vie animale ; quand Nietzsche critique Darwin (citer), ce n'est pas seulement du point de vue du mauvais critère de sélection, c'est aussi quant à l'acception de la vie *démétabolisée et désesthésiée* qu'il implique : Darwin a intégralement saisi le processus de la vie sur le plan d'organisation comme biologie organique temporalisée ou zoologie de la vie animale, alors attribuée aussi à l'homme. C'est un faux cosmomorphisme, un cosmomorphisme organologique, qui ne saisit plus la vie comme processus *logique, esthétique et génétique* dont il faut rendre compte, mais comme procès *ratiologique (il n'est question que de ratio : individu/espèce, espèce/population, fitness/environnement) organique et statique en tant qu'il répète toujours la même différence à travers la série des rations relatifs à l'évolution.* Le véritable cosmomorphisme implique de retrouver l'acception esthétique de la vie *en amont* des relations rationnelles qui nous permettent de les saisir : c'est le plan de consistance des volontés de puissance.

On peut déceler une autre raison à l'émergence du concept d'incorporation dans la seconde moitié du XIXe siècle, relative au statut de la production. Le rapport de *peréquation* entre le producteur et la production qui avait cours dans l'économie politique, se voit troublé par l'introduction d'un nouveau critère : la plus-value, dont l'existence *a priori* au sein du cycle économique apparaît sans doute pour la première fois au premier plan de la production en ceci que la révolution industrielle permet d'en

systématiser et d'en sérier l'extraction : l'incorporation (ainsi chez Marx) va venir poser la question de la valeur par introduction d'un différentiel au sein de la production, qui passait précédemment pour un excédant. Marx va ainsi poser la question de l'incorporation à propos de la production du capital, en distinguant l'*Einverleibung* de la force de travail dans le matériau, et le *Verkörpern* ou *l'incarnation-matérialisation* du corps mort de la marchandise[24]. Ce qui engendre la plus-value, c'est *de la* (au partitif) force de travail vivante *einverleibt* dans le produit, dont la valeur est ensuite matérialisée – *verkörpert* – récorporée ou matériellement "corporalisée" comme marchandise, *même si le sens d'usage de verkörpern est d'abord incarner en allemand.* La plus-value *n'est pas* de la force de travail incorporée, elle est d'une autre nature : même si l'on a toujours affaire à la même *chose* (des filés), on n'a pas affaire au même quelque-chose selon qu'on le saisit sur le mode de l'*Einverleibung* comme in-corporation vivante d'un matériau inorganique (la laine), et selon qu'on le saisit comme incarnation, matérialisation et récorporation de la plus-value. C'est la différence modale entre valeur d'usage et valeur d'échange (il faut bien prendre en compte ce point que la différence marxiste est fondamentalement modale : valeur d'usage comme mode exprimant la modalité, valeur d'usage, comme mode démodalisateur, qui supprime toute variation vivante de modalité, de sorte que la différence modale entre valeur d'usage et d'échange est la modalité elle-même)[25]. Le passage de l'*Einverleibung* au *Verkörpern* est le passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange : c'est une différence modale quant à la valeur de la même chose, mais c'est une valeur modale entre la modalité du *Leib* et la démodalisation de la plus-value *verkörpert* ou incarnée. On va voir qu'il faut distinguer plusieurs dimensions : l'incorporation au niveau de la force de travail ou de la valeur d'usage ; la chose comme force de travail vivante incorporée et matériau indifférencié in-corporée (*einverleibt*) mais qui s'exprimera comme valeur d'échange indifférenciée et incarnée puis récorporée saisie du point de vue de la plus-value ; la plus-value elle-même comme chair indifférenciée de la production ; et les *organa* non-vivants de production ou ce qu'on nommera les "différentials". Il faut bien lier tous ces points au corps inorganique de la terre chez Marx : c'est directement au niveau du *Leib* et de l'*Einverleibung* que ce corps inorganique doit être retrouvé, par opposition aux *organa* sans corps de production capables de produire le même ratio différentiel que la force de travail (robot, système, jeu des valeurs dans la cotation), et à la pure chair a priori de la plus-value.

Tout le cycle du capital, la logique de la plus-valuation, est on le sait déterminé par l'introduction d'un différentiel dans la production : un "quelque chose" qui produit plus qu'il ne dépense, un ratio positif entre influx et flux sortant. Lyotard en a fait l'analyse relativement au capitalisme contemporain, en montrant que Marx repérait dans le capitalisme industriel une *première forme* de ratio différentiel dans la force de travail humaine, mais que le capitalisme du XXe siècle avait inventé d'autres ratios différentiels, étendu la structure de la plus-valuation au dehors de la sphère industrielle et du travail humain (c'est par exemple la gigantesque ratiopraxie de la bourse et de la spéculation, qui n'a plus besoin de la force de travail pour produire des

[24] Cf. *Le Capital* livre I, Gallimard Folio, 1968, p. 224 sur la dialectique *einverleiben/verkörpern.* Plus généralement, le terme est omniprésent dans le *Capital* (nous en ferons la recension dans la partie sur Marx).

[25] Nous étudierons plus loin, avec Derrida, le statut de la Chose chez Marx en rapport à la modalité.

différentiels entre investissement et bénéfice, puisque c'est le rapport cours/cote qui, dans un espace d'investissement général, va produire du différentiel en série)[26]. Et effectivement, Marx repérait, ne pouvait repérer qu'un type de différentiel étant donné le capitalisme industriel de son époque : c'était la force de travail, la force de travail seule qui déterminait le différentiel, qui permettait par suite la capture de la plus-value ou survaleur par le capitaliste, qui transférait le ratio positif entre force de travail dépensée et produit valorisé sur le temps de travail ; la positivité de la force de travail intégrée dans le cycle de production comme une "marchandise" introduisant un surplus dans le cycle, était rapportée au taux horaire du salaire, le ratio productif de la force de travail était rapporté au ratio temporel du salaire et de la production. Autrement dit, on rapportait l'élément infraindividuel et partitif de la force de travail, à l'individu du travailleur comme unité définie, et à son temps de travail comme divisé en unités définies (heure, salaire horaire). C'est toujours le même problème : il y a d'abord une production *vitale et vivante* qui n'est pas soumise à la structure du rapport ou du ratio, au paradigme relationniste des valeurs : il y a *de la* force de travail, comme flux partitif et vivant inquantifiable et non-numérique, qui va être *exprimée, sommée de s'exprimée et exprimée en se "sommatisant" selon des ratios impliquant des unités définies jouant les unes par rapport aux autres.* La force de travail ne sera plus saisie comme processus de métabolisation du vivant qui ne produit aucun "surplus", elle sera soumise à des rapports d'expression, et à l'expression du rapport : travail / heure, et le travail lui-même sera rapporté à des unités définies, matériau brut / produit formé, tandis que l'heure sera le rapport travail moyen / salaire moyen. Partout, le partitif vivant est rapporté à une ratiologie sans limite. C'est ce qu'est la valeur d'échange : conversion intégrale en rapports indifférenciés, en ratiologie performative inqualifiée. Le capital est relationniste (l'une des raisons de sa proximité avec la schizophrénie chez Deleuze et Guattari, c'est qu'il produit aussi un plan de pure multiplicité par relations, la grande différence étant que tout en passe par des *taux* et des moyennes, par des ratios – ou autrement dit, la différence intensive être sommée de s'exprimer, et s'exprimer sommativement comme ratio). C'est le premier aspect du capitalisme, de la plus-valuation : transformer ce qui n'est *ni productif ni improductif mais seulement métabolique et partitif* (*de la* force de travail, rapportée on le verra à *de la* puissance de vie propre au corps) à un espace ratiologique pur. Le premier plan, c'est celui de la valeur d'usage comme modalisation métabolique continue, le second, c'est l'espace de la valeur d'échange comme ratiologie démodalisée. Dès lors, la limite de Marx, dit Lyotard, c'est qu'il continue à loger la contradiction dans le rapport entre force et temps de travail, soit le rapport entre salaire et taux horaire. Le capitaliste lui dit deux choses. D'une part, on ne compte pas en temps de travail le ratio performatif de plus-valuation dont la force de travail n'est qu'un *type* possible, une instanciation particulière, et même paléologique dans le capitalisme industriel. On peut choisir n'importe quel référent pour exprimer le ratio performatif, pour le *faire s'exprimer* dans des rapports sociaux précis, temps et salaire, mais aussi cours et cote, et même effort et retombées, etc. C'est justement la désindexation de ce différentiel ratiologique, son extension à toute la sphère productive qui définit le capital contemporain. D'autre part, si la force de travail introduit un différentiel dans le cycle productif, elle vaut elle-même comme un différenti*a*l : c'est une puissance qui itère du différentiel, en elle est logée le secret de

[26] Cf. *Economie libidinale*, Minuit, 1974, p. 180 passim.

la différentialité des différentiels ratiologiques. Or, le *don* qu'elle prodigue et qui est à la base de l'échange, on le retrouve partout : dans le robot, dans le système, dans la spéculation, qui vont tous constituer des "différentials" structurels produisant des différentiels ratiologiques dans la production (c'est nous qui parlons ainsi, les termes ne sont pas de Lyotard). Autrement dit, la force de travail n'est qu'un type de différential particulier dans la production, de sorte que pour le capitaliste, il faut bien *déshumaniser l'origine du capital.* Mais le différential de la force de travail humaine ressortit lui-même à une dimension plus profonde : *à la vie du corps, au Leib. C'est le corps et le corps seul qui comme force de travail fournit le premier principe de différence, que la plus-value va sommer de s'exprimer comme ratio.* Le capitalisme est d'abord un vitalisme, un vitaliste arraisonneur de vie – vampire, parasite, comme le dit Marx. Mais l'essentiel selon nous est ailleurs. C'est que la force de travail n'est pas un différential comme les autres, n'est pas un *organon* comme le robot, le cours. C'est le *Leib.* Dans quoi s'origine la force de travail ? Quelle est la nature de la différence qu'elle introduit dans le cycle de production, et qu'arraisonne la plus-value a priori ? C'est à nouveau le problème de la vie : la force de travail introduit de la vie, avive ou fait-vivre, factitivement, des matériaux inertes en s'y incorporant (on voit ici que le caractère factitif de l'incorporation est nécessairement lié à la teneur partitive de la force de travail, et par-delà à la puissance de vie : c'est parce qu'il n'y a pas *la* ou *une* force de travail, qu'il n'y a pas de production, d'action ou de "faire" direct allant d'une unité-sujet à l'objet qu'elle engendre ; puisqu'il n'y a que *de la* force de travail, puisque le *Leib* lui-même est partitif, c'est un processus et pas un sujet, de sorte qu'il ne "fait" pas en propre, mais fait-vivre, fait-faire, fait-agir, et même fait-être – il fait-agir le producteur, il fait-être le produit). C'est ce que dit *Einverleibung* : incorporer, ou faire que la vie prend corps, insuffler la vie à l'inerte. La force de travail est le seul différential non-organique, comme le robot ou la cotation, en rapport direct avec la terre inorganique. D'où le problème du capitalisme comme société : il va traiter le différential du corps comme un différential organique, traiter organiquement le corps inorganique qui *traverse* le travailleur et ne s'y exhausse pas. Le capitalisme est un vitalisme. Le marxisme également, comme le dit bien Bégaudeau dans *Histoire de ta bêtise* : le communisme, c'est d'abord chercher à libérer cette subsomption du *Leib* et de sa métabolisation modale à l'espace de l'échange ratiologique, mais aussi la subsomption du *Leib* à l'organe d'une part (*organon* différential qui produit des différentiels dans la production), au corps récorporé ou matérialisé d'autre part (le produit vu comme corps mort ou valeur d'échange), et à la chair pure de la plus-value enfin.

On tentera de montrer plus avant que la structure du capitalisme, ce n'est pas que la plus-value s'initie du cycle de production, c'est qu'elle est paradoxalement *a priori* quant au cycle de production, et que *c'est elle qui l'initie.* Le capitalisme n'est pas le régime des plus-valuations ou des survalorisations productives par exploitation d'un différentiel préexistant dans le cycle (force de travail, cotation, ou bien dans le fordisme, le rapport producteur/consommateur), c'est le régime de production qui ne commence et ne s'engendre que d'un impératif a priori de plus-valuation, et même d'une structure vide de plus-valuation dont dépend toute la chaîne productive. C'est la chair vide, la chair statique du capital, la plus-value, qui ne va pas seulement concerner la production économique, mais la production sous toutes ses formes : production d'humanité, de société, d'intelligence, d'art, d'affects, d'images, etc. La plus-value *va devoir s'incarner non seulement sous forme de produits, de ratios productifs positifs, mais plus encore sous la forme de la production elle-même.*

Partout, la production sera rapportée à cette chair vide qui non seulement va enjoindre de faire proliférer les ratios performatifs dans le cycle productif, jusqu'au fond des sujets, mais qui plus encore sera à la fois le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de la production, qui va devenir *la définition, la teneur, et même la substance de la production.* Le capitalisme s'engendre d'abord lorsque la production devient production *de* plus-value abstraite qui n'a plus de rapport avec le produit : c'est alors que la valeur d'échange supplante la valeur d'usage, que la plus-value indifférenciée et vide se met à primer le produit, et que le fétichisme de la marchandise peut commencer. Mais surtout, le capitalisme s'engendre lorsque la production devient *plus-valuation* en tant que production, lorsque ses *modalités* (production économique, sociale, noétique, affective, libidinale) sont toutes rabattues sur une seule et même détermination vide – la plus-value, ou pur ratio performatif. Ce qui était métabolisation qui on le verra fonctionne par valuation de l'indifférent, va devenir plus-valuation intransitive et indifférenciante[27]. C'est le scandale du capitalisme : transformer la production et sa modalité intrinsèque en *substance unique, indifférenciée et indéterminée* – la plus-value. C'est transformer *l'essence même* de la production et par suite du producteur, pour en faire un procès de ratiologisation performative : produire, ce n'est même plus alors produire pour produire ou produire plus, c'est plus-valuer, survaloriser l'existant, l'indifférencié. Il faut bien comprendre alors que l'on coupe le producteur de son "être" même, en faisant de la production autre chose qu'elle-même : on ne produit plus pour produire, on produit pour plus-valuer, on ne produit plus en tant que producteur, on produit en tant que plus-valuateur. C'est pourquoi on caractérisera la plus-value comme chair a priori du capital, par opposition à la production qui implique toujours le corps, et qui repose comme le dit Marx sur l'*Einverleibung*. La production, c'est *einverleiben*, c'est donc incorporer au sens de faire-vivre quelque chose (la production n'est pas activité, mais factitive, ou factivité : faire-vivre, faire-être). La plus-value, c'est l'incarnable a priori, infiniment reproductible. C'est bien pourquoi Marx distingue l'*Einverleibung* de la force de travail *comme définition de la production* à savoir comme incorporation vivante d'une vie ou d'un "quelque chose" de vivant dans l'inerte (la laine, qui s'avive en devenant filés, et à laquelle on prête la vie du *Leib* producteur en l'y incorporant), du *Körper* comme corps mort de la marchandise. C'est bien le même produit, la même *chose*, seulement, dans le premier cas, on voit que le produit est valeur d'usage, qu'il est un incorporé et donc un avivé, un vivifié (*einver-leibt*, qu'il faut rapporter à *leben*) : on le perçoit sur le mode du corps, comme valeur d'usage rapportée à la *praxis* d'un corps et produite par la *praxis* d'un autre corps, donc on le perçoit sur le mode de la modalité. Le produit, c'est l'avivé l'incorporé et l'in-corporé : on a donné corps et prêté vie, en y insufflant sa force de travail, à un non-corps qui valait comme pure matière indifférenciée. Mais dans le second cas, on perçoit le même produit comme marchandise, soit comme valeur d'échange : on la perçoit sur le mode de la chair, ou sur le mode amodal de la plus-value, comme *item* indifférencié en soi. On ne voit plus une force de travail incorporée dans le produit et un matériau indifférencié in-corporé en produit, on voit l'incarnation locale de *la* plus-value, chair indifférenciée d'une production qui n'est plus productive *en son essence même*[28]. C'est pourquoi

[27] Nous renvoyons notamment aux analyses de la valuation dans le système stoïcien, dans la partie sur la modalité

[28] Voir Lyotard, op.cit., p. 147 sur la coupure du corps, ainsi que p. 159 sur le corps inorganique chez

l'incorporation va être fondamentale pour penser la production chez Marx, mais aussi la libération de celle-ci : l'incorporation ou l'*Einverleibung* est la métabolisation modale, un fragment de terre inorganique, soumis à l'expression charnelle de la chair et aux incarnations démodalisantes de la valeur d'échange. Penser le capitalisme implique donc d'en *remétaboliser* profondément la compréhension. C'est Marx, le premier, qui localise dans l'incorporation le principe vivant étouffé par le capitalisme, par différence d'avec l'incarnation matérielle se récorporant (*Verkörperung*), des *organa* sans corps, et de la chair vide de la plus-value[29].

On peut repérer une troisième raison à l'apparition de l'incorporation au XIXe siècle, qu'on décrira rapidement. C'est une raison politique. La politique du XIXe siècle en effet se posera de manière vivace la question du corps et de son ordre : orthopédie des corps comme l'a montré Foucault (le problème de la société disciplinaire étant précisément : comment incorporer les disciplines), mais tout autant et à l'inverse, incorporation des libertés chez des peuples assujettis. C'est aussi la naissance de la biopolitique qui va investir directement la vie non-organique des corps, devenir productrice et insufflatrice de vie plutôt que conformation des vies. Nous renvoyons sur ces diagnostics à l'œuvre de Foucault qui a magistralement dressé le problème de ce devenir-incorporation du pouvoir à partir du XIXe siècle, dans tous les domaines de la société.

On pourrait mentionner également le problème technique : avec la première révolution industrielle de la fin du XVIIIe siècle, de nouveaux rapports de sujétion entre la machine et le travailleur vont apparaître : la machine incorpore l'humain à son fonctionnement, et plus l'inverse, ce qui se traduit par une montée de la critique du mécanisme, et de la mécanisation de la société. Cela va produire un approfondissement de la scission âme-corps, une exacerbation des points de vue, entre mécanisme radical, et spiritualisme tout aussi radical en réaction à celui-ci. C'est le *corps même* qui au XIXe siècle est éprouvé comme totalement incorporé, fondu dans le mécanisme – d'où la réaction spiritualiste, en art et en philosophie, qui conduit à resserrer la pensée sur le seul *proprius* qui lui reste, âme, esprit, raison.

Mais si le concept apparaît comme tel au XIXe siècle, il semble que la question soit plus ancienne : c'est le stoïcisme qui pour la première fois développe une logique de l'incorporation générale même si celle-ci était latente chez Héraclite. Il s'agit de substituer à la logique aristotélicienne du corps, caractérisée par le substantialisme et tournant autour du jugement d'attribution, un modologie des processus d'incorporation. De sorte que le problème de l'incorporation se déploie selon deux grands axes : l'in-corporation comme procession du corps (comment un "quelque chose", un *ti*, fait-il corps), et l'incorporation comme métabolisation modale. On voit que l'émergence historique du concept d'incorporation, son expression au XIXe siècle, doit être distinguée de son effectivité latente du point de vue esthétique. De sorte qu'on ne concevra pas l'incorporation à partir de son émergence historique, mais de sa genèse transhistorique dans les philosophies se concevant elles-mêmes comme systèmes (et systèses) esthétiques.

Marx, notamment dans les *Grundrisse*.

[29] Ce serait *mutatis mutandis* la même chose pour le corporatisme : tout corporatisme devrait en fait s'appeler un récorporatisme.

Le corps comme transparaissant, l'incorporation diaphane : à la recherche du spectre du corps

Le problème de l'incorporation sera notamment thématisé par Derrida à travers la mise en question du *Dasein* heideggerien : comment l'esprit se fait-il corps ? Autrement dit dans le cas du *Dasein*, comment le *Dasein* s'incarne-t-il d'une part, s'incorpore-t-il d'autre part ? Comment comprendre ce rabattement de l'incorporation sur l'incarnation, voire sa subsomption à la chair ? Le régime de l'existentialité ne suppose-t-il pas *déjà* une spatialité a priori distincte de l'espace mesurable rencontré par le *Dasein* "dévalé" ? Derrida a fait, quant à Heidegger, une sorte d'enquête sur le corps manquant, spectral, qui hante l'incarnativisme heideggerien, dont le *Dasein*, comme l'a montré D. Franck, doit bien être a priori incarné là même où il est décorporalisé (et non décorporé). Nous allons suivre Derrida dans cette enquête, qui ne porte plus le meurtrier, mais le retour de l'assassiné, sur le retour du mort qui ne se résout pas à mourir – spectre du corps sans organe et sans chair, que ne parvient jamais à arraisonner complètement la philosophie, que les contempteurs du corps ne réussissent jamais à congédier pour de bon.
Derrida écrit "le spectre est une incorporation paradoxale, le devenir-corps, une certaine forme phénoménale et charnelle de l'esprit."[30] Il semble ici que Derrida mette sur le même plan le corps et la chair, l'incorporation et l'incarnation. Or, tout l'enjeu de son développement sera précisément de penser le problème de la spectralité comme celui "d'un corps propre sans chair"[31] et de questionner ainsi la valeur chez Marx comme problème du corps spectral. Cette stricte décorrélation du corps propre et de la chair est tournée contre la phénoménologie post-husserlienne, qui substitue à l'*Urthesis* de la Corrélation dans et par la conscience, le milieu corrélatif de la chair au niveau du vivant lui-même engagé dans un monde. En un sens, Derrida ne fait ici que poursuivre la déconstruction engagée quant à la phénoménologie dans *La voix et le phénomène* : Derrida y faisait valoir un effet de décollement ou de diffèrement originel de la conscience à sa *thesis*, une différance plus profonde que toute présence à soi attestée dans le milieu de réflexion immédiate de la voix ; il montrait qu'avant toute possibilité de cogito – ici cogito itéré non pas noétiquement mais sensiblement par le biais du "corps propre" et du "présent vivant" – il fallait faire valoir une esthétique pré-égologique de la différence : la différance n'est paradoxalement originaire qu'à être plus profonde que toute originarité située – elle est donc génétique de toute origine prétendant à l'aprioricité. Dans *La voix et le phénomène*, cette déconstruction était engagée dans le cadre de la phénoménologie husserlienne ; dans *Spectres de Marx*, il s'agit de porter cette déconstruction dans la phénoménologie post-husserlienne qui précisément "dissout" la corrélation et la conscience dans le milieu de la chair qui déborde l'ego et le fait originairement appartenir au monde. Le corps propre sans chair, ou la spectralité, est l'autre nom d'une différance insituable, qui corpore sans s'incarner : c'est l'effet d'un diffèrement répété (ainsi, le spectre de l'archive cinématographique, de l'enregistrement, du texte lui-même etc.). C'est bien le *Leib* en tant que tel qu'il s'agit de penser, sans plus le rapporter à nouveau à un cogito devenu pathos, ou *agito* de la chair : je *me* sens, dont je suis. On voit l'importance de cette disjonction ici introduite entre le corps et la chair, et le retournement de

[30] *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 25.
[31] Ibid., p. 27.

l'habituelle subsomption où le corps vaut comme reste du charnel. Cela engage notamment un problème de terminologie : le *Leib* allemand, est bien le corps en tant que vivant, décorrélé dès lors de toute matérialité (quoique *supporté* ou *étayé*_par celle-ci). On repérera donc, à partir de Derrida, plusieurs aspects essentiels à une esthésiologie du corps compris processuelement.

1) Derrida décrit donc ce corps spectral immatériel, non seulement inincarné, mais même décarné ou acarné tout court : "ce qui distingue le spectre ou le revenant de l'*esprit*, fût-ce de l'esprit au sens de fantôme en général, c'est une phénoménalité surnaturelle et paradoxale, sans doute, la visibilité furtive et insaisissable de l'invisible ou une invisibilité d'un X visible, cette *sensibilité insensible* dont parle *Le Capital*, nous y reviendrons, au sujet d'une certaine valeur d'échange : c'est aussi, sans doute, l'intangibilité tangible d'un corps propre sans chair, mais toujours de quelqu'*un* comme quelqu'*un d'autre*."[32] Ce bref extrait, qu'il faut comprendre par rapport au problème de l'in-corporation ou du devenir-corps cité plus haut, comporte plusieurs indications de grande importance. D'une part, Derrida rompt avec une dualité métaphysique qui a déterminé depuis Platon au moins le statut philosophique et esthétique du corps : *la matérialité comme unique détermination*. Que ce soit comme corps physique[33], comme corpus esthétique, ou comme corps vivant, on a déterminé celui-ci par son appartenance au régime de la matérialité par opposition à l'immatérialité formelle du noétique et du psychique. De sorte que le faux renversement du platonisme, son inversion seulement, consistera à penser le corps sur le mode de l'âme, comme forme, pathos, intelligence *noûs* sensible qui sera *par après* rapporté à l'organique comme à son incarnation. C'est le corps encore platonicien de la phénoménologie de la chair, qui pense l'organisme matériel du corps comme incarnation de ce corps, comme *Einverleibung* de ce *Leib* – de sorte que l'incorporation est annulée dans l'opération, supprimée par la chair. C'est ce que montrent les travaux de D. Franck sur Heidegger et Husserl : l'ego transcendantal comme le *Dasein* ressortissent d'abord à un *spatium* incarnatif, ce sont *des chairs sans corps* qui vont *en second s'incorporer* alors qu'ils sont *constitutivement des chairs sans corps, des incarnations sans corps.* C'est la régression existentiale ou transcendantale qui permet ainsi non de décorporer, mais de décorporaliser la corporéité, en renvoyant à un milieu d'incarnation sans corps, *Dasein*, ego transcendantal dont l'alter ego sera précisément présenté comme déhiscence de la chair, comme dyade de l'incarnation sur fond d'indifférenciation de cette chair en elle-même, assurant justement la communication a priori des ego. Or, le véritable renversement platonicien porte sur un autre point : l'acception *statique* du corps, dont sa matérialité n'est qu'un aspect. Ce point est contre-intuitif : Platon ne

---

[32] Ibid., p. 27. On va voir, et Derrida le sait, que le terme de "corps propre" est ici employé polémiquement, en ceci qu'il a été précisément confondu avec la chair pour traduire *Leib*. Selon la logique même de la spectralité comme diffèrement perpétuel de soi à soi, non fixation des présences, dissémination ou étoilement continu du présent vivant, il ne saurait y avoir de corps *propre* ou *en* propre, mais comme le dit Derrida, un corps propre qui n'est propre qu'à être autre, impropre en tant que corps. Par-delà la décorrélation interne à la phénoménologie, il faut surtout lire ici la décorrélation du corps en tant que tel et de la chair en soi, c'est-à-dire également *la disjonction de l'esthétique comme logique du corporer et de la mouture métaphysique de la présence et de la présentation, qui ne commence à penser qu'à partir d'une parousia, d'un présent présenté qui constitue un sujet, ou une origine statique ayant fonction de sujet.*

[33] Même si la matière se détermine pour la physique contemporaine comme une *charge* ou ne se laisse plus déduire que par *saturation* d'un système diagrammatique particulaire : cf. Guattari, *La révolution moléculaire*, Les prairies ordinaires, 2012, p. 412, 453.

fait-il pas justement du corps ce qui est soumis au devenir et à la finitude ? Mais c'est qu'il faut distinguer : le corps en tant que corporéité, chez Platon, est une stase comme matière de l'homme. Que le corps constitué procède et devienne ne fait pas problème, car ce n'est *pas le corps qui devient mais la matérialité du corps.* Le corps en tant que corps n'est pas défini comme un processus, mais comme la stase matérielle qui limite a priori une âme. C'est un état : l'état de l'âme plongée dans l'élément fini de la matière, incarnée et réincarnée dans ce monde. C'est bien la chair ou ce qui en tient lieu, soit l'élément intermédiaire qui va permettre de comprendre *l'union* du corps comme réceptacle matériel et de l'âme, qui va récupérer la processualité, mais ce sera une processualité cyclique et homogène, homologique et statiquement répétitive : cycle des résurrections, des incarnations et réincarnations selon la Justice cosmique, le Jugement de l'Ordre en tant qu'Ordre. Le corps sera partout rabattu sur la chair, ou un tiers-terme faisant fonctionnellement office de chair pour expliquer la présence de l'incarnable (le Beau) dans l'incarné (le corps) comme par exemple chez Ficin dans son commentaire du *Banquet*,[34] ou comme la participation chez Platon, qui a précisément permis de conjoindre ces deux dimensions du dualisme : la chair est à la fois ce qui se matérialise de l'esprit, et à la fois ce qui se spiritualise hors du corps, en s'en ek-stasiant. Le dualisme du corps et de l'âme a toujours comporté deux termes plus un *milieu*, parfois réifié comme troisième terme entitaire, parfois immatérialisé à son tour en devenant pur milieu de corrélation de l'âme et du corps (tout l'enjeu du christianisme est précisément de montrer que la chair doit être pensée *sur le mode* du spirituel, que l'in-corporation de la chair en était la trahison de nature. Le problème du péché est un problème modal plutôt que moral : doit-on penser et vivre la chair sur le mode du corps ou sur le mode de l'âme ?) De sorte qu'on pose mal le problème de l'âme et du corps ou de la coupure entre matérialité et immatérialité (aujourd'hui reposé par les sciences cognitives) sans voir que ces deux termes sont toujours *précédés en droit par un paradoxal tiers-terme a priori* qui constitue le milieu de corrélativité qui permet de les conjoindre (c'est aussi le problème l'union quasi-substantielle des substances chez Descartes, soit la substance de l'union même du corps et de l'esprit). Il faut partir de ce qu'on appellera ce *tiers-milieu a priori* pour comprendre la corrélation des deux. Derrida a donc tout à fait raison d'opérer ici une décorrélation radicale de la chair et du corps : on ne sort pas du dualisme de l'âme et du corps sans voir que ce dernier présuppose toujours un milieu de compénétration des deux qui produit des effets bien concrets (ainsi le problème posé par la Réforme de la transsubstantiation ou de la consubstantiation du corps et de l'esprit-âme du Christ dans l'hostie, sur lequel nous reviendrons). Le paradoxe dès lors, c'est bien que Derrida ici attribue au corps ce que l'on associait précisément à l'âme, d'où l'intérêt fondamental qu'il y a à partir du troisième terme (le spectral, échappant aux cycle de la présentation vivante et directe permettant les cogitos de différents types).

2) La deuxième indication laissée par Derrida a trait au régime d'existence de ce corps décarné : la "phénoménalité surnaturelle et paradoxale" du corps pris dans sa spectralité même n'est précisément plus la phénoménalité phénoménologique qui a pour présupposé d'être une phénoménalité *incarnée*. Comme l'a montré D. Franck aussi bien pour Husserl que pour Heidegger, le *Dasein* tout comme l'ego transcendantal husserlien sont nécessairement incarnés et spatialisés selon un régime de spatialité pré-extensif, quoiqu'ils n'aient précisément pas encore de corps (c'est

[34] Belles Lettres, 2002.

justement la déhiscence de ce milieu monotonal de la chair qui produit ainsi chez Husserl, tel que le relit D. Franck, la genèse de l'altérité) : c'est la situation renversée par rapport au problème du spectre pointé par Derrida, qui montre précisément ici que ce qui était a priori chez Husserl et Heidegger (la chair sans corps de l'ego transcendantal ou du *Dasein*) est en fait le produit d'une retombée : Husserl et Heidegger opèrent une régression du corps propre à la chair, de l'ego empirique à l'ego transcendantal, du *Dasein* inauthentique au *Dasein* authentique questionnant son authenticité existentiale, et procèdent ainsi, sur un mode typiquement platonicien (et métaphysique dans le cas de Heidegger) par anagogie logique vers un milieu suprasensible. Cette régression vers un *domaine d'a priori suprasensible* (la question de l'être, le transcendantal, l'eidétique) a au moins un présupposé : *l'assimilation de l'a priori et du génétique* d'une part, et d'autre part l'idée que le premier terme philosophique se découvre au terme d'une *logique de présentation prise à rebours* (c'est ce qu'on peut appeler le schème kathartique : découvrir le noyau d'essentialité derrière les manifestations)[35]. Ce présupposé à deux faces se traduit concrètement par la procédure de la question également analysée par Derrida : la question, couplée au *constat* d'un problème, consiste à retrouver l'ordre réel de présentation du réel, et, par régression kathartique, à présenter l'a priori par là devenu le plus génétique. Cette phénoménalité paradoxale et surnaturelle implique dès lors une logique transphénoménale ou diaphainologique (diaphane) qui se situe à un autre niveau d'analyse : c'est une transversalité esthétique, une logique du corps processuel tel qu'il s'incarne et désincarne de fait (comment un spectre s'incarne-t-il : c'est entre autres, le problème de la lecture même en tant que possibilité), mais qui pose surtout la question suivante : comment comprendre que le corps en tant que corps est en droit acarné, échappe à l'alternative même de l'incarnation et de la désincarnation ? On ne dira pas que le corps est toujours disjoint de la chair : tout le problème, qu'on traitera notamment à travers le problème du schématisme, est de comprendre comment la chair s'incorpore comme milieu au point d'envahir le corps même, et de se le subsumer. On voit que le domaine dégagé ici, qui n'est autre que le domaine de l'esthétique – chez Derrida, la plan et le jeu de la différance comme inadéquation perpétuelle de soi à soi, dissémination a priori de la forme même du Soi, empêchement de la présence et échappée a priori hors de l'ambivalence présence-absence ; ce plan esthétique implique une analyse antéphénoménale *mais qui plus encore ne génère pas de niveau préphénoménal* (le transcendantal, l'existential...) *en partant de la phénoménalité constituée.* Lorsque Derrida fait vaciller le système de la *présentation* en mettant en cause la dialectique entre apparition et disparition, présence et absence, en montrant que les deux sont toujours inséparables, il fait aussi valoir que cette logique esthétique implique une logique de la transparition, ou littéralement, du diaphane (le diaphane, c'est justement le spectral) : cela engage une nouvelle compréhension du phénomène, différente de la compréhension heideggerienne notamment : il ne s'agit plus de *l'apophaino* épiphanique qui se "dédouble" non entre l'apparu et l'apparaître mais entre l'apparu étant et l'être de l'apparaître se voile comme être épiphanique[36], mais du *diaphainesthai* comme

[35] C'est ce problème de la présentation, introduit par Badiou au début de *L'être et l'événement*, qui permet effectivement de comprendre depuis un autre point de vue le rapport de l'être et du sens.

[36] Cf. *Être et temps*, Gallimard, 1986, §7 C., p. 63 : "La phénoménologie est la manière d'accéder à et de déterminer logiquement ce que l'ontologie a pour thème. *L'ontologie n'est possible que comme*

transparition. Que veut-on dire par là ? Non pas qu'il y aurait quelque-chose "derrière" les phénomènes comme le dit Heidegger, qui ne distingue pas entre le phénomène et l'infra-phénoménal, mais entre le phénomène comme étant et sa facticité comme être. Mais on veut dire par là que tout phénomène manifesté est parcouru, traversé, par un processus anté-phénoménal qui est *transversal* au phénomène et ne peut être rabattu sur lui : il le *déborde sans le dépasser.* L'esthésiologie de l'incorporation implique une "diaphainologie", une logique du diaphane, comme ce qui traverse en immanence le phénomène : le processus. On verra, dans la partie sur *Littéralité et vérité*, que cela engage une logique des impressions qui traversent les phénomènes sans s'y résoudre ni s'y rabattre.

3) La troisième indication a trait à la teneur non substantielle de ce corps sans chair : comment se *soutient-il* à la fois dans l'être et le non-être, sans être, sans non-être non plus ? Comment est-il plutôt tributaire d'un désêtre non pas au sens où, depuis l'être, il s'en exilerait, mais au sens où il démet les modélisations du rapport entre être et non-être (opposition "substantielle", composition dans le langage à travers la négation, néantisation sartrienne...) ? Derrida le dit en toutes lettres : sensibilité insensible. Le paradoxe de ce corps sans chair, c'est que plus il est immatériel (phénoménalement insensible), plus il est esthétiquement sensible. C'est le paradoxe du spectre : *le corps est spectral, il est diaphane, diaphainologique plutôt que phénoménal*. De sorte que doivent être opérées deux décorrélations : décorrélation du corporel et du matériel, et décorrélation du matériel et du sensible. Le corps ne se détermine plus, pris au ras de

---

phénoménologie. Ce qu'a en vu en tant que ce qui se montre le concept phénoménologique de phénomène, c'est l'être de l'étant, son sens, ses modifications et ses dérivés.. Et ici il ne s'agit pas de n'importe quel se-montrer, encore moins de quelque chose comme ap-paraître [*Erscheinen*]. L'être de l'étant ne peut absolument pas être quelque chose « derrière » quoi se tient encore autre chose « qui n'ap-paraît [*erscheint*] pas ». « Derrière » les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre mais ce qui deviendra phénomène peut parfaitement être en retrait. Et c'est justement parce que les phénomènes *ne* sont d'abord et le plus souvent *pas* donnés que la phénoménologie répond à un besoin. Le concept d'être-occulté est la contrepartie de celui de « phénomène »." L'être-occulté traduit la *Verdecktheit*, que Martineau traduit par l'être-recouvert. Voir également p. 65 : "Être et structure d'être se trouvent par-delà chaque étant et chaque possible détermination étante d'un étant. *L'être est le transcendens pur et simple.* La transcendance de l'être du Dasein a ceci d'insigne qu'il y a en elle la possibilité et la nécessité de l'*individuation* la plus radicale. Toute détection de l'être en tant que *transcendens* est connaissance *transcendantale*. *La vérité phénoménologique (ouvertude* [*Erschlossenheit*] *de l'être) est veritas transcendentalis.*"

sa teneur (la spectralité désincarnée), que comme un continuum sensible particularisé : on dira qu'il constitue une idiocrase ou crase (*krasis*) singulière de *Sensibilis.* Et l'on verra que pour penser cette sensibilité, c'est-à-dire la teneur du corps en tant que tel, il faudra parler d'esthèses et d'esthèmes. La conséquence est importante quant à la phénoménologie : *il n'y a pas d'essentialité sensible ni de "présence" du sensible.* Le passage de la phénoménologie husserlienne centrée sur la corrélation noético-noématique et axée sur le jeu de conscience egologique (subsomption de l'ego empirique à l'ego transcendantal opérateur de noèses), à une phénoménologie charnelle remplaçant la corrélation a priori par un *milieu* corrélationiste de co-appartenance a priori du vivant et du monde (l'homme subsumé cette fois au *vivant* qu'il représente, comme on le voit très bien chez R. Barbaras), a aussi impliqué une modification de fond quant au statut des essentialités : l'essence se sensibilise et se dénoétise. C'est pourquoi toute cette phénoménologie de la chair partira du *pathos* perceptif et sensible, d'un cogito perceptif pré-réflexif : non plus le sujet conscient qui se réfléchit en conscience, mais la chair qui s'éprouve elle-même comme incarnée. C'est ce qu'on voit notamment en art quand, baignant plus ou moins dans une phénoménologie de la chair, on conçoit l'œuvre d'art comme évocation de la présence sensible ou comme recherche de l'essence sensible du manifesté. Cela est typiquement lisible dans la poétique d'Y. Bonnefoy et en particulier dans sa défiance affirmée envers le concept supposé "enfermer" l'essence sensible dans le carcan d'une représentation mentale – le concept étant ici strictement rabattu sur et confondu avec la catégorie comme cadre statique ou forme générale se répétant à l'identique dans son hypostase matérielle[37]. Le jeu métaphysique que Derrida repérait chez Husserl, la

---

[37] C'est ce que Bonnefoy défend dans ses préfaces aux œuvres de Mallarmé, *Igitur, Divagations, Un coup de dés*, mais aussi *Vers de circonstance*, où il plaque littéralement sa poétique sur la pensée mallarméenne, de sorte que Mallarmé, déjà, n'aurait eu qu'un projet pour sa poésie, le projet de Heidegger plus ou moins bien transposé à la poésie française : se déprendre du concept pour saisir la présence à nu par-delà le présent. Non seulement la pensée de Mallarmé nous semble bien loin d'un pareil spiritualisme poétique décalqué et adaptée de la conception heideggerienne de la poésie, mais plus encore, il apparaît que pareille poétique si profondément indexée sur la philosophie peut difficilement se remettre des analyses de Derrida. Sur les incompréhensions propre à la défiance de Bonnefoy quant au concept comme "écran" à la présence, cf. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 48 sq. et passim : "Je dirai seulement qu'Yves Bonnefoy a peut-être eu tort de suivre Hegel et en même temps de le fuir, comme à la dérobée. Parle-t-il du concept, c'est de la philosophie telle qu'elle se rassemble en Hegel qu'il parle, mais parle-t-il du concept comme de l'instrument par lequel la pensé a inventé de refuser et d'oublier la mort, il s'exprime alors d'une manière qui situe mal, je crois, son opposition." L'argumentation de Blanchot suivra deux lignes : d'une part, en montrant que l'immédiateté de la présence sensible ou ontologique tant recherchée par Bonnefoy est toujours médiatisée, de sorte qu'on croit saisir la présence, le sacré, l'ailleurs, quand on ne saisit qu'un *schème* de perception qui se préhende lui-même à vide, en l'absence de tout objet, s'absolutisant par là même comme teneur du sensible (p. 53 sq. : "L'immédiat exclut tout immédiat : cela veut dire que tout rapport direct, toute fusion mystique et tout contact sensible, de même qu'il s'exclut – renonce à son immédiateté –, chaque fois que, pour offrir l'accès, il doit se soumettre à la médiation d'un intermédiaire.") Ce premier argument porte génériquement sur ce qui saisit la présence, le corps, ou la chair du poète : on croit saisir l'immédiat, on ne saisit que des schèmes de sensation et de perception incorporé, on croit saisir la présence comme pureté dans une "fusion mystique" portée par la poésie, et l'on est en fait en train de saisir des *technèmes vivants*, schèmes comme modulateurs et matrices esthétiques. L'autre argument de Blanchot porte sur la teneur de la présence elle-même, qui, chez Bonnefoy, est présupposée comme chez Heidegger Recueillie et Rassemblée – ce que Bonnefoy appelle plutôt l'Un en se revendiquant de Plotin. Blanchot se fait derridéen (on sait les affinités de pensée distante des deux auteurs) : "dans l'impossibilité, l'immédiat est la présence à laquelle on ne peut être présent, mais d'où l'on ne peut s'écarter, ou encore ce qui échappe en ceci même qu'il n'y a pas à lui échapper, l'*insaisissable* dont *on*

présence à soi et le présent vivant qu'Heidegger critiquera précisément au point de départ de sa réflexion en révoquant la représentation métaphysique du temps comme *ousia*, appartient à ce système centré sur l'idée de présence présentée et de présent en présence qu'on appellera ici d'un mot la *métaphysique de la présentation*[38]. C'est "l'espace virtuel de la spectralité" qui vient précisément mettre en crise cet espace d'exclusion bi-univoque aux disjonctions tranchées. Le spectral est précisément cette *consistance diaphane* ou ce qu'on a nommé une *transparition* qui échappe à l'alternative rigide du présent et de l'absent, de l'apparu et du disparu, mais tout autant à leur dialectique infinie sur la présence de l'absent, l'absence de la présence ; c'est cette dialectique qui accouche notamment de la pensée du *deuil* (dont on déconstruira plus avant le concept) empêchant de penser la mort et la vie dans leur étrange mélange, mais également des pensées du Propre et de l'Impropre sophistiquées comme celle de Heidegger (le propre du *Dasein* est d'être ek-statiquement au loin de lui-même, il n'est présent à lui-même et surtout à son être qu'à être absent à sa présence comme étant). C'est bien cette spectralité diaphane échappant à la métaphysique de la présentation qui doit consister le "milieu" d'analyse du corps en sa processualité : *c'est parce que le corps consiste dans le processus croisé, modal, d'incorporation et de décorporation dont le corps donné n'est que le corps "récorporé", que le corps ne peut apparaître ni disparaître, mais seulement trans-paraître à travers la phénoménalité même.* C'est littéralement ce que Derrida disait : penser un corps sans

---

ne se dessaisit pas. Troisième trait : dans l'expérience de l'impossibilité, ce qui régit, ce n'est pas le recueillement immobile de l'unique, mais le renversement infini de la dispersion, mouvement non dialectique, où la contrariété est étrangère à l'opposition, à la conciliation, et où l'*autre* ne revient jamais au même : l'appellerons-nous le devenir, le secret du devenir ? Secret qui se sépare de tout secret et se donne comme l'écart de la différence." (ibid., p. 65). Ce n'est pas que la présence n'est pas une, c'est que la dissémination, la différance de la différence ou son écart, son espacement et son différement continué avec elle-même (Eternel Retour) implique qu'il n'y a même pas de présence comme facticité de l'étant : la facticité de l'étant n'est pas être-présence statique (*Wesen*, au second sens de l'être chez Heidegger), mais la dispersion a priori de la différence. La facticité elle-même n'est pas statique mais éclatée. Nous reviendrons sur tous ces points, mais nous voulons insister d'ores-et-déjà sur ceci : la diaphainologie du corps, son esthésiologie, n'implique ni une phénoménologie, ni une disjonction, dans le phénomène, entre le phénoménal et la facticité de ce phénomène comme être-présence. Cela implique que même la poésie de Mallarmé, tout comme l'art en général, permet d'avérer ce jeu esthétique du corps sans plus renvoyer à la stase de la présence, à son Recueil unifié et rassemblant tel qu'on le trouve chez Heidegger.

[38] Voir par exemple p. 33 dans *Spectres de Marx*, où Derrida associe cette métaphysique de la présentation qui tranche clairement entre réel et non-réel, être et non-être, présent et absent, avec la figure du *scholar* dérivé de la scholastique, procédant par dualisme. Il faudrait articuler cette remarque aux analyses de Bourdieu : en quoi la position institutionnelle ou la place investie dans le champ intellectuel implique-t-elle ce spiritualisme de la présence, cette ek-stase perpétuelle quant aux conditions matérielles de pensée, mais plus encore quant aux *événements* du penser ?

chair, c'est bien penser le *Leib avant* sa soumission au milieu de la chair, avant la subsomption de l'incorporation à l'incarnation qui renverse l'ordre des genèses, quand c'est la chair comme milieu qui on va le voir est elle-même incorporée. *Le spectral, c'est le corps*, c'est le corps compris comme corporal qu'on distinguera du corps compris comme corporel. Le spectral, c'est le corps, dans tous les sens du terme : spectre des processus, au sens où comme on le verra il est d'abord modal, plutôt qu'il n'a une nature, ou ne constitue un modèle.
De la même manière, Derrida cherche ici à repérer dans la logique du temps lui-même un disparate originaire, une disjonction a priori ("the time is out of joint", le temps est hors de ses gonds, selon la formule de Shakespeare également reprise par Deleuze) qui empêche la temporalité d'être pensée depuis et en terme de présent présenté[39]. C'est "la disjointure dans la présence même du présent" chez Heidegger. Si Derrida rejoue ici l'opposition de Husserl et de Heidegger quant à la pensée du temps, indexé chez Husserl sur le présent vivant à partir des rétentions et protensions, et ouvert dans son passage transitoire (*je-weilig*) depuis l'avenir mais appelé au Rassemblement ou au Recueillement dans la conjointure chez Heidegger, c'est pour dégager un troisième plan d'analyse, celui de la spectralité comme différance continue : on voit que Derrida prolonge ici strictement la ligne philosophique qu'il trace depuis ses premières œuvres, en faisant dépendre la temporalisation elle-même non plus d'une méditation sur l'être mais sur la différance en tant qu'antérieure à toute originarité de l'être. Comme chez Deleuze – quoiqu'en un sens très différent compte tenu de la nature archi-scripturaire de son esthétique – il s'agit de faire valoir une "autonomie" du *Zwiespalt* ou de la différence ontologique en tant précisément qu'elle instaure la possibilité d'une ontologie plutôt qu'elle ne se situe à l'articulation de l'être et de l'étant : la différence n'est plus au pli de l'être de l'étant, elle est "anté-ontologique". Autrement dit, la différance est antérieure à la différence ontologique. C'est pourquoi Derrida, après avoir critiqué la présentation phénoménologique chez Husserl, critique dans *Spectres de Marx* la présence heideggerienne comme *Wesen* et non plus comme *Sein* en tant qu'elle restaure finalement un englobant, un Recueil où le temps lui-même sera conjoint, unifié, et la différence intégrée dans son jeu même à l'élément du Même. Il s'agit donc, là encore, de faire saillir le spectre, de dégager l'hantologie d'avant l'ontologie : le spectre, c'est le corps même, processus qu'on ne cesse plus de rabattre sur une stase, un milieu, ou sur une facticité qui ne lui échoit pas : matière, chair, être ou présence, qui *tuent le spectre, mais dans le même temps rabattent le spectre des processus (au sens de spectre chromatique) sur un espace, un milieu, ou une dimension n'ayant plus qu'un seul niveau, que ne traverse plus la différence modale.* L'enjeu est donc de déconstruire cette paradoxale eidétique sensible (qui est aussi eidétique du sensible) en montrant que la question du corps traité esthétiquement implique que le sensible n'est pas tributaire d'une analyse en terme d'essence. *Il n'y a pas d'essence sensible, mais plus encore, il n'y a pas d'essence du Sensibilis.* Ce qui veut dire *qu'il n'y a pas d'essence du corps en tant que processus* : on ne cesse de soumettre le corps à des essences mais pour cette raison qu'on a d'abord nié le spectre, qu'on a rabattu sa perturbante et inquiétante errance sur des milieux statiques, matière, chair, être. On a la hantise du spectre – on le dénie, mais on dénie cette hantise même, pour qu'elle ne revienne pas hanter comme un spectre de spectre... C'est l'épochè de l'épochè de la problématique esthétique elle-même.

---

[39] Sur ce point, cf. ibid. p. 42 sqq. ou p. 52.

Faire revenir le corps, faire-retour au corps engage une pensée tragique. En quel sens ? La critique de la métaphysique de la présentation étaie chez Derrida le concept de justice et de tragique : la justice ne peut s'itérer – comme idée, exigence, révolte ou nécessité – qu'à excéder l'idée de conditionnalité propre à la présentation. *Il faut qu'elle soit spectrale, il faut que la justice prenne corps plutôt qu'elle ne s'incarne – mais prendre corps veut dire qu'on ne la stabilise plus, qu'elle doit hanter comme le corps hante la philosophie.* De la même manière, la définition du tragique donnée par Derrida semble entachée par des aspects propres au dramatisme : crime a priori, dette originaire, téléologie du rachat infini, métaphysique de l'absurdité etc. Or, c'est tout l'inverse : ce sont les éléments du dramatisme, des philosophies ou des arts du drame qui doivent être rapportés au tragique, et en quelque sorte dégonflés, *déconditionnés* : les aspects du dramatisme doivent être arrachés à la métaphysique de la pré-sentation, rapportés à la logique de la sentation et par là même remétabolisés[40]. On verra plus avant, même si Derrida le dit en quelque sorte à sa manière, que sortir de la métaphysique de la présentation, c'est aussi constituer une esthésiologie de la sentation, "sensibilité insensible", ou espace virtuel de la spectralité. On étudiera notamment cette disjonction dans la partie sur le relationnisme, au sujet du rapport Deleuze-Badiou.

4) La dernière indication a trait au parallèle avec la valeur d'échange chez Marx. Comme on le verra plus avant, Marx lui aussi théorise la valeur en utilisant une logique des incorporations (incorporer de la force de travail dans une matière non-formée) en distinguant très précisément l'*Einverleibung* de la force de travail dans le matériau, et le *Körper* comme corps mort de la marchandise. La valeur d'échange est bien corporelle en tant que telle quand bien même elle circule comme flux désincarné (une pure valeur nominale ou *faciale*) Ce qu'implique une pareille analyse, c'est une régression logique de l'économie politique à une esthétique des corps, qui forme une économie esthétique voire une *ergologie* esthétique. La production de la valeur d'une part, et la production des valeurs d'autre part, n'engage pas une économie analytique mais une esthésiologie des incorporations qui prend au moins deux grands aspects : d'une part, les incorporations productives en un sens général, qui ne sont pas seulement des incorporations de force de travail dans un matériau *formé par cette incorporation* (l'incorporation précédant donc ici l'information) mais l'incorporation

---

[40] Ibid., p. 46 : "Il n'y a de tragédie, il n'y a d'essence du tragique qu'à la condition de cette originarité, plus précisément de cette antériorité pré-originaire et proprement spectrale du crime. Du crime de l'autre, un forfait dont l'événement et la réalité, et la vérité, ne peuvent jamais *se présenter* en chair et en os, seulement se laisser présumer, reconstruire, fantasmer. On n'en continue pas moins, dès la naissance, de porter une responsabilité, ne serait-ce que pour avoir à réparer un mal au moment même où personne ne saurait l'avouer, sauf à se confesser *en confessant l'autre* comme si cela revenait au même. De même, dans *Exorde* : "Aucune justice – ne disons pas aucune loi et encore une fois nous ne parlons pas ici du droit – ne paraît possible ou pensable sans le principe de quelque *responsabilité*, au-delà de tout *présent vivant*, dans ce qui disjointe le présent vivant, devant les fantômes de ceux qui ne son pas encore nés ou qui sont déjà morts […] Elle doit donc excéder toute présence comme présence à soi. Du moins doit-elle ne la rendre possible, cette présence, que depuis le mouvement de quelque désajointement, disjonction ou disproportion : dans l'inadéquation à soi. […] Être juste : au-delà du présent vivant en général – et de son simple envers négatif. Moment spectral, un moment qui n'appartient plus au temps, si l'on entend sous ce nom l'enchaînement des présents modalisés (présent passé, présent actuel : « maintenant », présent futur). […] Cela ressemble à un axiome, plus précisément à un axiome au sujet de l'*axiomatique* même, à savoir de quelque évidence supposée indémontrable au sujet de ce qui a du prix, de la valeur, de la qualité (*axia*)."

en général de la valeur dans des matières informes ou des usages aformels. D'autre part, l'in-corporation des médiations de la valeur, soit la constitution de corps neutres servant d'étalons "spectraux" aux valorisations et aux évaluations. Car c'est bien, d'un bout à l'autre du processus capitaliste, de corps dont il s'agit, que ce soit sur un plan matériel ou sur le plan immatériel de l'échange et de la constitution de valeurs appuyée sur l'institution et la convention. "Il s'agit d'une désincarnation spectralisante. Apparition du corps sans corps de l'argent : non pas du corps sans vie ou du cadavre, mais d'une vie sans vie personnelle et sans propriété individuelle. Non pas sans identité (le fantôme est un « qui », ce n'est pas du simulacre en général, il a une espèce de corps, mais sans propriété, sans droit de propriété « réelle » ou « personnelle »)."[41]
On voit encore ici en quoi le problème de ce corps impropre (pré-approprié) implique tout le thème heideggerien du propre situé au plan de la constitution existentiale, comment donc ce système de "l'a-propriété" esthétique du corps implique une régression jusqu'à un plan d'esthétique pré-existentiale, mais comment également ce problème est en même temps celui de la propriété entendue cette fois non plus ontologiquement (ce qu'on est en propre), mais eikologiquement, du point de vue d'une logique de l'avoir (ce qu'on possède en propre) même si l'on pressent déjà que c'est précisément le point de vue eikologique qui va permettre de comprendre la constitution du point de vue ontologique lui-même et en rendre raison (comment le propre doit-il d'abord être approprié et incorporé pour devenir un constituant existential ressortissant d'une ontologie dite fondamentale, mais qui n'est précisément pas assez fondamentale pour être génétique).
Cette décorrélation du corporel et du matériel est une *corporalisation* des déterminations génériquement attribués à l'âme, qui n'est précisément pas une incorporation de l'âme mais même s'y oppose. Cette décorrélation s'impose non pas au nom d'un naturalisme essentialiste du corps (le corps en soi, rendu à sa détermination sauvage) mais est rendue nécessaire par l'incorporation réciproque et irréversible du corps présumé naturel et du milieu technique qui se produit *a priori* ou *d'emblée*, natalement, mais selon une naissance plus profonde que la naissance biologique. En un sens, Haraway pose la question du cyborg bien trop tard, c'est-à-dire *depuis le point de vue de la dissociation* entre le corps et la technique, du point de vue de la greffe synthétique des termes composant le dualisme : elle fait une synthèse a posteriori, quand il faut faire consister la contraction ou la synchrèse a priori de ces termes (synchrèse, terme attesté dans *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, est directement dérivé de syncrase, ou *sunkrasis*, crase commune, mélange et contraction commune). Et c'est pourquoi Haraway produit seulement une *figure synthétique* des oppositions, et pas une logique des compositions : il faut faire la logique a priori de la contraction et composition *modale* de ces termes que la conscience catégorielle distingue a posteriori par représentation, il faut faire consister la modologie de ce corps-mélange qui est *plus et moins* qu'un cyborg, au point de ne même plus pouvoir distinguer entre technique et nature, en pensant uniquement selon la littéralité des processus d'incorporation engagés. Il faut plutôt partir d'un plan de corporéité où la technique est a priori incorporée – et même un a priori incorporé. Pour le dire autrement, le problème princeps n'est pas l'incorporation de la technique dans le corps constitué (récorporé), c'est celui de l'in-corporation ou de la genèse du corps en tant qu'a priori technique (et non-technique, la distinction ne tenant plus dès lors). Cela

[41] Ibid., p. 75.

implique qu'on ne peut plus faire reposer la composition esthétique dans les limites rassurantes et représentales d'une figure, et même d'une figure de proue comme l'est le cyborg : faire une logique littérale des modalisations, plutôt qu'une présentation dialectique, figurale et synthétique de *deux* modes seulement, nature et culture. C'est ce qu'on verra à travers l'analyse du schématisme, qui implique de *métaboliser* la technique, de considérer les *organa* en général sans plus distinguer entre sphère du corps naturel et sphère extérieure des technèmes et techniques. Mais cette décorrélation du matériel et du corporel engage surtout un nouvel étagement des régimes euristiques : ce n'est plus du point de vue de l'hylémorphisme qu'on posera dès lors la question du corps, c'est au contraire la distinction forme/matière qui devra être réinterprétée depuis la question du corps. Il s'agira d'en retracer la genèse logique, d'en faire la génésiologie et pas seulement la généalogie.

Phénoménologie de la vie – esthésie

Ce problème se pose avec une acuité particulière aux phénoménologies de la vie qui semblent, par un geste heideggerien, saisir la vie depuis l'analogon vivant de l'existential qu'est le vital. Ce placage analogique, qu'on voit très nettement à l'œuvre chez Barbaras par exemple, nous semble essentiel. Il travaille déjà dans la pensée de Merleau-Ponty qui prend acte des critiques heideggeriennes quant à l'être de la corrélation intentionnelle husserlienne, dont Heidegger montre qu'elle ressortit à l'être-au-monde du *Dasein* tel qu'il précède la conscience, pour sur cette base rapporter la corrélation à un "vivre-le-monde" ou à une co-appartenance vitale analogue à l'être-au-monde existential. La corrélation devient *milieu* vital, la conscience comme corrélation est rapportée à un espace corrélatif plus originaire, celui du vivant incarné : elle devient coappartenance, pathos réflexif pré-subjectif. Le rapport noético-noématique devient celui du vécu (*erlebt*) et du vivre transitif (*er-leben*) dont la corrélation devient vie même, *Leben*. Mais c'est bien tout le problème : l'analogie avec l'existential heideggerien implique de décalquer dans la logique du vivant des structures propres à l'ontologie, et de canuler dans la vie un *milieu a priori de co-appartenance, statique et pacifié*, à partir duquel le vivant va saisir la vie par-devers le vivant qu'il est. De sorte que la vie comme *Leben* ne pourra être saisie qu'à travers le *Leib* compris comme chair statique, coappartenance *donnée et constituée* du vivant et du vécu (l'attitude naturelle chez Husserl, son *Urdoxa* devient *Urthesis* de la chair, incarnation a priori de la vie dans le vivant). *Le Leib va recouvrir la Leben, constituer l'interface de sa présentation au point qu'il en déterminera fatalement la teneur, qu'il va, comme écran de présentation, faire écran à ce qu'il présente.* C'est pourquoi Barbaras, comme on le verra, doit mobiliser le modèle de l'organisme déployé par Goldstein pour articuler le rapport de la vie et du vivant comme pure chaire : il faut le modèle intermédiaire comme présentation, comme il fallait, pour le premier Heidegger, la médiation du *Dasein* pour saisir l'être. Vie et vivant sont corrélées par la chair vivante : c'est parce que le corps devient modèle et interface, qu'il est rabattu sur la chair, devient un gigantesque milieu statique et lumineux de réflexion de la vie dans le vivant, du vivant dans la vie. C'est cette configuration que doit critiquer l'esthésiologie des incorporations qui doit au contraire faire valoir que le *Leib* est bien le corps vivant qui *incorpore* la chair (qui va à son tour se subsumer sa propre genèse), mais qu'il est surtout la stabilisation de l'*Ein-verleibung*.
Car faire la logique de la vie est par nécessité faire la genèse du corps lui-même tel que distingué de la matière, de la chair, de sa facticité statique, être ou présence.

Toutefois, ne présuppose-t-on pas déjà trop lorsque l'on s'imagine savoir non pas ce que peut, mais ce *qu'est* un corps ? Le problème générique qui se pose ici est celui de la *constitution* : comment saisir la vie comme processus en-deçà des constitutions vivantes ? Comment saisir la vie antéphénoménalement comme logique non pas inconstituée, mais aconstituée ?[42] Comment faire consister logiquement le diaphane ? Comme on va le voir plus loin, cela nécessite non pas une phénoménologie adossée à une méthode descriptive, mais une esthésiologie qui, par méthode, ne saurait être méthodique, et se vouerait plutôt à une tâche de trans-scription. Il semble en effet que la philosophie doive commencer par interroger moins sa tâche propre ou son *ergon*, que sa gageure. Et l'on dira qu'une pratique en générale se définit par sa gageure plutôt que par son *érgon*, du point de vue des faisabilités et des infaisabilités, plutôt que du point de vue du possible ou du réel. C'est que tout un pan de la philosophie, héritant ou bien d'Aristote pour son naturalisme, ou bien de Platon pour son eidétique, se conçoit comme une pratique de-scriptive, ayant la constativité comme milieu générique N'est-ce pas déjà concevoir la philosophie selon un schème propre à la science telle que définie par la pensée antique comme pensée descriptive visant à *purifier-purger* la phénoménalité pour en extraire la stase du nécessaire (la science comme opération kathartique qui cherche la stase dans l'être et la nécessité dans le temps), ou bien telle que définie par la pensée moderne soit comme traduction formelle soit comme formalisation a priori des potentialités phénoménales (la "mathématisation galiléenne" de la nature) ? Dans *La technique et le temps 3.*, B. Stiegler écrit : "L'opposition traditionnelle de la science et de la technique repose sur un *postulat ontologique* où la science décrit le réel dans sa stabilité, c'est-à-dire l'être, qui se dit aussi *phusis* puis *natura*. La science décrit la nature comme sol de stabilité du réel, ou comme identité idéale du réel : comme *essence*. A ce titre, son but est la *découverte* qui constitue un idéal de *constativité* pure. C'est-à-dire : de *pure description* du *réel.* Descartes définit cette essentielle descriptibilité comme *objectivité.*"[43] On ne sait plus dès lors si c'est l'ontologie qui hérite du schème scientifique, ou si c'est la science qui hérite du schème de l'ontologie. On voit ici plusieurs choses : d'une part l'alliance originaire de la descriptibilité intégrale postulée comme naturalité d'essence de la nature elle-même et constituant par la suite le mode opératoire de la philosophie, avec un mode de pensée fondamentalement *référentialiste* dont l'idée de réel semble être le dernier degré d'abstraction (le réel n'est pas le nom de la référence, c'est le nom *de la référentialité elle-même*). Que l'on se meuve dans un paradigme phénoménologique fût-il naturaliste (les descriptions d'Aristote) ou dans un paradigme eidologique, l'enjeu principal est bien de constater le fondamental, de con-stater le statique – c'est-à-dire faire stase commune dans la stase, qui serait aussi le nom *esthétique* de la vérité conçue adéquativement. On sait que constater vient du latin *cum-status*, que *status* est dérivé de *sto*, *stare*, appartenant à la même famille que le grec *istêmi* (se tenir, être debout) dérivant de l'indo-européen *steh* (être debout). Le terme stase est dérivé de *istêmi.* Le constat, c'est ainsi la synstase dans la stase nécessaire. D'emblée, on voit que cette descriptibilité foncière des

[42] Cela vaudrait tout autant pour les problèmes politiques du vitalisme logique : peut-on, à la manière d'Agamben, faire jouer une logique d'institution et de destitution sans poser tout autant le problème de la constitution et de l'aconstitué, en tant que ce dernier est tout aussi bien la processualité corporelle saisie ou trans-scrite dans sa littéralité ?

[43] *La technique et le temps 3.*, Galilée, 2001, p. 297.

essences ou de la physis, et par-delà de *l'être*, détermine la philosophie comme véridiction : la vérité, avant que d'être adéquative comme le pointe Heidegger, est déterminée comme relationniste, et avant que d'être relationniste, est conçue comme *constative ou symstatique*. Elle implique de déterminer le mode d'expression où la descriptibilité et la description seront le plus adéquate l'une à l'autre (d'où l'idée qu'on retrouve chez Badiou selon laquelle les mathématiques ne soient pas un simple mode de véridiction mais le mode d'expression de l'être comme stase inconsistante du multiple qui permet *d'expurger et de purifier le constat de tout point de vue et de toute perception – c'est-à-dire de désesthésier en même temps qu'on l'axiomatise*). On voit donc que le présupposé de la description ou du constat implique un nouage originaire et plus ou moins dévoilé entre l'ontologie, le réalisme (ou le méta-réalisme de l'eidétique) et la véridiction : l'être est la stase des stases – ce qui implique chez Heidegger de rompre la définition de l'être comme stase pour le verbaliser, en même temps qu'il lui faut redéfinir la vérité dans son concept même. C'est ce qu'on appellera le schème ou le modèle de la *constatution* qui articule plusieurs points. D'une part, c'est la recherche d'une Stase comme référent ultime c'est-à-dire comme Réel sur lequel tout vient *in fine* s'indexer : Stase du "Il y a", de l'être, de la sub-stance, Stase du procès dialectique lui-même qui, chez Hegel, statiquement le Même comme dialectique du Même et de l'Autre. A cette Stase fondamentale correspond un discours con-statif : la description va statiquement décrire la Stase pour la redonder dans la pensée – c'est une réversion statique de l'être et de la pensée. C'est la pensée même qui devient constat de la stase, co-stase dans la pensée de la stase dans l'être. Cette alliance de la Stase et du constat implique toujours une logique de la constitution : il y a une constitution qu'il faut mettre à jour, qu'elle soit transcendantale, existentiale, substantielle, eidétique, ontologique. C'est la constitution qui est une dérivée de la stase, qui va servir de fil directeur pour la mettre à jour : il va s'agir, comme chez Heidegger, de saisir la constitution en-soi de la Stase (la structure temporale de l'être comme *Temporalität*) à travers la constitution de son hypostase (la constitution temporelle du *Dasein* comme *Zeitlichkeit*). Enfin, la pensée de la constatution implique une logique du statutaire qui va constituer son axiologie : la valeur sera superposée au statut dans l'être selon la constitution[44].

Mais si la philosophie se définit comme Esthétique intégrale, son problème n'est plus alors de décrire (le phénomène) mais de trans-scrire (le processus) au sens où il n'y a plus de référent objectivable, plus exactement transitivable, que ce soit dans la forme de l'objet ou non. C'est par là qu'on ne peut même plus se référer à une logique réaliste, fût-elle spéculative : on quitte le paradigme réaliste sitôt que la pensée ne pense plus par référance, mais par immanence. Le réalisme ne s'oppose pas tant à l'irréalisme comme à son contraire qu'il ne s'oppose au processualisme comme à son refoulé : il implique de sans cesse indexer le processus à une stase, la Terre esthétique

[44] Fichte décrit particulièrement bien le nerf du concept de constitution : son premier trait, c'est opérer l'intégration de l'individu au Tout, son deuxième trait, c'est d'être un participateur, un opérateur de participation. Cela vaut tout autant pour la constitution au sens politique que pour la constitution au sens générique : "En recherchant la cause de la déchéance, on constatera que, dans toutes les constitutions en vigueur jusqu'à présent, la participation à l'ensemble était celle de la participation de l'individu comme tel, et les liens qui rattachaient celui-ci à celui-là, étaient tellement fragiles qu'ils se rompaient facilement, en supprimant toute participation à l'ensemble : ces liens n'étaient autres que la crainte et l'espoir que les intérêts de l'individu, dans la vie présente et dans la vie future, ne dépendent des destinées du Tout." *Discours à la nation allemande*, Aubier, 1981, p. 69.

à un sol depuis laquelle on pourra la saisir. On voit alors que ce n'est plus à un critère de véridicité que répond la philosophie, mais à un critère de littéralité. Stiegler oppose ainsi sur le mode austinien[45] le constativisme de la science classique et la nature performative de la technoscience moderne valant comme un symptôme : la détermination générique (par la philosophie postmoderne) du discours comme performatif ou performatif empêché, et plus largement la subsomption de tous les types d'activité au concept de performance, n'est-ce pas une manière de symptomatologiser cette crise du constat comme mode d'écriture philosophique ? Mais ne faut-il pas plutôt faire valoir une voie tierce entre le discours conçu sur un mode réaliste, référencialiste et véridictif comme description essentielle, et le discours conçu sur un mode relatif, agônique et créatif comme performativité sans critère extrinsèque à la sphère subjective et politique ?[46] C'est la voie de la littéralité ou du discours comme trans-scription esthétique de l'esthétique (avant d'être traduction linguistique du phénomène ou itération subjective d'un acte, c'est-à-dire avant de devenir re-transcription). C'est qu'en effet, c'est le régime même de l'écriture philosophique qui semble faire aujourd'hui question, entre philosophie véridictive cherchant sa spécificité *par rapport* à la science, et la philosophie littéralement acritériologique qui ne conçoit plus le discours que comme mode de performance en arguant s'il le faut d'un derridéisme mal compris. On va voir au contraire que la philosophie n'a jamais renoncé à ce qui la rend irremplaçable sans pour autant la constituer ni la définir : l'Esthétique, entendue en un sens non régional. Ou comme l'écrit D. Lapoujade à propos de Souriau : la philosophie n'est pas d'abord ontologie, la philosophie, c'est l'Esthétique, plutôt que l'esthétique n'est une partie ou une région de la philosophie. La question n'est plus dès lors référentialiste (quel référent, quel régime de référentialité, quel type de référence, c'est-à-dire quel réalisme) mais littérale : comment transcrire tel quel le tel-quel ? C'est-à-dire comment tenter d'emblée de *bifurquer avant* le dualisme pratique du réalisme et du performativisme sans pour autant dialectiser ce dualisme ? C'est la question du processualisme, ou l'esthétique conçue comme question de la genèse continuée. Cela implique aussi que la question fondamentale n'est plus d'ordre ontologique ou n'a plus rapport à l'être mais à la vie comme processualité non biologique. On verra ainsi plus avant que si le couple conceptuel de la stase et de la crase (dont le stoïcisme semble la logique même) apparaît fonctionnel esthétiquement, il faudra faire valoir un concept de syncrase (déjà présent dans la notion d'idiosyncrasie) qui contrairement au con-stat, met en avant les communautés corporelles sans plus impliquer de paradigme référentialiste, et demandant par conséquent de transformer le critère de la véridicité en critère de littéralité.

C'est que sur tous les points précédents, l'esthésiologie du corps implique de faire pièce à cette mouture elle-même ek-statique de la pensée qui s'indexe sur une Stase, un reste ou un réel a priori. On ne cherche plus la Stase comme référent ultime ou Réel comme index indépassable, mais la Crase, qui implique *qu'il n'y a plus de référent dernier sinon le processus dans sa variation continue ou sa métabolisation.* Il faudra ainsi opposer l'in-crase de l'esthétique à l'ek-stase du réalisme, l'approfondissement de la contraction et du mélange, à la sortie vers la stase

[45] Ibid., p. 298 et p. 318.

[46] Nous reviendrons longuement sur ce point dans la partie *Crase et genre* qui s'efforce de développer une théorie du langage directement rapporté à l'eshtésiologie des corps.

constituante, toujours en reste sur l'être et la pensée (on verra que le caractère statique de la crase passe *dans le mode* : la crase se déploie statiquement sans être statique, cette différenciation modale nous semblant être au cœur de l'Eternel Retour). De la même manière, on ne con-state plus la stase dans la description, mais on cherche à trans-scrire la processualité : ce n'est plus un problème de vérité, mais de littéralité. L'axiologie n'est plus une axiologie statutaire où la valeur est redondance de la *thesis* facticielle : elle devient une logique de l'activité (on le verra avec le stoïcisme, qui produit magistralement cette disjonction : il n'y a plus de valeur en soi, il n'y a que des usages de l'indifférent, les usages étant valuations continues). Enfin, cela implique de se défaire de la pensée de la constitution, de comprendre l'incorporation de la constitution elle-même, mais aussi le renversement par lequel la constitution incorporée se fait constitution du corps, et des incorporations nouvelles. Cela implique que l'on ne peut plus procéder selon le modèle suspension-constitution qui fait par exemple le nerf méthodologique de la phénoménologie pour laquelle la Stase réelle valant statutairement comme première facticité, est ce qui demeure dans la suspension épokhale, de sorte qu'il faudra la constater comme un Fait architectonique et constituant[47]. Ce sera le problème du débordement, plutôt que celui de la suspension : où trouver les points de débordement, *les pores* par lesquels le corps constitué se voit excédé, bousculé, ébranlé par son dehors ? Comment trouver *les* points de débordement *des* corrélations incorporées (et pas *le* point ultime et unique de dépassement de *la* corrélation comme chez Badiou et Meillassoux avec l'axiomatique et les mathématiques) par lesquels "quelque chose" de l'expérience pure ou de la métabolisation en tant que telle se donnera à sentir et à penser ? Trouver le point de débordement, c'est traquer les pores de l'incor-porer et du décor-porer, qui n'agissent plus comme des limites statiques, mais comme des dé-limitations dans les deux sens du terme, qui sont *elles-mêmes* fonction d'une métabolisation qui les déborde.

Incarnation et incorporation

Ce sont sans doute les stoïciens qui, les tout premiers, auront tenté de dresser une logique de la vie désindexée de tout régime d'appréhension, de tout milieu constituant (transcendantal, charnel, corrélationiste) mais également dépourvue aussi bien d'entités constituées, que de toute constitution entitaire des vivants. On dira ainsi non seulement que le stoïcisme est une philosophie d'immanence (même le divin est pneumatiquement corps parmi la corporéité) mais plus encore une philosophie qui ne dépend pas de ce qu'on nommera un dimensional (nous verrons plus avant quel sens donner à pareille notion). Faire une logique de la vie, c'est faire une esthétique des corps, une esthésiologie processuelle *et* systématique qui ne soient pas régie par la forme-sujet ou dans laquelle les corporéités ne sont pas *structurées* comme des sujets, mais c'est, tout autant, faire une esthétique anipséologique ; pour cette raison, il semble que les approches qui entendent l'incorporation, notamment nietzschéenne, comme fonction attribuée du corps en position de sujet – chez A. Juranville par exemple – ou qui comprennent l'incorporation par rapport au problème phénoménologique de la chair ou du corps propre (Barbara Stiegler) sont insuffisantes

[47] Cf. D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007, p. 56, sur la liaison intrinsèque de la suspension / épochè et de la constitution, ainsi que liaison du doute et de la constitution.

par-delà leur intérêt philosophique certain.
Cette logique de la vie n'est pas nommée comme telle par les stoïciens, même si elle semble bien être le problème séminal qui organise la tripartition canonique des *topoï* philosophiques qui composent les régimes littéralement *ascétiques* (*askesis* ou l'exercice stoïcien) de la philosophie : dialectique, éthique, physique. Si l'on dit souvent qu'il s'agit de régions, il faut bien plutôt poser qu'il s'agit de trois *modes* ascétiques du philosopher. C'est qu'en effet, on rappelle souvent l'unité pratique ou plutôt ascétique de ces trois domaines, en convoquant les images que les stoïciens même donnent de cette crase a priori des "domaines" ou niveaux d'analyse philosophique que nous avons pris l'habitude de séparer : le champ mais surtout l'œuf, où coquille, blanc et jaune représentent chacun l'un des trois *topoï*. Les stoïciens affirment par là que la distinction entre éthique, dialectique, physique, ne peut jamais devenir constituante : ce sont des différences modales et non pas de nature ou de degré, de sorte que chacun des trois *topoï* renvoie bien à une métabolisation esthétique dont ils sont les aspectualisations. Le système stoïcien affirme ainsi moins leur unité que leur crase a priori : faire système, c'est penser dans l'œuf, *ab ovo*, au sens où l'œuf est le pur corps sans organe et sans chair qui présente "à nu" le processus de métabolisation[48].
Toutefois, rend-on vraiment compte du problème qui rend nécessaire une telle tripartition domaniale, une telle triplicité ascétique ? Si la catégorie fondamentale du stoïcisme est le Quelque-Chose ou le *ti* qui permet précisément *de ne pas convoquer d'ontologie* ou de ne présupposer *aucune substance* ou fonction substantielle faisant le fondement de la philosophie, cette catégorie processuelle du *ti* répond elle-même à un problème génétique sans être fondamental : penser la vie sur le mode ascétique, à travers ses grandes déclinaisons modales – la vie comme nature (physique), la vie comme esprit (dialectique), la vie comme association (éthique), domaines qui s'opposent terme à terme à la vie *de* la nature, *de* l'esprit, *de* l'association ou de la société. On verra en effet que le *ti* stoïcien n'a pas *de facticité en propre* mais a pour facticité la modalité même des facticités propres aux corps, aux incorporels, et à ce qu'on nommera les incorporables. Il n'y a *pas de stase facticielle a priori* qui serait propre au "il y a" portant sur le Quelque Chose, qui vaut bien plutôt comme processus factitif composant différents modes de facticité : le Quelque Chose s'in-corporant comme corps, ou s'in-corporant comme incorporel, se fait-être ou se fait-subsister, de sorte que sa facticité en tant que Quelque-Chose n'est que ce processus de modalisation facticielle lui-même. Sa facticité, c'est sa factivité. On verra qu'il faut comprendre la fonction d'incorporation dans les deux sens du terme, à la fois comme in-corporation corporelle, et comme in-corporation incorporelle, le double sens de ce processus nous semblant fondamental dans le stoïcisme pour penser le *mélange effectif* des corps et des incorporels au sein de la dimension de l'incorporabilité dont on définira précisément la nature.
Le problème est donc le suivant : qu'est-ce qui rend raison de cette crase a priori des modes philosophiques, quel est le *ti* problématique qui assure cette entre-contraction des modes ? Est-il seulement la virtualité catégorielle ou la forme de la virtualité au fond des choses comme le dit Goldschmidt ? Ou s'agit-il plutôt d'un indéterminé, un déphasage, un *hétérologon* a priori qui n'a pas de forme en propre ni de statut, qui vaut

[48] Cf. notamment Deleuze, *L'île déserte*, Minuit, 2002, p. 123.

plutôt comme le *jouant, le joculaire*[49] ou l'en-jeu, qui "structure" et rend possible la métabolisation ? Dès le départ, les stoïciens répondent, par la *forme même* qu'ils donnent à la philosophie, à l'objection que Platon adresse à Héraclite : on ne peut penser le flux comme tel qu'à condition de l'indexer a priori sur une fixité dans l'être et dans le temps, à la fois forme et idée dont le flux sera dérivé, hypostase dégradée, copie dé-générée soumise au devenir. Pour les stoïciens, le problème sera bien plutôt d'expliquer l'incréation platonicienne des fixités indexatrices que sont les Formes mais par-delà celles-ci, de l'Ordre en tant qu'Ordre, absolument nécessaire et ne pouvant être autre qu'il est, dont les formes sont l'instanciation, pour ainsi dire la multiplicité hypostatique, essentielle, et figurale. Pour le stoïcisme, le problème est de réintroduire le problème de la genèse dans celui de l'a priori philosophique : si l'Eternel Retour stoïcien n'est pas et ne peut être lu seulement comme la reprise d'un mythème propre à l'Antiquité (M. Eliade) ni comme un processus physique (ce que tend à faire Hadot dans sa lecture, lorsqu'il dissocie notamment l'Eternel Retour stoïcien de celui qu'on trouve chez Nietzsche), si l'on ne peut pas plus assimiler ce Retour à la Grande Année platonicienne qui est l'attestation d'un cycle axiocentré et pas d'une circularité fragmentaire propre au processus, c'est que l'Eternel Retour, comme de juste, se modalise trois fois, dialectiquement, éthiquement, physiquement. C'est en fonction de ce jeu circulaire dans l'Eternel Retour, d'inspiration héraclitéenne et de nature polémologique, qu'il faut comprendre la logique des flux dans le Stoïcisme. On verra en quoi l'Eternel Retour constitue le jeu logique de l'activité des corps définie comme *tonos*, la structure astructurée de cette tension, tonalité, teneur en quoi les corps consistent en dernière instance. Mais on verra également que penser littéralement le flux implique justement de ne plus les penser à partir d'un "modèle" relationniste, comme multiplicité esthétique, mais sur le mode du partitif : *du* flux, *du* corps, ce qui impliquera donc une théorie modale des limites permettant de comprendre comment le partitif est différencié sans retomber dans la continuité indifférenciée du Même.

Ce sont les stoïciens qui les premiers l'affirment : ce n'est pas l'être qui dit les corps, puisque l'être ne se dit que des corps, et vaut seulement comme un mode de facticité particulier. Avant l'ontologie, il y a ce qui n'est ni une discipline ou une région philosophique à part entière (dialectique, physique, éthique), mais une logique où la réversion princeps n'est plus tant celle de l'être et de la pensée, que celle du *processus et du penser* : si l'être n'est pas premier, si l'être doit se *faire dire* des corps, la logique stoïcienne qui sous-tend et permet la dialectique elle-même sera une logique opérant au niveau des nouages entre processus et penser, c'est-à-dire au niveau du corps en rapport à la vie. L'actualité du stoïcisme est une étrange actualité antique : à l'opposition dramatisée du dépassement ou déconstruction de la métaphysique et de sa reconstitution, le stoïcisme substitue un tout autre problème : comment faire une diaphysique[50] des corps qui soit à la fois un matérialisme (du côté du principe passif), et à la fois un idéalisme (du côté du principe actif d'animation de la matière) sans jamais sortir de l'immanence des corps ? On sait en effet que le stoïcisme fait de la

---

[49] On distingue jeu ludique et jeu joculaire selon l'étymologie latine de "jeu", que nous adaptons au français par ce néologisme : *joculare*, plaisanter, badiner.

[50] Le stoïcisme ne cesse de penser transversalement, en pensant dia-logiquement et plus dya-logiquement comme Platon. Le lexique du système l'atteste : de la *diakosmesis* à la *dianoesis*, de la "transmondation" à la "dianoèse" ou réflexion, l'esthétique des corps implique de penser transversalement. Notons par ailleurs que *Dia* est en grec ancien l'accusatif de Zeus : le *dia* stoïcien est aussi bien la transversalité de Zeus, qui est le même que la Nature, le Pneuma, la Providence.

matière un *aspect* du corps défini génériquement par la crase concrète de ces deux principes, principe actif de la cause, principe passif de la matière, dont s'engendre la causalité immanente. De sorte que la matière est a priori in-corporée, qu'elle n'existe que comme principe régulateur. On verra ce que cela implique quant à la question du substrat du corps. Il reste que c'est bien la crase a priori de la matière passive et de l'activité pneumatique rationnelle, qui implique dès les départ que le stoïcisme est à la fois matérialisme et idéalisme, indistinctement : la crase de ces deux dimensions, c'est l'esthétique, c'est la logique du corps qui est précisément mélange et contraction de la matière dans le pneuma, de l'activité dans la passivité. Cela voudra dire qu'on ne peut plus penser non plus unilatéralement l'Activité comme fonction pure, mais en fonction de la passivité contractée en elle. C'est ce dont tentera de rendre raison la logique factitive qu'on mettra en place plus avant, en théorisant alors le déphasage constituant de l'activité, non pas faire unilatéral, mais faire-faire, faire-être, faire-avoir, etc.
Le modèle stoïcien d'incorporation était déjà une manière de s'opposer au modèle incarnativiste de Platon : ce n'est pas la transcendance qui s'incarne tandis que demeure irréductible en elle le principe anabasique qu'est l'âme qui peut toujours trouver son salut dans la dialectique en rejoignant l'ordre en tant qu'ordre dont elle est déjà une dégradation, ce sont les incorporels qui littéralement s'impriment sur les corps sans qu'il n'y ait d'instanciation verticale de la transcendance, sans qu'il n'y ait de séparation absolutisante ou de transcendement des incorporels par rapport au corps[51]. Au contraire, le stoïcisme ne cessera d'affirmer que les universaux ou les Formes platoniciennes sont des phantasmes au sens strict, c'est-à-dire des impressions sans impresseur, qui ne sont même pas comparables aux *phantasma* au sens strict, soit les entités fictives et les limites mathématiques comme le point ou la ligne : comme on le verra, les Idées platoniciennes sont révoquées par le stoïcisme en ce sens qu'elles n'ont ni existence, ni subsistance, ni consistance, puisqu'elles ne sont *pas engendrées* (et Platon lui-même les pose comme incréées, plus vieilles que le démiurge même). C'est le nerf de la critique stoïcienne : il y a une facticité des Idées, mais elles ne sont pas engendrées corporellement, seulement posées comme des phantasmes de l'esprit qui ne proviennent d'aucune *dianoesis*, seulement d'une *katharsis* opérées sur les choses, d'une fausse opération d'abstraction qui consiste uniquement en une *déqualification de l'étant*. A l'alternance des anabases et parabases platoniciennes régies par l'axe ontologique, les stoïciens opposent une parabase des corps, masques et marquages, qu'on retrouvera dans le dernier stoïcisme à travers la théorie du *prosopon*[52]. N'est-ce

---

[51] C'est sans doute Deleuze qui dans *Logique du sens* a le plus fortement insisté sur l'immanence radicale du stoïcisme, sur l'inséparation des incorporels et des corps. On verra toutefois que cette immanence doit être comprise plus profondément à partir du concept de *krasis* : ce concept qu'on traduit généralement par mélange sympathique et qu'on limite à la sphère corporelle, doit être élargi au sens où s'il y a crase, ce n'est pas d'abord des corps entre eux, mais *de la dimension du corps et de la dimension de l'incorporel.* Tout le système stoïcien repose en effet sur cette thèse que corps et incorporels forment une paradoxale *krasis* a priori, les corps s'in-corporant en incorporels, les incorporels s'in-corporant en corps. Si Deleuze caractérise généralement le rapport entre incorporels et corporels à partir du concept de doublure, il nous semble plutôt qu'il faut faire valoir une thèse stoïcienne impliquée par tout le système, même si elle n'est pas présentée en tant que telle : la *krasis*, le mélange contractif ou la crase, ne porte pas seulement sur les interactions de corps ou sur leur facticité a priori, mais porte sur le rapport même que les corps et les incorporels entretiennent. On défendra ainsi la thèse selon laquelle la crase est a priori crase des corps avec les incorporels, puis crase des corps entre eux, et des incorporels entre eux. Nous y reviendrons de manière plus précise.
[52] Cf. J.-B Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, PUF, 1996, p. 115 sqq. Cf. également Romeyer Dherbey. G.

pas la culmination d'une philosophie qui, d'un bout à l'autre, a tendu à concevoir le langage non selon le modèle du dialogue, mais selon une modologie des prosopopées qui n'articule même plus des discours humains, mais des évocations de "quelques-choses" corporels ressortissant à l'intégralité du plan de la Nature ?[53] Le *prosopon* est d'abord le masque, mais sous lequel ce n'est même pas le sujet, le soi, ni même l'humain qui se cache : seulement un pur processus corporel, une métabolisation singulièrement modalisée *au point* de se dé-limiter (idiocrase dans la crase) comme personne. La personne stoïcienne, ce n'est justement personne : masque pur, la personnalité n'étant justement que le rôle que la Providence nous intime de jouer. Le masque ne cache rien, il n'y a rien sous le masque, sinon un autre masque, ou *du* fragmentaire au partitif (le thème du masque redoublé qu'on trouve chez Nietzsche est déjà théorisé dans le stoïcisme avec la logique du *prosopon* : les textes stoïciens sont remplis de masques sans visage, qu'ils soient visage dessus ou dessous le masque. C'est encore un aspect de l'affinité philosophique très forte entre Nietzsche et les stoïciens, même si Nietzsche aura insisté pour s'en distinguer). Ce sont alors les trois modèles discursifs qu'on n'opposera ici que liminairement et sucinctement : tout d'abord le dyalogue dyalectique, qui derrière toute multiplicité réelle, comme le montre Blanchot, est déjà en train de dualiser pour unifier, de rabattre la multiplicité tensionnelle, polarisée, polémologique des paroles, sur une opposition à deux termes et deux énonciateurs qui va produire l'anabase ou la relève dialectique. La multiplicité devient dualité thétique, la polémologie est indexée sur une structure toujours bipolaire, de sorte que la tension qui traverse la multiplicité est elle-même unifiée, monifiée : une tension, deux pôles, dyalogos et dyalektein. Ensuite, le dialogisme, ou le "*dia*" est effectivement transversal, n'articule même plus des personnes comme sites d'énonciation, mais des traits infra-individuels, des fragments de discursivité, blocs de paroles impersonnels qui traversent les sujets. C'est l'entredire de Blanchot, c'est aussi le dialogisme de Bakhtine. Enfin, la prosopopée partitive du stoïcisme, qui est très proche du dialogisme, mais qui implique de ne même plus comprendre la transversalité des discours *en fonction* de *thesis* énonciatives distinguées : il n'y a plus qu'une nappe partitive de discursivité, *du* discours, *de la* parole, dans laquelle on viendra tracer momentanément des dé-limitations modales (nous le repréciserons à propos du continuum de corporéité dans le stoïcisme, où les limites sont nécessairement métastables, dé-limitations modales dans l'élément incorporel ; mais nous voulons déjà lier le problème du discours et le problème de la dé-limitation modale : ce sera le même rapport entre continuum de corporéité et dé-limitation modale, qu'entre continuum discursif et dé-limitation énonciative). Le premier modèle, platonicien et dialectique, reposait sur une logique du défini : *la* parole, *la thesis*, *le* parlant et *l'*idée ou *la* vérité comme définition du défini. Le second fonctionne sur le mode de l'indéfini : une parole, des paroles, multiplicité et

---

(dir.), Gourinat J.B. (éd) et alii., *Les Stoïciens*, Vrin, 2005, R. Goulet, *La méthode allégorique des stoïciens*, p. 93 sqq. Voir enfin M. Mauss, *Œuvres complètes T. II*, Minuit, 1969, p. 123 et p. 132.

[53] Cf. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. XXVI, p. 110 sqq., en particulier pp. 114-115 où Blanchot fait saillir ce qu'on appellera le *dyalogue* et son apparentement natal à la *dyalectique* qui dualisent la multiplicité des paroles ou "l'entredire".

différence. Le dernier cas n'est ni modèle du défini, ni mode indéfini, mais modalité partitive : *de la* parole, qui est déjà *de la* prosopopée qu'on ne peut même plus comprendre à partir d'une source constituée, soit comme personnification ainsi que le dit la tropologie qui sur ce point est *incapable* de saisir la différence esthétique. On voit déjà que s'articulent le partitif, et le factitif : il y a *de la* prosopopée, mais ce n'est plus un "parler" ou un "dire" comme dans les deux premiers cas, c'est un faire-dire, un faire-parler, derrière lesquels il n'y a aucun auteur, aucun ventriloque ou prosopopeur. Qu'est-ce qui fait-parler ? Quelque-chose, du quelque-chose et même pas *un*, ou *le* quelque-chose. C'est la prosopopée intégrale : il n'y a même plus de source d'énonciation préexistante, pas plus de *thesis* énonciative a priori circonscrite, seulement des dé-limitations modales de l'écheveau partitif de discursivité qui est le plan même de la modalité (dans les deux sens du terme dé-limiter). Ces dé-limitations sont modalement dégagées selon la tonalité, la tension, la teneur du fragment discursif engagé. *La discursivité n'est plus que fragmentarité*, flux et fragments sans *thesis*, ce qui implique qu'on ne comprend plus le discours à partir des *thesis*, ou par transversalité à celle-ci : on ne sait jamais qui parle, mais surtout *ce qui* parle. Ce sera le *lekton* incorporel comme expression d'une impression de corps, qui n'est ni humaine, ni subjective, ni personnelle, *pur fragment du continuum de corporéité qui devient expression incorporelle fragmentaire, sans auteur ni origine.* C'est le sens de la prosopopée : une esthésiologie des incorporations implique une linguistique esthétique, une *pragmatique* des prosopopées impersonnelles, des prosopopées fragmentaires de la corporéité.

L'incorporation n'a donc ici de valeur conceptuelle, ne vaut comme concept qu'à valoir en même temps comme *esthet*. Il s'agira d'emblée de distinguer la corporalité matérielle (Körper) que l'on confond avec l'organique, du corps comme processus sensible. Qu'est-ce qu'un corps *en* souvenirs, *en* affects, *en* avenir, comme on dirait *en* pierre, *en* grec, mais surtout *en* avance ? Il semble que le XIXème siècle soit parcouru par cette césure souterraine entre une acception biologique de la vie, et une acception esthésiologique de la vie. Faire une logique de l'incorporation, c'est construire un vitalisme en forme de pharmacologie fonctionnelle, le problème étant que la fonction d'incorporation ne se résume pas à une fonction d'extension ou d'"empuissantation" ou encore d'"encapacitation" (Stiegler) du vivant : le paradoxe, c'est que l'incorporation porte autant sur ce qui construit que sur ce qui déconstruit le corps – toute incorporation est en réversion d'une décorporation. C'était la logique qui présidait à l'éthique stoïcienne : sélectionner dans la représentation la puissance d'incorporation en rejetant le décorporateur en elle. Il faut noter ici que l'inséparabilité processuelle de l'incorporation et de la décorporation contrevient à ce que Bachelard nomme le "complexe d'Harpagon qui commande à la culture comme à toute besogne matérielle [et qui] nous fait croire que nous ne perdons rien de ce que nous absorbons"[54]. Mais plus profondément, c'est cette inséparabilité de l'incorporer et du décorporer qui introduit dans le processus générique d'in-corporation une hétérologie princeps et asymétrique : d'une part, on ne décorpore pas "comme" on incorpore. La décorporation n'est pas l'inverse d'une incorporation, mais un processus tout aussi positif : ainsi dans l'écriture, où l'on décorpore de l'incorporé au sens fort, en recréant des flux de vie avec des stases constituées qu'on dira récorporées. Mais plus encore, la décorporation et l'incorporation ne portent pas sur les mêmes termes ou contenus : on

[54] *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1949, p. 152.

incorpore un concept, mais on peut décorporer sous forme de poème, d'action, de percept ; qui plus est, il n'y a aucun rapport de compensation automatique entre ces deux aspects, comme si l'on incorporait toujours la même "quantité" que ce qu'on décorpore et réciproquement, selon un principe de "conservation" corporelle. C'est pourquoi le rapport de ces deux processus est foncièrement dissymétrique à tous points de vue. Que ce soit quant à la nature de l'incorporat et du décorporat, quant au degré d'incorporable ou de décorporable, ou encore quant au mode d'incorporation et de décorporation, chaque fois le rapport est hétérologique – mais le plus important reste l'hétérologie modale : on n'incorpore pas sur le même mode qu'on décorpore, cette différence étant elle-même variée en fonction de l'incorporable et de l'incorporat, du décorporable et du décorporat.

L'articulation de l'incorporation et de l'incarnation se doit d'être une réponse *généalogique* (on parlera plus loin, par précision et distinction à la fois, de génésiologie) au problème suivant, qui n'est autre que le problème qui fait le partage entre empirique et transcendantal : comment la fossilisation du vivant est-elle possible – comment la fossilisation du vivant est-elle la condition de la vivance du vivant ? Ou comment penser la *construction des constitutions* et des conditionnants a priori qui les remplissent (le transcendantal) ? Ce problème est, autrement dit, celui de la *constitution* : comment penser génétiquement la fossilisation du *leiben* en *Leib* et du *Leib* en *Körper* devenu à la fois support et refoulement du corps-processuel (*Leib*)[55] ? Comment penser la calcification, l'induration ou la cristallisation du processus qu'est le *leiben* en stase constituée qu'est le *Leib* (premier niveau d'analyse) et en état de chose qu'est le *Körper* (deuxième niveau d'analyse) ? Comment opérer cette régression jusqu'à la logique métabolique qui permet de comprendre comme le corps s'engendre et dé-génère ? L'enjeu est alors de partir d'un processus esthétique princeps (princeps par distinction d'avec originaire ou primaire) à la manière de Huizinga montrant comment l'institution sociale en général est un jeu calcifié, induré, fossilisé. Quelle est cette forme d'épochè esthétique princeps qui rend nécessaire de *réduire* le corps-processuel au corps-stase pour précisément le rendre pérenne et possible ? Si ce problème *fait* la nervure même du départage empirico-transcendantal, ce n'est pas au sens où il marquerait le passage de l'un à l'autre de ces domaines, mais bien plutôt au sens où c'est à partir de ce problème que se pose *ou non* la nécessité de dégager un conditionnement transcendantal de l'empirique. Si le *concret* est bien cet alliage irréductible d'empirique et de transcendantal qui plutôt qu'il ne forme un objet ou la relation même du sujet à l'objet détermine le réel *dans les conditions a priori de sa réalité*, il s'agit bien plutôt de questionner ici les conditions de possibilité du transcendantal même tel qu'il se formule non seulement comme concept mais comme milieu de la genèse : faire une genèse esthétique du corps implique de soustraire le génétique au transcendantal, de soumettre le transcendantal au génétique. C'est qu'en

[55] Il convient ici de dégager un problème de terminologie qu'on retrouve aussi bien chez D. Franck que chez Barbara Stiegler, où *Leib* est le plus souvent traduit par chair (mais aussi comme c'est le cas ici pour D. Franck, parfois traduit par corps), quand les termes *Einverleibung* ou *leiben* demeurent strictement référés au corps, comme incorporation ou "corporer". C'est qu'en effet, la distinction allemande du *Körper*, corps organique ou physique, et du *Leib* comme corps vivant (*leibhaftig* qui chez Husserl devient le célèbre "en chair et en os" qui décrit la présentation réelle) semble autoriser un glissement vers le thème de l'incarnation, là où l'allemand, pour ce même terme, parle ou bien de *Verkörperung*, ou bien d'*Inkarnation*, voire encore de *Fleishwerdung* (*das Fleisch* étant plus strictement la chair).

effet, le concept de transcendantal semble répondre au problème générique de la genèse conditionnée-conditionnante, et à celui de la constitution non-empirique de l'empirie : c'est le problème du concret. Comment se constitue la constitution même ? Si l'on veut rendre compte d'une logique des incorporations qui ne présuppose rien d'autre, et qui ne fait pas de ce concept un *explicans* universel ou une nouvelle substance, ne faut-il pas penser la constitution d'un milieu qui, incorporé, rend impossible les incorporations ou plutôt les soumet à des formes constituées de genèses ? Comment penser la concrescence du corps au point de poser que le transcendantal lui-même est incorporé ?[56] Le problème est bien de penser la différence de régime à l'origine de cette disjonction empirico-transcendantale, mais d'en rendre logiquement raison à partir d'une génétique immanente du corps. La consistance propre au transcendantal (et à l'ego qui s'y déploie ou non) est une consistance non-corporelle, mais charnelle : l'ego transcendantal est encore un *sentir* mais un sentir incorporel, ou plus exactement incorpor*a*l (on reviendra sur cette distinction essentielle). En régime transcendantal, c'est le corps qui est réductible, quand la chair est l'irréductible. D'où le problème commun à Husserl et Heidegger pointé par D. Franck : comment *redescendre vers le corps* une fois qu'on est parti d'une pure incarnation conçue comme *Urthesis* facticielle, ou bien une fois qu'on a régressé de l'incarné (*Dasein* dévalé, ego empirique) à l'incarnation même (*Dasein* authentique, ego transcendantal) ? C'est le problème de l'alter ego chez Husserl : comment redescendre du sommet moniste de la chair, comment échapper au solipsisme transcendantal ? Mais c'est aussi chez Heidegger le problème de la spatialité existentiale ou de l'espace "propre" au *Dasein* telle qu'il ne se confond pas avec l'espace extensif : comment comprendre la *dérivation* de la chair en corps, l'in-corporation de la chair ? Il nous semble que cette dérivation est un point d'achoppement pour les deux auteurs : ils ne peuvent que *poser*

---

[56] Cette généa-logie du transcendantal n'est pas un problème nouveau : on se souvient que Foucault, dans *Les mots et les choses*, opérait une temporalisation du transcendantal en fonction du problème des épistémès : pour le dire d'un mot, avec Foucault, ce n'est plus l'épochè qui est transcendantale, c'est le transcendantal qui est épokhal, c'est-à-dire qui à la fois fait l'époque et se constitue en savoir suspendu, plus exactement en régime de savoir et de visibilité. Autrement dit, chaque transcendantal constitue une *esthétique suspendue.* Il nous semble à cet égard que cette logique foucaldienne du transcendantal appelle comme son complément nécessaire une logique esthétique des constitutions transcendantales qui sont associées aux épistémès et dessinent *dans les corps* des corrélations schémiques, constituées et stabilisées, qui seront précisément les matrices de ces régimes de visibilité. Il nous semble qu'il faut justement comprendre *comment les corps incorporent les épistémès, comment les pensées ou "la" pensée d'une époque est un épistémè incorporé.* Cela implique comme on le verra de renverser totalement le rapport entre transcendantal et schématisme, de retracer la genèse du transcendantal comme stabilisation, naturalisation et enconstitution d'un système schémico-schématique incorporé de fait. Ou d'une autre manière, chez Deleuze, le transcendantal, dans *Différence et répétition* (et sur d'autres modes par la suite) désigne d'abord le champ génétique de la matière intensive pré-individuelle, différen*t*ié mais se différen*c*iant. La question qui nous intéresse ici est celle que pose en substance Q. Meillassoux, qui est en fait la question même du postkantisme : comment sortir du transcendantal et de la corrélation qu'il installe ? Mais surtout, *comment le faire sur un mode non-réaliste qui ne rejoue pas les options métaphysiques les plus anthropomorphes et même les plus logomorphes en recherchant toujours la voie unique (mathématique) vers l'en-soi ?* Comment d'une part pluraliser le problème, passer de la corrélation aux corrélations incorporées des schèmes, de *la* sortie (mathématique) vers *l'*en-soi moniste et univoque (fût-il univoque *comme* contingence absolue) – mais comment surtout le métaboliser, en cherchant *des* modes de débordements des corrélations incorporées qui n'impliqueront justement pas leur dépassement glorieux et définitif vers le grand Ailleurs de l'en-soi, mais des soustractions complexes, des excès momentanés, où se composent toujours *modalement* prégnance de la corrélation et débord de celle-ci ?

l'in-corporation du charnel, de la chair, sans comprendre logiquement la redescente. C'est un problème de catabase, comme Enée descendant aux Elysées, comme le philosophe de Platon s'en retournant à la caverne : comment redescendre des sommets philosophiques ? Nietzsche l'a bien fait valoir : la plus grande difficulté du philosophe, l'épreuve la plus haute pour la philosophie, ce n'est pas de monter et de progresser jusqu'à la constitution et sa stase, c'est de descendre et de régresser jusqu'au processus aconstitué (crase de la terre) pour cette raison que le sens commun lui-même ou une philosophie parmi d'autres *agissant comme le sens commun* nous a déjà fait monter en haut d'une montagne, nous a doté d'une perspective toute-faite à nos corps défendant. Zarathoustra doit commencer par descendre – mais la première descente, c'est déjà la n-ième redescente : Eternel Retour, mais Eternel Retour *à la terre*, plutôt que Retrouvailles Eternelles avec la constitution et sa stase, "il y a" séparé, espace de l'incarnation a priori. La philosophie consiste à redescendre jusqu'à la terre, quitter la perspective déjà construite (la caverne au sommet des montagnes, qui présente la perspective tout en *l'intériorisant dans la terre verticalisée*) pour retrouver le perspectivisme immanente de la terre, sa *hauteur plane et immanente.* Comment descendre ? Mais surtout, comment s'éviter de monter et de progresser toujours plus avant et plus haut jusqu'à la constitution statique de la facticité, pour régresser et descendre jusqu'à la terre de l'aconstitué – esthèse et genèse, là où la *génesis* doit s'écrire *gênesis* selon le radical de la terre, *gê* ? Heidegger dira bien dans *Temps et être* que l'espace théorisé dans *Être et temps* "ne tient pas", pour cette raison que l'écart, la distance présupposée entre espace cartésien étendu du *Dasein* dévalé et spatialité existentiale du *Dasein* incarné et incorpor*a*l, ne peut être logiquement comblée. On ne peut comprendre le passage, l'in-corporation de la chair, l'in-corporation de ce *Dasein* sans corps, sans main et désir (non pas asexué mais asexualisé comme le pointe bien Derrida dans *Geschlecht I* et *II*) : qu'est-ce qui en rendrait raison, quel processus en rend compte. D. Franck tentera de donner des solutions au problème, invoquera le rapport à l'être du *Dasein* de sorte que son corps serait déjà incarnation de l'être (avoir des oreilles pour se mettre à l'écoute), mais c'est fondamentalement la dérivation esthétique qui manque à cette relation ontologique, qui est aussi bien la différence ontologique elle-même. *On ne peut comprendre la dérivation qui nous mène d'un pan du pli à l'autre, de l'être à l'étant, autrement que comme relation de sens.* C'est pourquoi on retrouve un problème récurrent de cette philosophie du sens : occultant l'esthétique en se faisant tout entière cycle herméneutique répété, elle saisit la différence de l'être et du *Dasein* comme relation interprétative, mais elle ne permet pas de comprendre la dérivation in-corporative de l'être à l'étant. La relation herméneutique dans le pli, donc le primat de la *question* du sens, empêche de comprendre la dérivation esthétique, et étouffe le problème qu'est l'*efficience sensible et esthétique* du problématique. Le *Dasein* est coincé dès le départ dans l'espace incarnatif et existential du sans-corps, tandis que l'ego husserlien, en dépassant son empiricité par la réduction, se piège lui-même dans la chair transcendantale sans plus pouvoir redescendre, retrouver son corps. La réduction a tout saisi, au point qu'il n'y a plus de *conduction.* C'est pourquoi le problème de la déduction de l'alter ego transcendantal dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* n'implique pas seulement le problème du solipsisme transcendantal, mais celui de l'ipséisation moniste de l'esthétique. Si nous présentons rapidement et sans doute trop grossièrement cette structure ici, nous retenons l'idée d'un renversement nécessaire pour comprendre la coprésence logique de la chair et du corps : c'est le corps, qui incorpore la chair et les schèmes qui la peupleront, et non la chair, qui s'in-corpore.

C'est qu'on ne se dote alors jamais du *principe d'efficience* qui permet de comprendre cette in-corporation, cette dérivation de la chair de la facticité, au corps du facticiel : la relation de sens a *aussi* suspendu la dérivation de l'efficience. On ne peut comprendre comment la chair s'in-corpore : rien n'en rend raison esthétiquement, aucune logique génétique ou *gênétique* n'en rend compte. Mais on peut comprendre comment la chair s'incorpore, non plus la chair abstraite du transcendantal ou de l'existential qui est vide de toute détermination et vaut seulement comme *facticité première dans le monde* (je suis incarné comme pur étant, ou comme pure conscience, ego par-delà son corps empirique) : c'est la chair qui est peuplée de schèmes, qui coordonne les organes, produit effectivement *des* corrélations schémiques dans le corps. De sorte qu'on ne pourra plus comprendre la chair abstraitement comme *a priori* expurgée de tout contenu organologique, comme milieu homologique vide : il faudra comprendre *comment* la chair se peuple et se dépeuple de schèmes.
On distinguera donc plusieurs niveaux. Tout d'abord, le corps comme processus ou crase d'incorporation et de décorporation : c'est le *Leib* mais au sens où le *Leib* est moment métastable d'un *leiben*, vivre et corporer, vivre en corporant, à condition de dire que tout corporer est incorporation et décorporation en même temps, selon une différence modale. On distinguera ensuite la chair comme milieu schématique natalement ou a priori incorporé, qui va permettre de coordonner, de stabiliser, d'homologiser et d'homogénéiser les schèmes. Ce n'est plus le *Leib*, mais ce n'est pas encore la chair comme *Fleisch*, pure chair chrétienne. On sait que l'acception conceptuelle du corps, si elle semble passablement univoque en français, fait signe vers la philosophie allemande et les distinctions afférentes à cette dernière : *Leib*, *Körper*, et même *Korpus*, *Soma*. Le concept de *Leib* fut entendu comme "corps propre" ou même comme chair[57]. Il semble, d'une part, que le concept de *Leib* implique une compréhension non seulement an-identitaire, mais plus encore an-entitaire du corps : en un premier sens, le *Leib* décorrèle le corps de la matérialité physique, et dans le même temps, le décorrèle d'avec toute référence à un tout formé qui serait propre ou en propre. D'autre part, le *Leib* implique de comprendre le corps uniquement comme processualité et non plus comme une dimension ou un milieu (la chair) ou, a fortiori, comme une *stase* assignable qui pourrait se constituer peu ou prou comme matière à cogito (une sorte de cogito corporel qui semble hanter la phénoménologie du *Leib* devenu corps propre ou chair). Le terme *Leib* provient, par l'intermédiaire du moyen-haut allemand *līp*, et du haut-allemand ancien *līb*, du proto-gemanique *lība* qui signifie tout à la fois corps et vie (et qui est la racine de nombreux termes signifiant strictement la vie dans une multitude de langues dérivées). Le *Leib* est une *vivance* aconstituée plus encore qu'un vivant. On comprend alors pourquoi la phénoménologie a pu se saisir du *Leib* sur un mode charnel : en droit, le corps est toujours distinct, en tant que processus ou *leiben*, de la chair comme milieu qui homogénéise les facultés, les fonctions organologiques incorporées de ce corps. Mais de fait, corps et chair sont toujours mêlés, ou plutôt, le corps ne cesse en même temps de décorporer partiellement la chair, tout en la réincorporant d'une part, et en la récorporant d'autre part. C'est la chair, c'est l'incarnation dans le monde, qui permet

[57] Ainsi dans les travaux de Barbara Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*. Il semble très problématique, non seulement d'un point de vue terminologique, mais surtout d'un point de vue conceptuel, de traduire l'*Einverleibung* nietzschéenne par incorporation tout en traduisant *Leib* par chair – même si cette croisée de la phénoménologie et du nietzschéisme s'avère remarquablement fertile.

d'être efficient, organisé, organologisé : c'est elle qui conditionne le fonctionnement organique, qui coordonne comme milieu homogène les matrices et modulateurs corrélatifs des schèmes. De sorte que c'est seulement fragmentairement, dans des conditions esthétiques précises, sous le coup d'irruption d'expériences qui le débordent, que le corps se décarne : c'est le carnaval esthétique du corps, *carne levare*, lever la chair, enlever la chair, ce qui ne se fait que fragmentairement, par éclats et miroitements, par bribes et franges. Il est normal que les phénoménologues qui en restent à l'introspection du *présent présenté* découvrent la chair au bout de la réduction : c'est le milieu statique d'apperception et d'aprésentation par lequel en passe toute corrélation du corps avec une "extériorité". C'est, autrement dit, *le milieu même dans lequel s'effectue la réduction comme suspension des corrélations schémiques jusqu'à ce que ne reste plus que la corrélation charnelle elle-même comme milieu homologique qui permet de corréler tout schème à un contenu à la fois esthétique et analytique, intuitif et catégoriel.* La réduction se faisant dans le milieu de la chair, depuis le milieu schématique comme milieu d'apperception a priori conditionnant, c'est ce milieu même comme Corrélant qu'elle saisit à la fin comme dernière facticité, comme facticité irréductible. C'est ce que dit Husserl : la réduction s'arrête au milieu transcendantal, mais le transcendantal, c'est bien l'incarnation a priori d'un ego décorporalisé (on verra plus avant en quoi c'est la chair ou le schématisme incorporé à travers les schèmes qui engendre le transcendantal, plutôt que ce n'est le transcendantal, qui est natalement schématisé et peuplé de schèmes). C'est la chair, qui délimite le corps, qui pose une frontière métastable entre le corps et le mélange dont il est pourtant composant et membre : le moi, c'est le corps soumis à l'incarnation, se délimitant en se mettant à être la base d'autre chose que lui-même, à incarner autre chose que ce qu'il est. Pour saisir le corps en-deçà de la chair, il ne faut plus faire de la phénoménologie, mais de l'esthétique - diaphainologie. Le phénoménologue saisit la limite englobante du corps englobé – la chair comme moi incarné, première présence au monde, appartenance à celui-ci. Mais il ne régresse pas assez loin tant qu'il en reste au présenté, au pathos présent et présentement présenté de la chair s'aprésentant et s'apperçevant elle-même. Qu'est-ce que la chair ? Le milieu schématique qui, conditionnant la suspension et valant comme milieu corrélant, reste irréductiblement lorsqu'on a suspendu tous les schèmes qui constituent des corrélations entre corps organisé et "extérieur" du corps ainsi produit. La réduction phénoménologique porte en tant qu'empirique sur le contenu des schèmes (perceptions, pensées, affects), et en tant que transcendantale sur les schèmes eux-mêmes : ne reste plus que la *forme* de la corrélation, mais c'est parce qu'elle n'est que l'intégrale vide, abstraite, formelle, de toutes les corrélations schémiques, le milieu corrélant, l'interface corrélative vide et formelle dont les schèmes sont les transitivités comme corrélations matérielles. Qu'est-ce que cette corrélation vide ? C'est bien la chair comme co-appartenance, co-relation a priori au monde. Seulement, le phénoménologue ne parvient pas à la réduire, *il ne le peut méthodologiquement pas en droit*. Il faut que "quelque-chose" vienne la réduire pour lui, mais cette réduction-là révèle une conduction plus profonde du corps et du monde (on le verra avec l'imagination comme "puissance conductrice" et milieu conducteur à la fois). D'où l'impossibilité de la phénoménologie à se faire philosophie de la vie : le *leben*, elle le saisira à travers la chair comme milieu a priori, elle devra comprendre la *Leben* comme corrélat du *Leib* charnel préconstitué, *sans voir* que le *Leib* comme chair procède d'un *leiben*, un "corporer" ou un "métaboliser" processuel fait à la fois d'incorporation et de décorporation pré-charnelle. La phénoménologie n'arrive pas à distinguer dans le *Leib* ce qui ressortit à la chair

incorporée et en droit décorporable comme milieu d'homogénéisation statique qui permet l'organicisation du corps, et ce qui ressortit au *leiben* comme processus métabolique dont la chair provient comme incorporat. C'est la confusion de l'ordre des raisons et de l'ordre des genèses : régressant épokhalement jusqu'à l'irréductible, reste l'incarnation du moi, mais génétiquement, cette incarnation même est un incorporat qui nécessite de sortir de la phénoménologie, de déployer une logique tout aussi régressive, mais qui substitue à la suspension le débordement, et au critère du "reste" irréductible, statique et objectivable, celui de la *résistance* du processus qu'on ne peut saisir que modalement, comme série de "quelques-choses" modalisés. C'est la distinction la plus importante, le trouble inquestionné qui passe au centre du mot *Leib* : corps incarné, mais d'abord parce qu'il a incarné la chair, ne cesse souterrainement de la décorporer fragmentairement. Insistons-y : l'ordre temporalisable (et même *psychologique*) de la régression épokhale déforme et même renverse l'ordre des genèses pour cette raison que *ce qui* régresse (l'ego, ou même le vivant) est déjà constitué en amont, et ne peut guère régresser *en-deçà* de sa constitution, de sa facticité. Il ne pourra plus que progresser – et la régression jusqu'à la terre esthétique est manquée, refoulée, dès le départ suspendue, et suspendue dans sa suspension même. De sorte qu'il ne s'agit plus comme dans la phénoménologie d'une corrélation du vécu (*erlebt*) et du vivre transitif (*erleben*) qui permet de saisir la chair-*Leib* elle-même comme vie : avec l'ordre des raisons phénoménologique, on ne saisit pas la vie se faisant ou comme processus, on la saisit *pour* l'incarné, on la saisit *depuis le point de vue du milieu charnel qui l'homogénéise et la stabilise déjà. On saisit la vie pour le vivant incarné, sans plus voir l'incorporation de cette chair qui n'est natale qu'à avoir été posée a posteriori dans son aprioricité même.* L'enjeu de l'esthésiologie est plutôt de rapporter directement le *leiben* au *leben* en substituant à la différence corrélative des différenciations modales : le *leiben*, c'est la modalisation métabolique du *leben*, c'est l'in-corporation du vivre en un fragment de vivant particulier (même pas *un* ou *le* vivant mais *du* vivant se dé-limitant modalement selon son vivre). Le *leiben* est in-corporation ou métabolisation modale du *leben* en un premier sens ; il est donc ensuite, en tant que vie déjà in-corporée en vivant, en fragment de vivance s'écrivant au partitif, un mélange d'incorporer et de décorporer. C'est l'un des sens de la différence entre in-corporer et incorporer : le premier désigne le *leben* qui prend modalement corps comme *leiben*, en dégageant dès lors un *Leib* qui est "métastase" de la vie, qui va pouvoir se couper d'elle, se refermer, s'enfermer sur sa constitution – se faire une peau, mais une peau qui n'incor-pore et ne décor-pore plus. C'est pourquoi la vie reviendra comme débordement du vivant relativement constitué, *Leib*, fera intrusion comme l'aconstitué dans le constitué. C'est ce *Leib* relativement constitué, précaire, fragile, sorte d'île flottante dans le mélange des corps, qui n'a pas de limite intrinsèque mais des dé-limitations modales constituant sa peau esthétique, qui va incorporer et décorporer conjointement et continument. On a donc déjà distingué le corps de la chair, le *Leib* comme processus corpor*a*l et la chair comme milieu incorporé qui fait du *Leib* une entité corpor*e*lle métastable et constituée. On a vu qu'il fallait y adjoindre les *organa* que sont les schèmes, qui sont toutes les corrélations pratiques et sensibles que le corps va et incorporer comme matrices ; ce sont les corrélations pratiques qui font passer le corps du vivre (*leben*) au survivre (*fortleben* et justement pas *überleben*)[58]. Les schèmes sont des corrélations incorporées, contractées

[58] Nous verrons l'importance décisive qu'il y a à distinguer le survivre comme *fortleben* et *überleben*

non pas comme des habitudes, mais comme conditions d'habituation. Or, on n'incorpore pas les schèmes, sans incorporer en même temps le milieu qui va les faire fonctionner ensemble, organologiquement. C'est le milieu schématique ou la chair, schèmes organologiques et chair schématique étant incorporés en même temps et conjointement par nécessité : on n'incorpore pas d'*organa* sans produire en même temps le milieu d'organicité qui va permettre de les coordonner. De sorte qu'il y a bien *des* corrélations que le milieu schématique qu'est la chair va justement *intégrer et coordonner* dans une corrélation vide et formelle distinguant le moi et le monde, un intérieur et un extérieur. Il faudra alors distinguer schémisation et schématisation, incorporation de la chair, incorporation de schèmes, et la déschémisation, décorporation du schème, ainsi que la déschématisation, décorporation de la chair. On verra ce que cela implique : qu'est-ce qu'un corps qui n'a plus que des schèmes ou *organa* (à la fois *endorgana* et *exorgana* comme on tentera de le montrer), mais plus de chair comme milieu pour les coordonner et les ajuster ? Et de la même manière, qu'est-ce qu'un corps qui n'a plus de schème, mais qui conserve la chair comme milieu d'inscription et de coordination vide ? Organisme qui n'incarne plus rien, incarnation sans organe, ces deux "pôles" ou incorporats-limites devant chaque fois être rapportés au corps au sens qu'on a dit, à la fois *Leib* relativement constitué qui incorpore et décorpore à travers ses pores, et à la fois *leiben* comme in-corporation du *leben.* Ces états esthétiques correspondent à des complexions *concrètes* (la seconde par exemple, est la base de l'expérience religieuse) d'où l'importance selon nous de pareilles distinctions, de pareille esthésiologie. Enfin, il reste à distinguer le corps comme récorporé (le *Körper*, mais en tant qu'il est le résultat d'une *Verkörperung*) soit incorporat qui ne se réciproque plus d'aucune décorporation. C'est le corps récorporé qui se métastabilise en continu, dont la facticité même est une méta-*stasis* contre la *krasis*, à la fois constitution d'une stase séparée qui s'extrait du mélange esthétique des corporéités en ne cessant de poser des limites fermes et imperméables à la circonférence de sa constitution (c'est la peau qui n'incor-pore et ne décor-pore plus que sous la coupe des schèmes), et qui à la fois se *révolte* contre ce mélange. Méta-stasis du *Körper* qui doit se comprendre par rapport à la *krasis* stoïcienne, à la fois comme constitution d'un état supérieur valant par-delà les mélanges, et à la fois comme sécession d'avec le mélange cosmologique (esthétique) des corps et de leurs tensions propres (*tonos*) qui vaut comme révolte absolue, comme si le corps-*Körper* ne cessait d'affirmer que sa distinction, l'état absolu qu'il constitue comme ego par exemple, n'était même plus dérivé de ce mélange. C'est le sens du "méta" propre à la méta-*stasis* : d'un côté, la *stasis* comme stase par-delà la Mêlée des corps qu'est la *krasis*, de l'autre, la *stasis* comme sécession quant au mélange, mais qui prétend ne même plus provenir ou s'initier de ce mélange, mais ressortir à un autre principe

---

avec un poème d'Artaud puissamment philosophique qui constitue au sens strict une génésiologie de l'incorporation. Paradoxalement, Artaud déploie l'*überleben*, le "non-manifesté des survies" comme moment anté-natal. On verra pourquoi. On signalera seulement que l'überleben implique le "*über*" de *Übermensch.*

anesthétique. C'est la différence entre la simple *stasis* comme sécession vis-à-vis de la *krasis* qui provient encore de celle-ci et s'en initie, et la *méta-stasis* comme sécession qui se rapporte elle-même à un principe extérieur (traditionnellement, c'est l'âme, comme grande sécession contre l'esthétique et le mélange des corps). Le corps récorporé, le *verkörpert*, c'est le corps qui, en permanence, étouffe le jeu d'incorporation et de décorporation en les soumettant strictement aux corrélations schémiques et à la coordination de la chair. C'est le *Leib* qui n'incorpore plus ou ne décorpore plus, ou seulement dans les limites de son incarnation et de son organicisation. C'est le corps qui n'a plus de peau esthétique communiquant avec le dehors, ou dont la peau est elle-même réglée par les corrélations : le pore laisse passer ce que l'organe lui dicte, empêche tout débordement, de sorte que dans le même temps il n'incor-pore et ne décor-pore plus, ou seulement dans les limites de la constitution, avec des pores déjà *taillés* par les schèmes. C'est *l'adaptation* esthétique, c'est le corps homothétique à son monde, et idoine à son ordre, à partir duquel pourront se produire les egologies philosophiques, et le rabattement de l'esthésiologie sur des philosophies constitutivistes : on ne distinguera plus le *Körper* du moi. Comment le pourrait-on ? Ils sont un et le même, sitôt que la constitution du *Leib* a déjà réglé, régulé et modulé, les rapports entre un "intérieur" et un "extérieur" préconstitués du corps.. On distinguera ainsi trois figures d'inadaptés selon les configurations qu'on a vues. On résumera ainsi cette typologie : le corps qui n'a plus que des schèmes et plus de chair – ainsi dans les poèmes d'E. Lear –, le corps qui n'a plus que de la chair mais plus de schèmes – ce serait plutôt Beckett – et enfin le corps qui n'a plus ni l'un ni l'autre, l'inadapté esthétique. Mais ce sont des figures toujours mêlées, et qui plus est se présentant fragmentairement dans le corps, par *profils et profilements* plutôt que comme des visages, ou comme valeurs faciales du corps. C'est la dialectique de l'adaptation et de l'inadaptation, qui engage tous ses niveaux, *Leib*, *organa* schémiques, chair schématique, et *Körper* signifiant à la fois récorporé et incarnation. L'évolutionnisme darwinien on le voit ne concerne qu'un niveau (l'organique et la chair dans leur relation à l'environnement, selon la peau réglée par les corrélations). Le corps récorporé, c'est l'incorporation de l'incorporation, et même l'incorporation de l'in-corporation sous forme cyclique et statique, d'où plus rien ne déborde, et que plus rien ne *vient* déborder : on ne peut plus que dépasser le corps vers *autre chose* – sa facticité, les ensembles auxquels il appartient (société, monde) de sorte que partout, de la sociologie à l'ontologie, on élude l'esthétique, on oublie la genèse et on oublie l'oubli. Incorporation statique de l'incorporation, par laquelle le corps se boucle sur lui-même, de sorte que l'incorporer est soumis aux structures rémanentes de l'incorporé, que l'incorporation est soumise à l'incorporat : même quand l'incorporation est soumise à l'incarnation, *ce n'est pas le fait de la chair qui est statique et sans activité, c'est le fait de l'energeia métabolique de l'incorporation elle-même, qui se boucle statiquement sur elle-même.* Le corps récorporé, c'est le corps qui a durci sa peau, qui en a taillé chaque pore. Il incorpore et décorpore *au crible* des schèmes, mais il n'incor-pore et ne décor-pore plus au sens où ses mélanges avec le "monde" (ce qui est dès lors devenu un monde extérieur au moi, ce qui est déjà une figuration représentale de la terre) ne se font plus que de l'intérieur du corps, selon un ordre constitué. Le corps comme récorporé, *verkörpern*, c'est donc aussi le corps incarné. C'est comme chez Marx comme on l'a vu : *verkörpern* veut dire incarner, mais c'est aussi le corps mort qui s'oppose au *Leib* qui y insuffle sa force de travail – c'est exactement la même chose, le même produit, mais tantôt saisi comme *Leib* et comme valeur d'usage engendrée par l'incorporation d'une force de travail vivante en

elle, et tantôt saisi comme *Körper*, valeur d'échange dont la vie propre ne va plus exprimer qu'un même principe indifférent, la chair de la plus-value. La différence est modale, rien que modale, entre le produit vivant comme *Leib* et la marchandise morte comme *Körper* : c'est la même chose, mais ce n'est pas le même quelque-chose qui est saisi en elle, ou plutôt, on saisit bien dans le premier cas le "quelque-chose" de la vie dans le premier cas, et seulement l'en-soi indifférent de la chair ou de la plus-value dans le second (nous insistons sur ces deux points : la différence est modale, et engage la présence du "quelque-chose" dans la chose. Derrida a très bien analysé la chose de ce point de vue dans son livre sur Marx, mais il n'a pas dégagé la dimension fondamentale du "quelque-chose" relative au *Leib*). De sorte que la théorie du fétichisme marxiste doit être rapportée à cette différence modale propre à la chose, tantôt saisie comme *Leib* et *par suite* comme valeur d'usage, et tantôt saisie comme *Verkörperung* et *par suite* comme valeur d'échange : l'économie politique implique, chez Marx lui-même, une ergologie esthétique. On voit alors, là encore, que chair et corps sont mêlés dans le *Körper* selon un tout autre sens. Dans le *Leib*, le corporer (*leiben*) et le chair était confondus de fait sans pouvoir l'être en droit, au sens où la seconde était l'incorporat du premier : on confondait ordre des genèses esthétique relatif à une régression procédant par débordements du constitués, et ordre des raisons dans la régression phénoménologique procédant par réduction jusqu'au constitué. Dans le *Leib*, on confondait trois choses : le *leiben* comme modalisation de la vie s'incorporant ; le *Leib* incorporant et décorporant en tant que corps fragmentairement constitué ; et la chair comme incorporat du *Leib*, milieu d'organicisation des *organa* schémiques, finissant par *subsumer* le corps qui l'avait incorporée. C'est une confusion de fait dans l'ordre des raisons encore trop grossier pour régresser en-deçà du constitué, mais pas une superposition en droit selon l'ordre des genèses esthétiques redescendant a priori jusqu'à l'aconstitué. Dans le *Körper* comme produit de la *Verkörperung*, corps et chair sont confondus en droit, mais, de fait, on ne se satisfait jamais de cette co-fusion des deux : on veut toujours introduire ou percevoir *autre chose* que ce corps, un esprit, une âme, un principe séparé. En quel sens ? Comme toujours, les transcendances naissent non pas par distinction d'avec l'immanence, mais parce qu'on n'a pas su distinguer convenablement l'immanence, qu'on a indifférencié les différences modales qui la parcourent (ainsi celle de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, du *Leib* et du *Körper*) en les extériorisant ensuite comme différences de nature. Le corps récorporé-incarné comme *Verkörperung*, est un mélange de corps et de chair, mais un mélange au sens où le corps est d'abord un processus d'incorporation stabilisé et où la chair est un milieu incorporé ou un incorporat auquel on subsume indûment ce processus. Dans le *Körper*, on ne voit précisément plus cette différence *modale* : c'est le même corps, qui se donne comme un mélange indistinct de corporéité et d'incarnation. De sorte que cette différence modale intrinsèque, quand on ne la perçoit pas, est *extériorisée* sous la forme de la différence corps-âme, corps-esprit, etc. Dans le *Körper* en effet, il faut voir la *méta-stasis* continuée, la métastabilisation qui constitue en permanence un intérieur et un extérieur du constitué, plutôt que le dehors n'est comme aconstitué transversal au constitué dont il est le dehors. C'est pourquoi le *Körper* est ce bloc maintenu dans lequel le *leiben* est plié, subsumé au constitué, c'est-à-dire au système schémico-schématique incorporé : les incorporations et décorporations seront soumises aux corrélations incorporées, et dès lors seront rapportées au constitué (le moi, le sujet) non plus comme processus de corps, mais procédures de conscience, ou de volonté. Le mélange modal d'incorporation et de décorporation va devenir par exemple intentionnalité de la

conscience. Autrement dit, dans le *Körper*, la chair ne se distingue plus du corps, le *Leib* ne se distingue plus du *leiben* d'une part et de l'*einverleiben* d'autre part : tout est homogène et homologique. Le *Körper* désigne la subsomption statique du corps à ses incorporats, du *leiben* au *Leib*, du processus d'incorporation aux schèmes incorporés qui vont dès lors moduler et réguler ces dernières. *Plus rien ne déborde, du corps vers le mélange des corps, du mélange vers le corps, mais surtout plus rien ne déborde le corps constitué.* Le *leiben* devient *Leben*, mais *Leben* du moi, vie du constitué : le *leben* comme vivre intransitif, ou comme vie aconstituée, se modalisait comme *leiben* ou corporer, et s'in-corporait donc comme *Leib* (c'est l'*Ein-verleibung*). Le *Leib* ainsi produit est l'*Ein-verleibt*, ou l'in-corporé, qu'on ne confondra pas avec l'*einverleibt*, l'incorporé. Le *Leib* incorporait et décorporait comme un fragment de vie contracté, comme un "vivre" concrété, contracté dans la Mêlée krastique des corps. Mais il incorporait aussi une constitution – des *organa* pour l'aider à survivre (*fortleben*) et un milieu pour ces derniers : la chair. Mais il s'oublie dans ses incorporats, l'incorporation se voit pliée aux incorporats eux-mêmes : on ne distingue plus la chair comme *einverleibt* du corps comme *Einverleibung*, l'incorporat et l'incorporation, la chair et le corps comme "corporer" ou métabolisation se confondent dans le *Leib.* C'est là qu'intervient la phénoménologie : le *Leib* régresse jusqu'à sa constitution, mais pas jusqu'à la disjonction de l'incorporant et de l'incorporat, de sorte que la chair se voit placée en position première. Qu'est-ce que le *Körper* alors ? C'est la récorporation du *Leib* ainsi produit, mais tout autant sa soumission à l'incarnation, ce que dit bien le terme allemand de *verkörpern*, incarner, mais faire matériellement corps. L'*Einverleibung* est alors pliée aux incorporats (schèmes et chair), elle va être régulée par eux. De sorte que le corps perd tout rapport avec la vie initiale : il n'est plus le corps comme *Ein-verleibt*, il est le corps comme *Körper* qui en second *einverleibt*, incorpore des extériorités selon sa constitution a priori (transcendantale, existentiale, etc. : c'est à ce niveau qu'on peut rapporter la constitution ainsi construite à autre chose, en ne voyant même plus qu'elle est initialement un incorporat qui s'est retourné contre l'incorporation). De sorte que la vie ou le vivre premier, *leben* se modalisant comme *leiben* et prenant corps dans l'*Ein-verleibung*, va devenir vie *du* corps compris comme *Körper*. La vie "pour" le corps, *Leben-zum-leiben*, va devenir vie du corps, *Leben-von-dem-Körper.* De sorte que la différence modale entre le *Leib* et le *Körper* n'est autre *que la modalité même* : le *Leib* à travers son mode d'in-corporation et d'incorporation particulier imprime dans le monde "quelque-chose" de la modalité à laquelle il prend part, il imprime, sur la terre, quelque-chose de la modalité qu'elle est. C'est le paradoxe de la terre : elle est modalité qui permet les modalisations, mais il faut que le modalisé imprime la modalité qu'elle est, il faut que l'apriori soit engendré et posé dans son aprioricité même par le processus qu'il engendre (nous reverrons ce point). Le *Leib* comme mode particulier d'in-corporation, mais aussi comme mode particulier d'incorporation, va imprimer par-devers et par-delà lui-même quelque chose de la modalité dont il participe, même si cette modalité ne consiste pas avant cette impression. C'est le *Leib* qui en imprimant la modalité dans le monde va transformer sa résistance a priori comme "quelque-chose" en consistance incorporable (tous ces points seront traités plus loin). Le *Körper* lui, qui est bien *la même chose* que le *Leib* mais plus du tout le même quelque-chose, ne va plus imprimer, mais seulement exprimer, et rien d'autre que la modéité particulière du mode sur lequel il vit. Le *Körper* est le corps comme récorporé, incarné, matérialisé : récorporé signifie que l'incorporation est elle-même statiquement incorporée et soumise à l'incorporé, prise sous la coupe de ses incorporats, soumise à leurs lois. C'est la saisie du *Körper*

comme statique et aprocessuel, par distinction avec le *Leib*, processuel et krastique. L'incarnation signifie que la chair incorporée dans le *Leib* comme milieu de coordination des schèmes s'est subsumé le corps comme processus d'incorporation : l'incorporer est canalisé, capté, capturé par les incarnations schémiques. Là où le corps incorporait *au-dehors* de lui-même, il va s'incorporer lui-même dans une forme de réincarnation continue : j'incarne et réincarne les schèmes que je porte, ou ma constitution, de sorte que mon corps s'incorpore lui-même en formant un cycle statique, résurrection permanente qui permet la survie. La *Verkörperung* comme incarnation est le point de vue du milieu : c'est le milieu charnel, qui se subsume le processus d'incorporation, le plie à la réactualisation continu de l'incarnable. Enfin, la matérialisation du *Leib* en *Körper* ne veut pas dire que le *Leib* est immatériel, et le *Körper* soumis à la matière. Comme disent les stoïciens, un corps est toujours matériel, mais parce que la matière est a priori incorporée. Seulement, il y a d'autres déterminations du corps comme on verra : la qualité (*poion*), et le mode sur lequel le corps s'a et s'approprie lui-même (*pôs ekhon*), et le mode sur lequel il s'approprie (à) d'autres corps (*pros ti pôs ekhon*). Qualité, modalité de l'avoir, et matérialité, sont les aspects définitoires du corps dans le stoïcisme. Or, la différence entre *Leib* et *Körper* est modale : on voit du *Körper* dans le *Leib* quand on le saisit du point de vue de sa matérialité, sans voir que cette dernière est aspect du corps qui répercute sa qualité modalisée. On pense que c'est la matière qui est première et finit par constituer un corps, alors que c'est la matière, qui est a priori incorporée (ce sera le point de vue nécessaire de la science, qui est bien obligée de désesthésier ses objets, de les démétaboliser ou de les désensibiliser : la distinction de *Leib* et de *Körper* n'est pas éthique, elle est esthétique, pas morale, mais modale). C'est bien pourquoi la physique stoïcienne n'est pas *une* physique au sens scientifique, mais une méta-physique : le continuum de corporéité qu'elle présente dresse une logique du *Leib* et pas du *Körper*. Le stoïcisme comme système alliant éthique physique et dialectique sera une diaphysique comme on le verra, *mais c'est la physique qui en son sein constitue la méta-physique* mais pas au sens où on l'entend couramment : le stoïcisme présente la configuration esthétique générale dans laquelle les physiques vont travailler, par divisions, découpages, configurations infinies et toujours différentes d'un même continuum de corporéité dont les divisions vont s'exprimer incorporellement en divisions de temps, de lieu, de proposition. Nous y reviendrons. Nous disions que le récorporé était le point de vue du processus sur, que l'incarnation était le point de vue du milieu ; la matérialisation est le point de vue de l'ordre des raisons. Le *Körper* compris comme récorporé constitue le point de vue de la stase sur le processus (de crase) en quoi consiste le *Leib*. Le *Körper* comme incarnation constitue le point de vue du milieu incorporé sur l'incorporer en quoi consiste le *Leib.* Le *Körper* comme matérialisation constitue le point de vue de l'ordre des raisons sur l'ordre des genèses : on saisit à travers l'œil de la matière le corps dont elle n'est qu'un aspect. C'est pourquoi nous disions que la différence modale entre *Leib* et *Körper* était la modalité même : le *Leib* comme corps existant sur un mode particulier va imprimer par-devers lui quelque-chose de la modalité dont il est fragment, il va imprimer sur la terre quelque chose de la modalité qu'elle est, mais qu'elle n'est pas sans qu'on l'imprime comme terre et sur elle ; le *Körper* comme corps existant sur un mode particulier va exprimer la modéité de son mode, statiquement, sans plus déborder de lui-même : il vit sur un mode, donc il vit dans un monde. C'est le même corps, la même chose, mais l'un est modalement saisi comme un quelque-chose modal, quand l'autre est modalement saisi comme un quelque-chose amodal. C'est pourquoi on distinguera

ainsi *Leib* et *Körper* : on appellera corporéité le régime modal et modalisateur du *Leib*, et on lui fera correspondre l'adjectif corporal ; et l'on appellera corporellité le régime modal mais démodalisant du *Körper*, en lui conservant l'adjectif corporel[59]. On verra plus loin comment le stoïcisme, à travers la question du substrat du corps, permet de retrouver cette même distinction, *elle aussi* tributaire de la modalité (*pôs ekhon*). Reste donc que cette distinction inaugurale, sur laquelle nous reviendrons, et que le présent travail aura à rendre consistante, va traverser en filigrane les textes qui suivent en y introduisant une délinéation modale qui n'est pas une simple distinction entre les acceptions du corps, mais qui recoupe d'abord la différence entre modalité se modalisant et s'imprimant par-delà et à travers ses modes, et modéité s'exprimant elle-même en démodalisant par là la modalité. Nous y reviendrons, en montrant que cette différence ressortit à la polarité *krasis-stasis.*

La question n'est pas seulement celle du dualisme du sujet et de l'objet, conçus comme entités ou sphères distinctes quoique corrélées a priori ; le problème est de ne pas restaurer, sur le modèle du schème grammatical de l'action et de la passion, de fonction-sujet qui prendrait une figure dérivée et adventice d'unité agentive (le soi herméneutique, le sujet postsouverain, l'individu, et surtout le corps lui-même). Le problème n'est pas seulement de séparer le corps du sujet, mais de ne pas remettre le corps en position de sujet, de ne pas en faire une fonction-sujet. C'est qu'il faut distinguer entre la pensée du processus en tant que tel, et la pensée qui, processualisant le sujet lui-même, enferme déjà le processus dans une procédure (le sujet passé dans la subjectivation) un procès (le sujet produit de la dialectique) ou un projet (le sujet étant déterminé existentiellement comme projet dans le monde). Dans son étude sur Nietzsche, A. Juranville écrivait ainsi[60] : "Qui incorpore ? Toujours bien sûr un corps. Qu'est-ce qu'un corps en son principe ? Une volonté de puissance, une puissance. C'est la volonté de puissance qui peut selon son type s'incorporer une plus ou moins grande quantité de puissance, c'est elle qui donne le rang dans la hiérarchie. L'incorporation caractérise la volonté de puissance parce que le corps est avant tout force *interne* qui se jette sur d'autres corps, d'autres volontés de puissance, d'autres puissances, qui se nourrit d'eux — ou les réduit à n'être que des organes dans sa mouvance —, en bref se les assimile : pour Nietzsche, « la vie n'est pas l'adaptation des conditions internes aux conditions extérieures, mais elle est volonté de puissance qui, partant du dedans, se soumet et s'assimile une part croissante de réalité

---

[59] Heidegger a analysé le concept d'incorporation quant à Nietzsche, en notant très bien la disjonction du corps nietzschéen et du corps biologique (cf. *Nietzsche I*, Gallimard, 1971, p. 402. Mais il nous semble que dans son analyse de l'incorporation, Heidegger ne fasse pas valoir le *retournement subsomptif* du *Leib* quant à l'incorporat récorporé qu'est le *Körper* : pour Heidegger, l'incorporation nietzschéenne est comme continue et extensive, sans qu'il ne mette en question le problème de la *constitution* se retournant contre le constituant, le *Körper* se subsumant le *Leib.* Heidegger articule seulement le rapport *Leib-leiben* à travers l'*einverleiben*, sans d'une part saisir la fossilisation du *Leib* en *Körper*, et sans nous semble-t-il rapporter le *leiben* autrement que nominalement au *leben* comme logique esthétique anté-ontologique. Cf. sur l'incorporation ibid., p. 259 sq., ainsi que p. 439 sur le corporer (*leiben*). Cette absence de délinéation entre *Leib* et *Körper* se lit ainsi dans l'analyse par Heidegger des schèmes chez Nietzsche (ibid., p. 442 sqq.), comme formation d'horizons permettant de produire une forme d'intériorité du vivant. Heidegger ne pense pas ici la conflictualité du *Körper* et du *Leib* (en quoi consiste l'esthétique même) qui en passe justement par le schème, incorporé, mais aussi décorporable...

[60] *Physique de Nietzsche*, Denoël, 1973, p. 105. Le passage de Nietzsche cité est rapporté à *Volonté de puissance*, L. 3, §79 de l'été ou de l'automne 1888.

extérieures. »" Mais le problème, d'une part, a ici trait à la compréhension de cette "intériorité" ou ce "dedans" des volontés de puissance, qu'A. Juranville semble comprendre en un sens entitaire, et qui implique ainsi de comprendre l'incorporation comme adjonction d'organes[61], en opposant l'extérieur et l'intérieur comme des *dimensions.* Cette lecture laisse penser que la volonté de puissance reposerait en elle-même comme une substance ne s'atteindrait que dans l'adéquativité à sa propre substantialité. Le problème, c'est que l'intériorité même de la volonté de puissance est déjà tensionnelle, ou relations de force : cette intériorité, c'est l'intériorité d'une extériorisation continuée et multiple[62]. On pourrait définir ainsi l'incorporation des

---

[61] Voir également ibid., pp. 110 sqq. : A. Juranville tend à superposer l'incorporation et l'adjonction organique de la puissance, au point que la typologie semble presque avoir l'organologie pour schème intérieur. Il semble pourtant essentiel de déterminer le concept même de type chez Nietzsche, comme complexe de modes puissanciels et cristallisation d'aspects : même le type renvoie à une analyse aspectuelle de ce fait même que, plus encore que déduit, il est *engendré* (c'est cet engendrement esthétique qui manque aux sociotypes de Weber, qui sont des types analytiques, éventuellement dialectisés politiquement, mais dont on ne comprend pas l'engendrement esthétique). Le risque, d'une part, est de rabattre la puissance sur le schème à la fois politique et anthropologique du *besoin* et de ses impératifs auquel Nietzsche substitue la nécessité indéterminée de l'accroissement de la puissance par elle-même, c'est-à-dire une tension de la tension vers sa propre tensionnalité (c'est le "*zur*" de *Wille zur Macht* qu'il faudrait presque traduire, comme c'est le cas pour le *Sein-zum-Tode* heideggerien qui a la même structure grammaticale, comme volonté vers la puissance. C'est en effet ce "*zur*" qui permet de comprendre à la fois le sens de la volonté, et celui de la puissance). D'autre part, le risque est de comprendre le corps à la manière d'un sujet, au crible du sujet, comme intériorité qui, incorporant, ne fait que transformer du non-soi en soi, quand l'incorporation et la décorporation implique la *peau* esthétique du corps, son pore dé-limitant, qui le met directement en contact avec le plan des volontés de puissance.

[62] Cf. *Nietzsche. La volonté de puissance*, P. Montebello, PUF, 2001, pp. 48 sqq. sur ce problème de l'intériorité : "l'interne est la relation entre forces, le déploiement simultané des forces les unes sur les autres." ; "Le vouloir interne n'a en réalité rien d'intrinsèque à la force. Il exprime l'intériorité de la relation entre forces et le partages qui s'ensuit entre forces dominantes et forces dominées." ; "La philosophie de Nietzsche nous demande donc, à la différence du physicien, de ne pas partir de la force mais de la volonté de puissance qui dévoile chaque force en lutte comme une quantité de volonté de puissance. Elle nous invite à partir de la relation et non d'atomes de force, et même à considérer la relation *absolument* comme vérité dernière de l'être. Elle fait de la dimension interne de la force ce qui se manifeste dans la relation, à partir de l'intériorité de la relation." De même, voir p. 22 et sqq. : "C'est parce que la volonté de puissance est nécessairement relationnelle que pour s'extérioriser, il lui *faut* sentir ce qui est *autre*, et savoir si cela lui convient. C'est aussi pour cette raison que la volonté de puissance s'extériorise d'abord affectivement. La dimension affective des forces résulte d'un *rapport interne* entre forces en quoi consiste précisément la volonté de puissance (rapport que Deleuze a laissé choir dans le hasard). « La volonté de puissance, écrit Nietzsche, ne peut *se manifeste (äußern*) qu'au contact de résistances ; elle recherche ce qui lui résiste. »" On peut ici noter deux points : d'une part, le fait que la *physis* des volontés de puissance et par suite des incorporations et décorporations, est inséparable d'une esthétique des affects, ou d'une logique des émois impersonnels. Construire le point de vue d'une esthésiologie des incorporations, c'est construire en même temps une logique qui n'est pas celle des sentiments, mais celle des affections et émotions impersonnelles qui trament cette vie esthétique (il faudra distinguer à cet égard affect, sentiment, émotion, émoi, en convoquant notamment le Bergson de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*). D'autre part, il faut noter l'importance de la résistance comme caractérisation de la puissance : le paradoxe de la puissance, c'est qu'elle est résistance a priori, qu'elle est déjà l'extériorisation d'une force résistant à une autre *par* et *dans* la relation qui les confronte – elle résiste intransitivement, elle ne résiste pas *à* elle résiste dans des relations. De ce point de vue, Nietzsche reprend certainement une idée que l'on trouvait déjà dans le stoïcisme : la volonté ne s'avère en tant que volonté qu'à surmonter les obstacles auxquels elle se voue pour à la fois se constituer comme volonté, et se manifester comme volition – elle est d'abord résistance intransitive qui va d'une situation donnée, indifférente en soi quoique différenciée, faire matière à

volontés de puissance : l'incorporation porte sur ce que les Stoïciens nomment le *tonos* de la puissance corporelle, à la fois tension, teneur, et tonalité. Le "dedans" de la volonté de puissance ne consiste que par sa tension même : c'est le *zur* même de la *Wille zur Macht.* Le problème, ici, est de rétablir le corps en position de sujet : c'est le corps qui incorpore, mais tout aussi bien le corps qui est incorporé. Le problème n'est pas seulement de parvenir à dire que le corps est produit de l'incorporation, mais de construire le point de vue de l'incorporation elle-même, à la manière dont Simondon ne peut simplement renverser le rapport de l'individu et de l'individuation sans construire en même temps l'esthétique intensive et la logique transductive qui construit *en tant que tel* le processus d'individuation. Cela implique ainsi de développer le concept d'incorporation pour l'élaborer comme esthétique modale à part entière articulant incorporation et décorporation, et expliquant la "métastabilité" des corps en construisant le concept de récorporation. Construire cette esthésiologie processuelle des incorporations et des décorporations toujours mêlées, tout en soustrayant le concept de corps aux schèmes de l'organologie, mais également au milieu de la chair, c'est construire non pas un modèle, mais une diaphysis du sensible qui ne soit pas superposable à une physique des matérialités. Cela demande de déterminer *dans sa littéralité* le mode de déploiement des processus d'incorporation et de décorporation, et par là de poser la question de la teneur du flux. La question n'est pas tant – qu'est-ce qu'un flux, mais comment se fait un flux, et comment fonctionne-t-il ? Comment comprendre la fluité du processus ?

Dès lors, on pourrait tout aussi bien partir de la déclaration de Ruyer : il n'y a pas de corps. Mais que veut dire Ruyer ? En un sens, on entendrait presque résonner chez lui l'immatérialisme de Berkeley : il n'y a pas de corps-substance ou de corps-matière, il n'y a que du perceptible-pour l'esprit. Seulement, Ruyer passait de la catégorie substantielle de corps à l'organogenèse, impliquant ultimement de poser une précellence de "formes absolues" en position d'autosurvol et d'auto-duction, guidant la finalisation immanente de l'organisme en faisant de l'évolutionnisme lui-même une histoire dérivée de cet absolu premier. La philosophie de Ruyer semble poser des bases nouvelles et très importantes : d'une part, associer strictement vitalisme et génésiologie (qu'on ne confondra pas avec la génétique entendue au sens biologique) en évitant de *localiser* ou d'originariser la genèse en forgeant le concept de survol rapporté à des surfaces absolues. De sorte que la vie ne peut plus être saisie comme logique en étant rapportée à des structures, des patterns, un fonctionnement ou même à un dynamisme, mais bien à une genèse qui est saisie fragmentairement. D'autre part, la philosophie de Ruyer implique de partir d'une forme de cogito qui repose tout entier sur l'auto-éprouvement de l'activité de finalisation, dont la réflexibilité en pensée du cogito cartésien est une retombée statique. De sorte que la question même de la réflexibilité dans l'ego est débordée vers l'auto-avèrement de l'expérimentation au

---

exercice. Mais c'était aussi le point de départ de Clausewitz dans *De la guerre*, quoiqu'en sens plus fichtéen : même la guerre est l'instanciation d'une résistance a priori, ce qu'on peut appeler une *présistance* dont la polémologie même découle.

niveau du corps vivant, que la question même du cogito est remétabolisée : on ne saisit plus une *chose* (pensante), on saisit d'une part du *quelque-chose* et d'autre part *du* quelque chose au partitif – l'activité même de finalisation qui renvoie à la vie du vivant, et pas au vivant comme à un constitué pensé analogiquement au sujet comme statique[63]. Seulement, il nous semble que cette finalisation n'est qu'un aspect de cette métabolisation, qu'elle est déjà traduction *pour* le sujet qui la réfléchit d'une activité qui traverse le corps sans ressortir à un problème de *telos* mais de *tonos* : ne confond-on pas le "tendre" esthétique du corps avec la finalité pour le sujet, ou plutôt, ne saisit-on pas déjà ce *tonos* ou ce *teinein* au crible et du point de vue du sujet quand on en fait une activité téléologisante ? Ruyer réintroduit en quelque sorte une stase dans la métabolisation en partant d'un constitué relatif qui coupe le processus de métabolisation, la dérivation du *leben* en *leiben* qui s'organise et se stabilise relativement en *Leib* : il saisit la tension au crible de l'intention, le *tonos* au crible du *tonos*, et donc *rabat le problème de l'efficience tonologique sur un problème ontologique de sens engendré dans la finalisation.* Nous dirons bien comme Ruyer : il n'y a pas de corps. Il n'y a que *de l'*incorporation au partitif, indissociablement mêlée à *de la* décorporation, et même il n'y a d'abord qu'un *leiben* dérivé du *leben* qui s'in-corpore en *Leib.* Il n'y a pas de corps, pas de corps en-soi, pas de corps en tant que corps – on verra que la talité du corps, le corps tel quel, c'est sa modalité même. Seulement, il y a bien une "ayance" du corps, une manière dont le corps "s'a", dont le vivant *a* un corps, se fait et se fait-avoir un corps (il faut lier le problème du factitif et du partitif). Remétaboliser la facticité même du corps, c'est la processualiser, c'est processualiser le "il y a" lui-même pour montrer comment il fait cercle génétiquement avec ce qu'il y a (ce sera l'objet de notre partie sur ergologie et eikologie, logique de l'avoir et logique du faire). Ce n'est plus un rabattement de l'esthétique sur l'ontologie, le passage du facticiel (l'étant, ce qu'il y a) à la facticité (l'être, le "il y a"), c'est une analyse esthétique qui va s'efforcer de penser l'immanence des deux, de sorte que même l'ontologie va s'avérer être un *mode* de facticité. Mais retenons pour l'instant seulement cette idée de Ruyer, qui serait déjà chez Berkeley, et même chez les stoïciens : il n'y a pas de corps, pas de corps en soi, pas de corps simple (tout corps est corporel et corpor*a*l), pas d'être ni d'essence du corps. Tout corps est dé-limitation momentanée, si l'on veut métastable (quand il est tout entier rabattu sur le *Körper*) d'une in-corporation d'une part, d'une incorporation et d'une décorporation croisée d'autre part. D'où l'importance du problème de la peau esthétique comme dé-limitation de ce corps, et à travers les pores de laquelle l'incorporer et le décorporer *du Leib* (au sens objectif du génitif) vont se faire incor-porer et décor-porer du *Leib* (au sens subjectif du génitif) ; autrement dit, l'incorporation va alors procéder *relativement* au corps déjà constitué, partiellement stabilisé et devenir incor-poration à travers la peau comme dé-limitation momentanée.

C'est donc cette logique "d'enconstitution" du corps qu'il va falloir interroger, dont il va falloir faire la genèse, pour régresser jusqu'à l'aconstitué premier. Cela implique notamment de différencier le natal dans le corps et l'innée de la chair : c'est l'inné de la chair qui est comme natalement incorporé. Dans *La technique et le temps 3*[64], B. Stiegler lie bien la question de la constitution (celle du sujet transcendantal, qui est "originairement un sujet re-constitué, *synthétique*") et celle de l'empirico-

[63] Nous analysons ce cogito particulier dans la partie sur l'hyperformativité et Fichte.
[64] *La technique et le temps 3.*, Galilée, 2001, pp. 128-9.

transcendantal, disjonction dont il tente de faire la genèse en en passant par la rétention technique où s'extériorisent les constituants subjectifs du transcendantal chez Kant : "Cette analyse où l'empirie n'est plus le simple pendant *a posteriori* d'une apriorité transcendantale n'est donc pas pour autant un empirisme. Les rétentions sont inscrites dans un processus de projection par sélection de protentions qui n'est pas un simple associationnisme, et dont l'empiriste, qui en ignore profondément le jeu et l'enjeu, c'est-à-dire le *critère* est un spectateur qui croit finalement sans recul à tout ce qu'il voit". Et en note : "J'appelle *atranscendantale* cette philosophie ni empiriste ni transcendantale". Stiegler précise ainsi que cette structure atranscendantale[65] est une structure en forme de cercle vertueux, car inclusif et productif : le jugement synthétique a priori se soutient originairement d'un jugement prothétique a priori. De sorte que l'aprioricité même du jugement synthétique est découverte dans l'après-coup ou l'aposterioricité d'une synthèse prothétique (en l'occurrence le livre) qui pourtant conditionne bel et bien la recognition de cette première aprioricité : le transcendantal est conditionné par le milieu tertiaire de la rétentionnalité technique qui lui *reconnaît* pourtant un droit d'aprioricité. Cet effet de précellence temporelle décrit l'atranscendantal tel que l'entend Stiegler : l'a priori reconnu a posteriori, aux conditions du milieu technique qui en permet la reconnaissance et l'héritage. Il s'agit donc bien d'opérer une analyse qui ne pose pas tant la question des constitutions concrètes, que de la concrétion des constitutions à cheval sur l'empirique et le transcendantal. Le problème est ainsi comme le pointe Stiegler celui de la rétention, mais pris à deux niveaux : comment sont formés les appareils rétentionnels (ainsi la table des catégories kantiennes) mais surtout comment sont *incorporés ces dispositifs mêmes de rétention.* Autrement dit : quelle est la rétention de la rétention (la "métarétention" processuelle qui permet les rétentions dispositionnelles), quels sont les *schèmes* qui rendent possible non seulement l'habitude mais la répétition ? Stiegler écrit : "Kant réévalue l'empirie, rend hommage à Hume et lui oppose précisément la question du critère. Mais il ne comprend pas la question de la rétention – ni Hume, qui la confond avec celle de l'habitude."[66] Il s'agit bien en effet de *dénaturaliser* les rétentions et leur milieu et de les arracher à leur staticité (les déstaser, comme on dirait déphaser) en les rapportant à une génésiologie rendant compte de leur engendrement et de leur incorporation qui, éludée, produit cette naturalité de la rétentionnalité inhérente à la conscience sur laquelle toute la phénoménologie fait fond. Toutefois, cette technicité ou prothéticité des rétentions (mémorielles, culturelles, noétiques etc.) que Stiegler met en avant en partant d'une logique des flux de conscience[67], ne faut-il pas l'originer dans une esthétique qui elle-même rende raison des incorporations des rétentions techniques ou tertiaires, sans pour autant avoir à convoquer un modèle conscientiel, reposât-il comme c'est le cas ici sur une logique extatique (la conscience n'est soi qu'à être hors de soi) ? C'est bien la question du schématisme que l'on convoquera donc ici, en tant que les schèmes sont précisément une interface ni subjective ni objective (tierce, ou tertiaire) entre le sujet et l'objet, à la fois archivés ou inscrits (pro-grammés) dans des objets techniques, et en même temps inscrits dans les chairs. Toutefois, le problème est bien de dégager le *milieu* d'inscription des schèmes transversal aussi bien à la sphère du sujet qu'au monde de l'objet, milieu où s'opèrent à

[65] Cf. ibid., p. 213.
[66] Ibid.
[67] Ibid., p. 110 passim.

la fois les réappropriations de schèmes et leur fossilisation : comment les catégories *deviennent-elles des moutures de perception*, comment finissent-elles par s'incarner comme gestes, attitudes, dispositions ou complexions ? Comment les catégories s'avivent et s'animent-elles au point de devenir l'élément même dans lequel se meut le corps au point de ne plus le voir ni l'éprouver, comme l'eau pour les poissons ? Comment comprendre la stéréotypie incarnée des catégories, non seulement psychologiquement et sociologiquement, mais corporellement ? Il faudra distinguer pour aborder ces problèmes distinguer le corps comme processus logique d'incorporation et décorporations, et la chair comme milieu constituant du schématisme, condition d'inscription et d'engrammage des schèmes, constituant eux des *organa* (endorganiques et exorganiques) ou des corrélations organologiques. Si chez Nietzsche l'incorporation permet la constitution directe de schèmes et catégories idiosyncrasiques rapportés à une volonté de puissance et constituant le connu organisé en horizons de recognition, il semble bien qu'il faille penser, à la lumière du problème du transcendantal, la génétique de la chair, et pas seulement celle de l'organisme : il nous semble qu'on ne peut comprendre la soustraction du corps esthétique à ses organes constitués sans prendre en compte le milieu d'organicisation lui-même où les *organa* se coordonneront comme autant de fonctions a priori non-liées. C'est le problème du corps sans chair, qui n'est pas le corps sans organes (on distinguera par exemple des figures d'inadaptés différentes selon le rapport complexe entre le corps comme processus, la chair comme milieu schématique, les schèmes comme *organa*). Constituer d'une part la philosophie en génésiologie plutôt qu'en philosophie de l'origine, en faire une Esthétique plutôt que faire de l'esthétique une région articulée à l'analytique ou la dialectique, prendre pour critère la littéralité plutôt que la vérité, substituer au problème de la méthode une euristique des processus : ces déplacements constituent des critères pour la philosophie atranscendantale telle que décrite par Stiegler (non pas philosophie concrète, mais philosophie des concrétions *précédant* la disjonction emppirico-transcendantale)

La logique du leiben

Dans son article *Le séjour du corps*[68], D. Franck pointe plusieurs aspects importants du *leiben*, qu'il traduit par corporer et qu'il rapproche comme Heidegger du *leben*. D'une part, la distinction du *Körper* et du *Leib* ne recouvre pas celle de la spatialité mathématique et de la topologie vivante, mais pose la double question de la technique et du monde (technique entendue comme Heidegger sur le mode ambigu de la co-appropriation voilée ou encore métaphysique de l'être et de l'homme) : c'est seulement dans le monde et ses "rassemblements" chosaux (quadriparti) que le corps aménage l'espace (*ein-raümt*) et habite un monde en le constituant par là même. D'autre part, la question du *Leib* n'est pas tant une question organologique qu'un problème d'*économie esthétique* ou d'économie du sensible (on verra plus avant que, chez Marx lui-même, le problème de l'incorporation de la force de travail, c'est-à-dire l'incorporation de la différence donnée sous la figure de la plus-value, introduit à une économie et même une ergologie esthétique qui précède en droit l'économie esthétique).

[68] Franck, Didier. « Le séjour du corps », *Les Temps Modernes*, vol. 650, no. 4, 2008, pp. 56-74.

La fin de l'article pointe le dérobement à la question de l'être du problème de la spatialisation du *Leib* : le corporer et sa logique ne posent plus, d'une part, une question sur ou en direction de l'être, mais *en fonction et comme fonction* de la vie ; et d'autre part, il ne s'agit plus d'une question de sens (donc d'une herméneutique) mais d'un problème de littéralité esthétique. C'est ce qu'on a déjà pointé : l'esthétique des incorporations n'implique plus de se situer au niveau du sens par rapport à l'existence, mais au niveau de l'efficience (logique de l'activité) par rapport à ce couple même. On voit déjà, par l'intermédiaire du problème du corps, que l'on ne se situe plus dans une perspective ontologique mais vitaliste (vitalogique, pour distinguer d'avec les termes de biologie et la zoologie trop connotés) qui ne pose plus en critère la vérité et se redéfinition, mais ce qu'on appellera la littéralité : l'en-tant-que du processus d'une part (qu'en est-il d'un processus en tant que tel, comment le trans-scrire sans le décrire ?), et sur le *tel quel* processuel d'autre part (qu'en est-il d'un type de processus, de sa logique, de ses modes d'effectuation ?)

En un sens, la position heideggerienne porte à son comble de perfection formelle une superposition ancienne : penser le corps à partir de l'être, c'est-à-dire concevoir l'incorporation (ici le corporer) sur le mode de l'incarnation d'une part, et par rapport à une facticité plus profonde. C'est la subsomption du problème de l'efficience de la vie, à la question du sens de l'être. Ainsi le *Dasein* ne corpore que par rapport à l'être – plus encore, il ne corpore que *comme* rapport à l'être : si le *Dasein* a finalement des oreilles, s'il se dote d'oreilles physiques, c'est parce qu'il entend l'être en un sens immatériel et l'incorpore de ce qu'il est *ontologiquement* rapport à l'être, même s'il est ontiquement corps. Autrement dit, ce n'est pas seulement qu'on pense le corps *comme* une incarnation, c'est qu'on le pense et pose sur un mode incarnatif. S'il n'y a pas de structure générique pour ramasser ce mouvement de pensée qui consiste à penser le corps depuis l'être, c'est-à-dire à maroufler comme on va le voir l'esthétique (l'*aisthesis*, ou le constructivisme du sentir) sur l'ontologie, on voit déjà qu'il s'agit là d'une pensée thétique du corps, où celui-ci est posé, déposé, exposé et déduit, mais qui plus est déduit homothétiquement à l'être et ses structures. C'est bien cette superposition du corps pensé sur le modèle de la chair (du corps dont la modalité devient modélisée) que semble traduire l'oscillation perpétuelle du sens à accorder à *Leib* et à *leiben*, tantôt chair, tantôt corps. C'est ce problème que D. Franck semble explorer selon une structure qu'on peut ainsi schématiser : que ce soit chez Husserl, chez Heidegger ou Levinas, Franck montre en substance que le corps est à chaque fois déduit d'un "corporer" (*leiben*) itéré à partir d'une dimension plus fondamentale où se donne la constitution originelle et pré-anthropologique, que cette dimension se nomme respectivement le transcendantal qui a la forme de l'ego, la constitution existentiale du *Dasein* comme rapport originaire à l'être, ou l'Autre comme dimension a priori où s'origine l'éthique. C'est le problème général de la spatialité, non pas spatialité matérielle, mais espace facticiel où se déploient et consistent le *Dasein*, l'ego transcendantal ou l'Autre en tant qu'ils n'ont pas de corps : l'ego transcendantal husserlien, le *Dasein* heideggerien, ou l'Autre levinassien qu'hypostasie l'existant, sont situés dans ce un espace charnel. Leur facticité propre, c'est d'être incarnés et décorporalisés (ce qui ne veut surtout pas dire décorporés). L'incarnation désigne leur *Urthesis* comme facticité, leur position dans l'être (ou le "il y a"), leur position dans l'existence. Cet espace incarnatif a priori, c'est ce qu'on nommera un *dimensional* (le transcendantal, l'existential, l'exister comme "champ de forces") qui implique à chaque fois d'expliquer comment l'entité abstraite est a priori incarnée, tout en devant s'incarner et s'in-corporer dans le monde : l'incorporation désigne alors seulement

l'incarnation comme *matérialisation* de la chair. Y a-t-il une spatialité que l'on nommera ici dimensionale du *Dasein*, de l'ego transcendantal, de l'existant s'hypostasiant ? Dans tous les cas, le corps pose le problème de la matérialisation de cette entité authentique et originaire, préanthropologique[69]. On a vu quelles difficultés cela posait quant à la distinction de la chair et du corps : en dernière analyse, il faut toujours réintroduire une incarnation processuelle confondue à la fois avec la matérialisation et avec l'in-corporation *qui fonctionne exactement selon le schème et le modèle chrétien* : incarnation ponctuelle, qui ne ressortit pas à un processus immanent, mais à une auto-fulguration de l'incarnable. C'est bien parce qu'il faut invoquer une incarnation ponctuelle et inengendrée pour comprendre comment le *Dasein* ou l'ego transcendantal prennent corps alors qu'on les avait d'abord décorporalisés, qu'on produit *per absurdum* un incarnable a priori, l'être ou l'Autre. Ces contorsions conceptuelles qui s'avèrent finalement intenables à force de spiritualisme et de rejet du corps hors de la philosophie, sont au contraire très compréhensibles en renversant l'approche : chair incorporée comme milieu, au point que le corps finisse par y être soumis. Cela implique donc faire consister l'esthétique des incorporations et de leur genèse, sans plus en passer par le crible d'un dimensional. Nous le verrons plus avant.

Comme l'a montré D. Franck aussi bien pour Husserl que pour Heidegger, le *Dasein* tout comme l'ego transcendantal husserlien sont nécessairement incarnés et spatialisés, quoiqu'ils n'aient précisément pas encore de corps. C'est justement la déhiscence de ce milieu monotonal de la chair qui produit ainsi chez Husserl, tel que le relit D. Franck, la genèse de l'altérité comme différence originaire du Même avec le Même, que Franck comprend, en suivant strictement en cela *Le temps et l'autre* de Levinas, comme différence sexuelle (cela nous semble un rabattement du problème par dérivation sur une figure extrinsèque)[70]. La situation est renversée par rapport au

---

[69] On le voit bien par exemple chez Levinas, qui hérite en cela, explicitement, du schème heideggerien : "Mon être se double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. Et c'est cela, l'existence matérielle. Par conséquent, la matérialité n'exprime pas la chute contingence de l'esprit dans le tombeau ou la prison d'un corps. Elle accompagne – nécessairement – le surgissement du sujet, dans sa liberté d'existant. Comprendre ainsi le corps à partir de sa matérialité – événement concret de la relation entre Moi et Soi – *c'est le ramener à un événement ontologique*." (*Le temps et l'autre*, PUF, 1994, p. 37, nous soulignons). Cette matérialisation – corporalisation de l'existant régie par la polarité du Moi et du Soi superposés à ce moment, c'est aussi l'entrée dans le règne de la solitude matérielle de l'existant rivé à son "je", et à son identité (voir par exemple p. 47 ibid.)

[70] On verra dans la partie *Crase et genre* le problème que cela pose : il s'agit bien, ici, d'inscrire la différence sexuelle, en la distinguant donc de la différence des sexes, en régime transcendantal, incarnatif, et même ontologique. Ce sont précisément ce que les théories du genre fonctionnant uniquement à partir du concept de performatif ou sur la base de concepts représentaux, sont incapables de déconstruire en tant qu'elles analysent la construction empirique et sociale du genre. Une esthétique des genrations (et non plus une analytique *du* genre) doit en droit se rendre capable de *remonter elle aussi* jusqu'au transcendantal pour y questionner la différence sexuelle que Levinas par exemple aura engendrée à ce niveau – et cela vaut tout autant pour la différence sexuelle structurale d'un Lacan ou d'un Levi-Strauss, ou même pour la différence sexuelle d'un Marx. Rendre compte de la possibilité esthétique de ce que Deleuze et Guattari dans un "Entretien sur *L'Anti-Œdipe*" un plan de transsexualité générique (cf. *Lettres et autres textes* de Deleuze, Minuit, 2015, p. 198 sqq.) qui précède *génétiquement* la formation des différences sexuelles d'une part, et des différence de genre d'autre part, implique de construire une logique de la genration directement rapportée au corps, et pouvant en droit remonter jusqu'au transcendantal et au structural, en faire la genèse critique ainsi que des différences qui se constituent en eux. C'est ce dont est constitutivement *incapable* la théorie du genre tant qu'elle reste une analytique empirique et sociale, qui peut toujours être débordée par des différences sexuelles

problème du spectre pointé par Derrida, qui montre précisément ici que ce qui était a priori chez Husserl et Heidegger (la chair sans corps de l'ego transcendantal ou du Dasein, qui, sourdement, implique métaphysiquement tous les aspects propres à l'âme antique) est en fait le produit d'une retombée : Husserl et Heidegger opèrent une régression du corps propre à la chair (de l'ego empirique à l'ego transcendantal, du *Dasein* inauthentique au *Dasein* authentique) et procèdent ainsi, sur un mode typiquement platonicien (et métaphysique dans le cas de Heidegger), par anagogie logique vers un milieu suprasensible, domaine de l'infragmentable et de la complétude eidétique. Cette régression vers un *domaine d'a priori superlatif* (la question de l'être, le transcendantal, l'eidétique) a au moins un présupposé : *l'assimilation de l'a priori et du génétique* d'une part, et d'autre part l'idée que le premier terme philosophique se découvre au terme d'une *logique de présentation prise à rebours*[71]. C'est ce qu'on peut appeler le schème kathartique : découvrir le noyau d'essentialité derrière les manifestations, trouver le pur et le propre, même si le propre est justement toujours au loin de lui-même, consiste dans l'ek-stase appropriative de toute propriété comme chez Heidegger. Car ce n'est pas encore une logique de l'impropre, ou mieux encore du Malpropre, de l'impureté esthétique du mélange des corps. Ce présupposé a deux faces se traduit concrètement par la procédure de la question également analysée par Derrida : la question, couplée au *constat* d'un problème, consiste à retrouver l'ordre réel de présentation du réel, et, par régression kathartique, à présenter l'a priori par là devenu le plus génétique. On va voir qu'il nous faut procéder autrement : non pas selon la question du sens et par une herméneutique des traces et des signes, mais selon une euristique portant sur des indices rapportant à une efficience qui n'a pas de sens en tant que telle.

Esthétique et indicialité

L'incorporation n'est pas ici un concept constituant, une fonction structurante, ou le fin mot qualificatoire de la phénoménalité : il s'agit d'un indice. C'est à une valeur indicielle du concept, et par-delà le concept du processus qu'il contracte et comme dirait Bourdieu "sténographie", qu'il faut donc en appeler. De quoi l'incorporation est-elle l'indice ? De quel débordement de l'expérience sur l'expérient, de la vie sur le vivant, nous permet-elle de faire l'expérience ? Il ne s'agit même plus de partir du corps, institué en fonction-sujet, pour mettre l'incorporation en position "attributive", pas plus qu'il ne s'agit de subsumer l'incorporation à une autre fonction axiale dont elle serait la retombée. On peut dégager au moins deux présupposés quant au concept d'incorporation : d'une part, dire comme A. Juranville dans sa *Physique de Nietzsche* que c'est le corps qui incorpore : ce premier présupposé, c'est l'indexation de l'incorporation sur une fonction-sujet, indexation qui peut se dire en deux sens. D'une part, penser l'incorporation sur le mode de la passion ou de l'intégration, en en faisant une dérivée du corps constitué, et posé par là en position de sujet. D'autre part, penser

---

constituées à un niveau méta-empirique. Le problème de fond, c'est bien le caractère postmoderne d'une telle entreprise, qui dès le départ forclôt le problème de l'esthétique et du corps comme on le verra.

[71] C'est ce problème de la présentation, introduit par Badiou au début de *L'être et l'événement*, qui permet effectivement de comprendre depuis un autre point de vue le rapport de l'être et du sens...

l'incorporation, d'une manière idéaliste, en la subsumant à la subjectivation comme procédure générique[72]. Le deuxième présupposé, c'est de concevoir l'incorporation comme aspect d'un processus plus profond, selon un ordre subsomptif qui rétablit la hiérarchie platonicienne (le corps, tributaire de l'esprit, ou moins essentiel que l'être) ; l'incorporation comme procès dérivé, homothétique du processus dont il dérive, est alors pensée *selon le schème de l'incarnation*, au crible de la chair : elle est homologisée en tant que fonction. Il faut précisément rendre à l'incorporation son extension en droit : c'est un fonctionnement modal, et pas une fonction, ou un mode de fonctionnement. On demandera pourtant au nom de quoi extraire une telle notion, en quoi elle se distingue statutairement de l'idéation, de l'incarnation, de la perception, c'est-à-dire de toute structure constituante ; elle s'en distingue précisément par son indétermination *précise* : elle est générique, mais n'est telle que dans des séries de singularisations qui engagent non seulement la transitivité des opérations (ce qu'on incorpore), le mode d'incorporation, la manière d'incorporer. Idéation, incarnation, perception, sont bien plutôt les aspects d'une incorporation qui ne suit pas la linéarité réversible de la corrélation, de la chose au sujet, du sujet à la chose : elle dessine au contraire une *texture non-relationniste*, un *sustema* ou un entrelacement esthétique qu'on ne peut même plus considérer du point de vue de la relation (on verra qu'il faudra alors faire consister une logique *partitive* qui implique une nouvelle manière de penser la continuité).

L'enjeu est donc de saisir l'incorporation comme bande passante d'un processus dont elle est elle-même dérivée. *L'incorporation nomme ici la facticité princeps* qui servira d'indice premier pour enquêter sur son tramage – et ce en tant que cette facticité s'avère précisément comme une factivité, une activité factitive, dont il faudra déterminer la logique et la teneur. Quel est l'intérêt de partir de ce processus même ? De ne pas s'engager dans un dualisme qui est générateur des grandes oppositions *esthétiques* de la philosophies et des autres disciplines (homme sans monde ou monde sans homme, sujet et objet) : partir de l'englobant ou partir du référé, partir de l'ouvert sans le générer, ou partir d'une présence avérée par la conscience[73]. C'est qu'on peut en

---

[72] C'est le sens que Badiou donne à l'incorporation, qui joue chez lui un rôle extrêmement déterminé : l'incorporation désigne *l'intégration* (empreinte de dialectique) d'un corps individuel dans un corps de vérité se déterminant comme Sujet générique. Badiou décrit ainsi cette incorporation : "le corps individuel et tout ce qu'il entraîne avec lui de pensées, d'affects, de potentialités agissantes, etc., devient un des éléments d'un autre corps, le corps-de-vérité, existence matérielle dans un monde donné d'une vérité en devenir. C'est le moment où un individu prononce qu'il peut franchir les limites (d'égoïsme, de rivalité, de finitude...) imposées par l'individualité (ou l'animalité, c'est la même chose). Il le peut pour autant que, tout en restant l'individu qu'il est, il devient aussi, par incorporation, une partie agissante d'une nouveau Sujet. Je nomme cette décision, cette volonté, une subjectivation." *L'hypothèse communiste*, Lignes, 2009, p. 184 sq.

[73] "Très peu de pensées réussissent à tracer un plan de nature qui articule les êtres les uns aux autres. C'est pourtant la condition de la création d'un concept de monde. Appelons plan de nature ou monde (en abandonnant toute distinction subjective-objective) la coupe qui fait communiquer toutes les différences, qu'elles soient physiques, biologiques, culturelles... Une telle coupe est transversale. Mais, elle ne se borne pas non plus à connecter entre elles les strates physique, biologique, anthropologique, elle engage aussi une conception de ce qu'est la Terre, elle en appelle à une « nouvelle Terre », elle déploie toujours un nouveau plan de composition/construction brassant les multiplicités différentielles, déterritorialisées que les strates capturent et organisent, comme nous le verrons. En un mot, elle a toujours pour enjeu une perspective de libération, libérer la Terre de tout ce qui l'encercle, la borne, la contraint, la partage." P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes, la fin du monde humain*, Les presses du réel, 2015, p. 5. On tentera pourtant de demander si *l'idée* de monde n'est pas toujours une

appeler facilement aux *aspects* de ce processus d'incorporation, à ses figures les plus ordinaires, s'il le faut organiques ; mais rendrait-on ainsi raison *phénoménologiquement* et intuitivement de l'incorporation comme processus qui *traverse* la phénoménalité sans s'exhausser en elle, sans se traduire en un phénomène ? Il s'agit donc de partir non pas du pôle constitué d'un dualisme, non pas d'une pure corrélation de ces deux termes, pas non plus d'un relationnisme préindividuel : de quoi les incorporations seraient-elles la liaison si l'on ne se donne conceptuellement *aucun corps* pour commencer ? C'est qu'on saisit seulement *du* corps, en étant dès lors confronté non plus au problème de la multiplicité indéfinie (un, des) et du monisme défini (le, la), mais au problème du partitif, qui se situe *en-deçà* de la distinction du défini et de l'indéfini, mais tout autant du pluriel et du singulier (*du*, *de la*, c'est l'indistinction du pluriel et du singulier). De sorte que ce mode grammatical s'avère déjà teneur de la modalité esthétique elle-même. Seulement, les problèmes changent : on verra avec le stoïcisme que le problème de l'articulation pluralisme-monisme, selon la "formule magique" de *Mille Plateaux*, va devenir articulation du continuum partitif et de la dé-limitation modale de multiplicité et d'unités sur lui. L'essentiel de cette configuration, c'est qu'il nous semble que la pensée *littérale* du flux telle que dégagée par Héraclite implique de tout mettre au partitif, de penser par partitivité et par "partiades"[74] et non plus par multiplicités ou unités : la thèse du stoïcisme à cet égard, c'est que le flux n'est que partitif, qu'on ne peut même pas y voir des multiplicités, que son mode de continuité est partitif. C'est *déjà* l'indexation platonicienne des flux et des multiplicités indéfinies sur le Défini de l'idée, qui induit *par renversement* la caractérisation du flux comme multiplicité[75]. On ne partira donc pas "*inter*" ou "*co*", mais *trans* : on partira d'une *transversion des incorporabilités*, celle-ci n'impliquant a priori aucune distinction de sphères ontiques disjointes, séparées, ou simplement reliées par-delà leur régionalité dans la synthèse d'un sens paradoxalement constitué comme originaire, ou la synthèse d'une nature constituante. On voit d'emblée l'un des intérêts qu'il y a à faire du concept, ici celui d'incorporation, un indice esthétique plutôt qu'un constituant dialectique, un terme analytique, ou le *désignant* d'un processus fondamental qui dirait une fois pour toutes la teneur de son effectivité : si Heidegger en entamant l'analytique existentiale ne produit pas une scission anthropologique dans l'étant et dans le rapport – qu'il est – à l'être, il déplace pourtant *dans le milieu d'une herméneutique fondamentale* les scissions entre régionalités, non seulement régions de l'être mais régions même du savoir ou du sens de l'être en fonction du problème du monde et de la Question. Mais n'est-ce pas, précisément, le

---

manière de refouler la terre, à la manière dont la chair est un refoulement vivant du corps. S'il y a une "politique du monde", ne faut-il pas dire pourtant qu'il n'y a pas d'esthétique du monde mais seulement de la terre, que l'esthétique de la terre se perd et s'envase déjà dans les cosmétiques ? N'est-ce pas la figure du monde, qui a toujours servi à *eterrer* la terre, en la totalisant, en la figuralisant, en la *pacifiant ?*

[74] Nous définirons ce terme dans la partie la *Littéralité et vérité.*

[75] Tel est l'enjeu de notre partie sur le relationnisme (supra) : faire la génésiologie de ce qu'on nommera le relationnisme, pour le distinguer nettement du partitif. Cela implique une grande différence : rompre avec la logique des multiplicités et des relations intensives non-formées comme teneur du sensible, comme trame du *sustema* esthétique. C'est le stoïcisme, qui nous semble le seul à même de faire consister cette logique du partitif, qui implique nécessairement une esthétique modale ou une modologie qui ne soit plus seulement logique modale. Nous verrons comment se fait l'articulation, mais nous voulons pointer le fait que c'est la logique même de l'incorporation qui perd toute consistance si on ne la rapporte pas au problème du continuum partitif et de la dé-limitation modale du continuum.

geste inaugural qui *doit* fonder l'idée même d'herméneutique, fût-elle haussée au rang existential de questionnement de l'être en l'être et par son délégué ? Savoir qui questionne ou qui *est* la question, n'est-ce pas d'emblée fermer la voie d'une esthétique qui faute d'être fondamentale ou simplement fondante puisse être conçue comme princeps, car génétique ? Former et formuler la question, n'est-ce pas déjà recouvrir la genèse par la dimension du fondement ? L'intérêt de l'euristique en tant que *mode d'incorporation des incorporabilités* fonctionnant par *trans-scription* des processus, c'est de ne pas avoir besoin, comme la méthode, d'une image analytique de la rationalité, ou, comme l'herméneutique, de discriminer un champ et un sujet légitime de donation du sens. L'euristique implique de dégager directement l'efficience de l'expérience, plutôt que de se situer à la nervure de l'existence et du sens qui est aussi la nervure du facticiel et de la facticité, de l'étant et de l'être, du "il y a" et de ce qu'il y a. La question n'est plus celle du sens de l'être quant à ce qui est, mais la problématisation *en* philosophie des efficiences non-philosophiques dont s'engendrent les problématisations. Le souci métaphysique est bien plutôt alors une forme d'*innocence* voire d'*innosens* diaphysique à l'égard de ce qui traverse et transverse les processus[76] : on ne s'y éprouve même plus comme sujet ou comme organisme, plus non plus comme "incarnant" quelque chose. Si l'on utilise l'incorporation comme concept indiciel, c'est *comme si* on produisait une épokhè esthétique sans pour autant avoir besoin d'en faire une opération distincte ou isolable : les réductions du constitué viennent de dehors, ce sont des conductions aconstituées, des mélanges du corps qui viennent démettre la *méta-stasis* qu'il constitue dans le flux.

Partir de l'incorporation comme processus princeps, c'est tenter de partir de ce mode qui se situe au plus proche de la modologie elle-même plutôt que d'un mode fossilisé, retourné contre la modalité même qui le charrie et dont il émane. C'est partir d'un processus encore vague, indéterminé, qui est traversé par la modalité (incorporer sur le mode noétique, sur le mode perceptif, affectif, animal, etc.) Littéralement, il faudrait entendre incorporation non en un sens défini ou indéfini, mais en un sens partitif : il y a *de* l'incorporation. De sorte qu'on ne distingue plus pour commencer entre des types ou genres de corps, pas même entre des régimes d'existants, ou des sphères de l'être : c'est comme si la "cosmomorphie" implicite d'un tel concept se réciproquait d'une amorphie esthétique Le problème devient celui du montage et du mélange des corps, dans lequel ces derniers sont toujours des stases momentanées du processus plutôt que des entités individualisées : qu'est-ce qu'un corps-action (manipulation d'une machine, écrire, ou bien l'interaction de deux matérialités physiques) si l'on ne confond plus ce dernier avec les individualités ? Il y a une transversalité de l'incorporation qui ne

---

[76] A cet égard, le problème posé par le concept d'"ontologie plate" devrait être posé pour l'esthétique elle-même : l'ontologie plate est une un indifférentialisme, une forme de libéralisme de l'être finalement pensé comme une substance non-modalisée là même où elle ne cesse de s'attribuer : répétition de l'indifférence ontologique où se déploie le règne de l'ahiérarchie, au sens où l'on ne perçoit plus les variations, les modalisations, les tonalités d'être, les dégradés dont il se compose. Le problème est le même pour l'esthétique : comment, dès le départ, éviter de *rabattre* l'intégralité de la sphère esthétique sur une entité percevante qui, fût-elle intérieurement processualisée, est instituée en position de sujet ? Comment ne pas reconduire d'ego transcendantal au niveau du percevoir, même si cet ego devient corps ou chair ? Comment ne pas remettre le corps en position analogique de sujet ? Le problème sera donc bien de penser les contrastes tensionnels et les nuances sensibles dans le continuum esthétique, de produire une esthétique non-plate au moment même où elle se fera plane, qui ne serait plus organisée selon des régionalités en fonction d'un primat du sentir (le sentir humain, ou le sentir d'un *Dasein*, c'est-à-dire le sentir rapporté à un "sens" plus primordial du sentir) ?

permet plus de distinguer entre prothèse technique et synthèse organique. Comme dit Ruyer, même la machine incorpore et implique une incorporation : "Le vrai choix est incorporé par l'ingénieur dans le montage même."[77] C'est ce qu'on verra avec les schèmes, qui comme *organa* vont venir mettre en crise ce partage, indistinguer organisme et technique.

Individuation et incorporation : de l'individu au métabolisme

Mais pour faire consister cette logique de l'incorporation, il faut d'abord se demander en droit ce qu'elle permet de penser, ce qu'elle illimite de la pensée relativement à d'autres lignes prospectives. Pourquoi parler d'incorporation eu égard par exemple à la logique de l'individuation ? C'est cette mise en regard que nous voulons opérer ici succinctement et liminairement, en voyant dans cette analyse une sorte de propédeutique instrumentale plutôt qu'une confrontation des philosophies et des modes de pensée reconduisant un rapport compétitif et performatif à la pensée : il ne s'agit pas de comparer, mais de déterminer, comme le ferait un menuisier ou un plombier, quels sont les bons instruments et *modus operandi* ici nécessaires.
Pourquoi Nietzsche passe-t-il d'une logique de l'individuation à une esthétique de l'incorporation, dans laquelle le vivant pris depuis sa plus élémentaire manifestation de puissance s'approprie, incorpore, schématise les *sensibilia* qui n'ont même plus la forme d'objectivité ou de faits, mais d'excitations (*Reiz*) tensionnelles relatives à des *relations* entre forces infra-individuelles[78] ? Il est frappant que le premier déplacement philosophique de Nietzsche soit le passage d'une philosophie de l'individuation organisée par le pôle apollinien métastabilisateur et le pôle dionysiaque comme fond primordial de l'intensité, à une philosophie qui pose la question de la décorporation dans la figure de l'oubli. L'oubli nietzschéen de la *Seconde Intempestive* n'est pas un oubli d'objet, un oubli transitivé, qui porterait sur l'élément du souvenir constitué comme une chose : c'est le corps qui est mémoire, et l'oubli pour Nietzsche consiste en une décorporation qui n'est pas seulement transitive, mais qui porte sur les schèmes ou les structures incorporées du corps. La thèse la plus profonde de la *Seconde Intempestive* ne porte pas d'abord sur l'Histoire comme problème de valeur rapportée à la vie comprise comme critère de valuation "extramoral" : il s'agit plutôt d'affirmer un nouvel ordre mnémique de rapporter la mémoire au *sensible* et plus au noétique, de comprendre le corps non plus comme matière informable et la mémoire comme système de rétention formel, mais comme forme de mémoire vivante plastique. C'est qu'en effet : avant de comprendre comment l'Histoire comme formation mnémonique ressortissant à différents types se constitue en *pharmakon* pour la vie, poison ou remède, il faut comprendre en quoi le vivant lui-même se *fait* mémoire plus encore qu'il ne se fait *une* mémoire : si l'Histoire fait problème comme rapport à la vie, c'est que le vivant même est déjà mémoire de la vie, et que l'Histoire va mettre en forme cette mémoire qu'il *est.* L'enjeu alors, c'est de comprendre la mémoire *esthétiquement* et non plus comme capacité analytique de discrétisation et de rétention, ou comme capacité dialectique d'intégration et d'intériorisation (*er-innern*). La mémoire constituée, c'est le récorporé, mais c'est le corps lui-même qui ne cesse d'alterner

[77] *Néo-finalisme*, op.cit., p. 137.
[78] Sur cette ligne génétique articulant excitation (*Reiz*), appropriation (*Aneignung*), et incorporation (*Einverleibung*), cf. *Nietzsche et la biologie*, PUF, 2001, pp. 29-35.

décorporation comme oubli ou "liquidation" de l'incorporé, et l'incorporation comme stratification corporelle. La mémoire ne porte plus sur des transitivités, elle porte sur des moutures, des complexions, des constitutions du *Leib*. Et même la rétention, ses dispositifs, sont des incorporats récorporés, au point d'être naturalisés comme facultés naturelles, ou comme structures logiques (de la conscience par exemple, si l'on pense à la logique de temporalisation husserlienne basée sur les rétentions primaires et secondaires). C'est aussi ce qu'il faudra expliquer : comment les appareils rétentionnels secondaires sont *eux-mêmes* incorporés ainsi que le milieu de rétentionnalité (la chair) qui va permettre de les faire fonctionner ? Comment remétaboliser le naturalisé, comme la rétention et la protension en conscience chez Husserl ? Cela impliquera précisément d'accéder à une dimension du temps extra-conscientielle.

Mais pourquoi Nietzsche remétabolise-t-il la logique de l'individuation, pourquoi construit-il le rapport entre incorporation décorporation et récorporation pour comprendre l'individuation à cette aune ? Pourquoi même faire de l'individuation un aspect du processus d'incorporation ? Le problème, ainsi chez Simondon, aurait trait à l'univocisation du processus qu'est l'individuation (psychique ou collective dans la transindividuation) qui suit une pente de plus grande actualisation et de plus grande individuation qui est à la fois *cumulatif, linéaire, irréversible, mais qui surtout comme individuation n'est pas intrinsèquement réciproqué ou composé de dividuation*. Quand Guattari forgeait le terme de dividuation, il posait par là même la nécessité de prendre en compte ceci que l'individuation est *en-soi* inséparable d'une dividuation qui lui est intrinsèque plutôt qu'elle ne s'opère extrinsèquement sur du déjà-individué. Ce qui implique que le schème finalement linéaire de l'individuation simondonienne se déploie en une géographie intensive des intensités et différences préindividuelles qui se distinguent des potentiels d'une part au sens où elles n'appartiennent pas à un système métastable qui va pouvoir être actualisé intégralement dans la transduction, et d'autre part en ceci que leur actualisation n'est pas linéaire, et qu'elle est réversible selon le mouvement de molécularisation-molarisation[79]. C'est qu'il y aurait au moins deux aspects propres à la critique de l'individuation : d'une part, l'indexation du processus d'individuation sur un sujet ou un constitué qui par rabattement fait de l'individuation un progressus intrinsèque à cette entité, un déploiement en acte des virtualités contenues par avance dans l'individu ainsi dégagé : c'est l'individuation entitaire que critique Simondon, avec l'hylémorphisme aristotélicien[80]. Mais d'autre part, qu'en est-il d'un processus d'individuation radicalement désindexé, capable même d'intégrer cette fonction d'intégration à son propre déploiement en en faisant un phénomène dérivé ? C'est le cas chez Simondon, où l'auto-consistance de l'individuation comme production de réel ne s'indexe jamais sur les termes qu'elle

---

[79] On retrouverait *mutatis mutandis* la même observation chez Stiegler in *La technique et le temps 3.*, Galilée, 2001, p. 151 : "il n'y a pas pour Simondon de concept de déjà-là *à proprement parler*, pas plus que de rétention. Simondon est un héritier de Bergson : comme lui, et comme Kant, il a manqué la singularité de la rétention primaire que découvre Husserl. Il ne pose *a fortiori* jamais la question de la rétention *tertiaire* en tant que telle [...] J'avais déjà souligné que la *métastabilité* rend compte de l'individuation *psychosociale* comme diffèrement d'une identité individuelle *jamais* pleinement constituée *en tant qu'elle fait face à l'identité des objets techniques et de tous les artifices* en général *déjà* constitués. *Cette « avance » des identités technico-objectives sur l'identité pychosociale n'est pas considérée par Simondon.*"

[80] Cf. Guattari, *La révolution moléculaire*, Les prairies ordinaires, 2012, p. 41 sq., p. 54, p. 60.

engendre. C'est le génie philosophique irréfutable de Simondon : une immanence pleine et entière, qui de la cristallisation à la sociation établit comme le disent Deleuze et Guattari un plan de consistance cosmomorphe qui n'a plus de *primum datum*, pas d'unité ni de référant, rien que l'individuation comme séries de transductions. Mais le problème est plutôt celui de la réversibilité – et par extension de la plasticité du processus lui-même. Simondon n'intègre pas le *défaire* au processus de l'individuation, il pense celle-ci comme positivité pleine d'elle-même, actualisation unilatérale des potentiels, même si cette actualisation implique d'une part un déphasage a priori entre actualité et virtualité des potentiels, et d'autre part des "zigzags" de l'actualisation qui sera mise en variation par les systèmes métastables qu'elle va transduire. On ne dit pas que cette pure positivité du processus devrait être équilibré d'une négativité, même en les pensant sans dialectique. Le problème est plutôt que cette positivité des actualisations va dans un seul sens : on ne considère pas *la positivité de la dividuation comme réciproque intrinsèque de la positivité de l'individuation, on ne met pas en réversion la transduction avec ce qu'on appellera une kataduction par laquelle le constitué se dividue en s'individuant.* C'est cette différence modale au sein du processus qui nous semble génériquement rabattue sur la seule actualisation *formative* de l'individuation. Cela implique deux aspects : d'une part, un schème progressiste et progressif au sens où l'individuation, comme l'*Eros* de Freud, produit des ensembles transindividuels toujours plus grands, plus complexes, plus organiques. C'est le point de vue extérieur sur le processus : la dividuation est accidentelle quant au processus premier d'individuation, elle est extérieure et seconde quant à l'individué. Si l'on veut, *Thanatos* intervient pour défaire les ensembles d'*Eros* mais c'est toujours *en second.* Mais d'autre part, c'est le processus d'individuation en tant que tel, qui dans sa processualité ou en tant que processus est unilatéralement déterminé : la dividuation est dans un premier sens extérieure à l'individuation, mais en un second, elle lui est extrinsèque. Comme si *Eros* n'était qu'*Eros*, comme si *Eros* n'était pas aussi *Thanatos* masquée comme le dit Freud lorsqu'il montre qu'il y a une crase a priori d'*Eros* et *Thanatos* qui rend impossible de les distinguer en nature ou en degré. Il n'y a que de la différenciation modale, au sens où *Thanatos*, comme mouvement de retour à l'indifférencié atone de la substance, va aussi devenir pulsion de vie qui va protéger le vivant contre la mort du dehors, pour que l'abolition de la tension provienne de ce vivant même. Ou de la même manière, *Eros* va prendre le masque de *Thanatos* au sens où il faudra défaire les ensembles érotiques constitués lorsqu'ils deviennent mortifères pour le vivant lui-même, deviennent à leur tour des sortes de quasi-substance qui "atonisent" la pulsion de vie, en réduisent la tension. C'est cette crase, qui nous semble absente du modèle de Simondon, ce qui n'en entame en rien le profond génie.

C'est pourquoi nous pouvons relever deux symptômes de cette élision, de cette occultation de la réversion. Intéressons-nous tout d'abord à la dividuation comme extérieure à l'individuation. B. Stiegler a forgé les concepts de désindividuation, de désindividualisation, et de transdividuation pour penser la composition perpétuelle de l'individuation avec des mouvements de déconstitution qui lui sont extérieurs, et dont elle est en même temps inséparable. Nous comprenons ainsi ces termes : la désindividualisation, c'est la grégarisation nietzschéenne de l'individu ; la désindividuation, c'est le mouvement de blocage continué de l'individuation, mais c'est aussi un "défaire" des individuations par lequel l'individué retourne à un état d'individuation antérieur, ou produit justement un nouvel état pré-individué qui *n'était pas* dans l'individuation. Enfin, la transdividuation a trait au défaire des systèmes

complexes, sociétés et civilisations, dans lesquels le déphasage culmine : un système de transindividuation en tant qu'il implique un déphasage constituant, des marges et des indéterminations transductives, est en même temps transdividuation. La complexité intrinsèque d'un système transindividuel, la méta-stase qu'il constitue ne va plus seulement vers une plus grande individuation, mais produit aussi des désorganisation au sein du système. La méta-stabilité touche en quelque sorte à son extrémité : le système transindividuel ne peut s'individuer plus avant, de sorte que la stase qu'il forme implique des dividuations transversales, comme si la transduction était bloquée, tournait sur elle-même non plus en actualisant les potentiels dans un système supérieur, mais en reconfigurant le système lui-même. La transduction devient *horizontale, statique, synchronique.* C'est pourquoi Stiegler met en rapport cette logique avec l'entropie : la méta-stase des systèmes transindividuels ne pouvant constituer de plus grand ensemble, elle doit statiquement se cohérer, résister à son entropie ce qui produit ce tremblement sur place de la transduction. C'est comme dans la métastase organique : l'actualisation des potentiels ayant en quelque sorte atteint sa limite, elle devient paradoxalement dividuation par excès d'individuation. Il s'agit donc dans les trois cas de montrer que l'individuation n'implique pas seulement une dividuation extérieure à elle et dont elle est pourtant inséparable, mais une dividuation intérieure au dividué, dont elle se distingue modalement.

Le deuxième symptôme a trait à la conception de la dividuation comme extrinsèque. C'est le point le plus important. C'est Deleuze, dont on sait ce que sa philosophie doit à la pensée de Simondon, qui a semble-t-il perçu remarquablement ce point et en a tiré des conséquences philosophiques importantes. Toute individuation est intrinsèquement dividuation : c'est l'un des axiomes de la pensée de Deleuze. Dès *Différence et répétition*, c'est la logique de la différent/ciation du *spatium* intensif qui rend compte de cette réciprocation modale des deux logiques dans le même processus : il n'y a pas de différen*c*iation de la différence pré-individuelle qui ne soit différen*t*iation de l'individué. C'est ce qu'on retrouvera encore dans la polarité du moléculaire et du molaire, et dans la logique de la territorialisation. La différence est importante : Deleuze transforme le schème linéaire, cumulatif, intégratif et progressif d'individuation simondonien en *spatium* intensif ou champ transcendantal de l'intensité, qui prendra aussi bien la forme des machines désirantes, que celle du plan de consistance génétique de la terre. C'est la mêlée d'*Eros* et de *Thanatos* qui est restaurée, comme on le voit dans la seconde et la troisième synthèse du temps, qui décrivent justement la manière dont le couplet individuation-dividuation sur le spatium intensif (ou le rapport de différent/ciation) se *temporalise selon des synthèses non-linéaires et disjonctives les unes par rapport aux autres.* D'où le primat de la troisième synthèse comme pure disjonction de *Thanatos* qui disjoint non seulement le synthétisé du passé et du présent, mais qui disjoint et fait disjoncter *depuis l'avenir et son délié* les synthèses du présent et du passé elles-mêmes : c'est le primat de l'à-venir. Deleuze déploie bien une pensée du temps qui conçoit effectivement depuis l'à-venir comme jeu de la différence, déliaison de *Thanatos* ou Eternel Retour – de sorte que le temps lui-même est toujours rapporté au *spatium*, que la temporalisation est incompréhensible chez Deleuze sans la référence à la géologie de l'intensif[81]. Qu'il y

[81] C'est le grand mouvement de la philosophie française des années 1960 : substituer au schème du temps une pensée géographique, géologique. Comme le dit Foucault dans un entretien sur la géographie, l'espace est le grand refoulé de la philosophie, non seulement comme concept et comme

ait différent/ciation sur le spatium intensif implique ainsi que l'individuation simondonienne correspond à la seconde synthèse du temps comme constitution de système complexes différenciés, mais que cette seconde synthèse est elle-même contractée dans la troisième synthèse où *Thanatos* défait le constitué, dividue l'individué au moment même où l'individuation se produit. Pour Deleuze, la temporalisation de l'individuation implique d'abord de la comprendre comme *spatium* : s'il y a individuation dans la seconde synthèse, c'est parce qu'il y a dividuation dans la troisième, mais c'est parce que ces deux processus sont contemporains sur le *spatium* des multiplicités intensives différen*t*iées et pré-individuelles : si l'individuation renvoie à un horizon asymptotique d'Actualisation générale, la dividuation renvoie elle à un plan génétique du dividuel pré-individué, de sorte que le schème temporel renvoyant l'individuation à cet horizon doit lui-même être rapporté à ce plan génétique et statique du dividuel qui le précède en droit. C'est en découvrant le plan que Deleuze découvre la dividuation dans l'individuation, mais c'est en découvrant le dividuant dans l'individuation, qu'il régresse jusqu'au *spatium* de la dividualité intensive propre aux multiplicités et à la différence. Les synthèses sont la temporalisation de la différentiation et de la différenciation : la seconde synthèse est différenciation du différentié, la troisième est différentiation du différencié. C'est pourquoi les potentiels saisis dans un système actualisable, les potentiels déjà virtuellement liés qu'on trouve chez Simondon, deviennent singularités intensives non-liées dans le *spatium* chez Deleuze : tout se passe comme si les potentiels de Simondon n'étaient pas seulement soumis à la transduction qui les lie dans de nouveaux systèmes au fur et à mesure des actualisations, mais aussi à ce qu'on appellera une kataduction, une déliaison qui les rapporte au *spatium* comme singularités libres, non-formées, non-liées, non plus des potentiels actualisables comme *potest*, mais des puissances virtualisées comme *possest*. Réintégrer au processus le pré-individuel et les potentiels libres dont part Simondon, c'est ce que Deleuze pense comme la création. Deleuze a exploré la bivalence de ce processus

---

conçu, mais surtout comme mode de conception et de conceptualisation. Chez Deleuze, ainsi, toute temporalisation doit être rapportée au champ transcendantal, au plan d'immanence, à la géologie de la Terre : la temporalisation est engendrée par l'actualisation des singularités intensives pré-individuelles. De sorte que l'opération de Deleuze quant au temps dans *Différence et répétition* consiste avant tout à rapporter le temps au plan, la synthèse au *spatium.* C'est une configuration strictement nietzschéenne : la temporalisation dans l'Eternel Retour *dépend directement* du plan des volontés de puissance, la temporalisation est *conséquence de la logique hétérologique des volontés de puissance, du cercle de la différence qui les rapporte sans cesse à elle-même sur un mode différent : elles font retour différemment à elles-mêmes comme tension vers la tension, de sorte que l'Eternel Retour décrit déjà leur structure astructurée, la logique de la différence qui fait la teneur de leur jeu.*

d'individuation que Simondon a libéré de l'hylémorphisme statique : l'articulation perpétuelle et synchrone de la dividuation et de l'individuation qui implique un *spatium* intensif des singularités, et qui se temporalise en se différent/ciant. Autrement dit, la dividuation extrinsèque devient intrinsèque à l'immanence du *spatium* intensif : la composition extrinsèque de l'individuation et de la dividuation devient réversibilité a priori des deux. C'est en partie le sens du "mouvement aberrant" repéré par Lapoujade : s'il y a ab-errance du mouvement, c'est qu'il n'y a pas d'individuation sans dividuation, par où l'être fait valoir son anarchie princeps. Il nous semble alors que Simondon reconduit, avec son génie propre, une forme de schème de temporalisation qui est déjà celui de la dialectique, même si l'individuation comme esthésiologie ne fonctionne plus du tout comme cette dernière. On y trouve une logique d'intégration différentielle de l'actualisé qu'on ne confondra justement pas avec l'intériorisation du passé, l'*er-innern* du *Gewesen* qui fait précisément la *Wesen* du présent ; on y trouve aussi une logique de cumulativité qu'on ne confondra pas avec la synthèse comme sommation et même comme *somation* au sens où la cumulation n'accumule pas mais intègre différentiellement les précédentes métastases systémiques liant les potentiels ; et on y trouve enfin une logique qui tend au superlatif, une pente de plus-grande-individuation qui a pour horizon l'Actualité intégrale, qu'on ne confondra pas avec l'*eschaton* dialectique dans la synthèse absolue comme récollection, pour cette raison que cette logique, cette ligne, cette asymptote du processus, est ouverte sur sa propre temporalisation, ne peut se rassembler dans une dimension récollective et rassemblée de l'Individué. Ce sont les trois grands points que nous repérons pour bien distinguer l'individuation comme esthésiologie et la dialectique : intégration différentielle plutôt qu'intériorisation altérante du même ; cumulativité de l'intégré qui n'est pas synthèse mais qui implique toujours la composition des systèmes comme déphasés ; pente de plus grande individuation, qui n'implique aucun rassemblement terminal dans l'Individué, ce qui impliquerait par conséquent qu'il y aurait dès le départ une "somme" de virtualités finie toutes actualisables dans un dernier état du Système-Monde. En découle un quatrième critère : l'individuation est pleine positivité des *potest* que sont les potentiels systématisés, et n'en passe par aucune dimension négative. Mais peut-être Simondon, par défiance du négatif, refuse donc d'intégrer à l'individuation le processus déconstituant qu'est la dividuation en y décelant l'ombre de la dialectique, la menace d'une re-dialectisation de son esthétique. Simondon a su comme nul autre faire consister un plan de naturation intégral qui pour la première fois dans la philosophie intègre *pleinement* la technique à la consistance de la Nature ou à la Terre : les phylums techniques ne se distinguent plus du tout des autres lignées, la réversibilité de la nature et de la technique est parachevée chez Simondon avant tout autre (ce dont Haraway ne rend pas compte quand elle rabat cette réversion de la nature et de la technique opérée sur le plan de consistance de l'individuation, sur une simple *figure* qui *pose* leur synthèse a priori sur la base d'une diérèse des catégories : le cyborg est une figure statique, artificielle et même contre-productive de cette réversion – Haraway cède ici à la narrativisation postmoderne et délaisse la logique esthétique). C'est chez Simondon, et nul autre, que la réversion de la Nature et de la Technique, de la Physis et de la Tekhnê est accomplie, et accomplie non plus statiquement, mais processuellement, au sens où cette réversion n'est pas statique dans un milieu de co-appparentement et de co-appartenance statique et préconstitué (comme le *logos* chez Parménide) mais *procède* comme processus d'individuation hétérologique, car intrinsèquement déphasé, dissymétrique. C'est ce qui permet à Guattari de déployer son concept de machine : nature et technique ne se distinguent

plus – mais dans le même temps, il faut penser la dividuation intrinsèque à l'individuation, déployer le plan des machines (désirantes) qui forment le plan dividuel qui précède l'individuation. Car cette réversion parfaite de la nature et de la technique chez Simondon n'empêche pas que le *schème* de temporalisation de l'individuation induit une unilatéralisation dans la détermination du processus, dont la dividuation est l'extrinsèque. Le temps simondonien est un temps moderne, au sens où Lyotard l'a défini : cumulatif, progressant asymptotiquement, intégratif, même s'il se distingue profondément du temps dialectique, et incorpore la différence non-liée, non-formée, non-négative, comme différence *interne* aux systèmes, comme déphasage *intrinsèque* aux systèmes métastables de potentiels. C'est que Simondon pense axialement l'individuation, quand bien même cette axialisation comporte les effets de seuil, des zigzags transductifs. C'est encore le modèle de l'arbre, ou plutôt du buissonnement : il n'y a pas le tronc unique de l'individuation se spécifiant par subdivisions, c'est dès le départ que le tronc buissonne, n'est qu'un buissonnement. Mais tous les phylums *vont en ligne*, et en ligne droite à travers les zigzags transductifs : ils vont vers la plus grande actualisation, la plus grande organisation. C'est pourquoi Deleuze pensera le *spatium* pré-individuel comme genèse statique de l'individuation, pour monter l'indissociation a priori de la dividuation et de l'individuation comme processus, mais le primat du plan dividuel sur les individuations qui en *procèdent* sous forme temporalisante. Tout se passe comme pour le monstre chez Saint-Hilaire : plutôt que le modèle arborescent de l'évolutionnisme dans lequel il n'y a plus de tronc mais rien que des branches et des phylums, un *spatium* intensif, champ des multiplicité ou Terre moléculaire s'actualisant dans des organisations extensives, des multiplicités liées, des corps organicisés et stratifiés au niveau molaire. L'analogie vaudrait pour le rapport Deleuze-Simondon : Simondon n'est déjà plus dialecticien quant à sa pensée de la temporalisation, mais il est encore tributaire de ce modèle du buissonnement qu'on trouverait chez Darwin[82]. Simondon est un peu le Darwin de l'individuation, Deleuze le Saint-Hilaire : chez le premier, la réversion de l'individuation et de la dividuation est extrinsèque, chez le second, elle est intrinsèque, et par suite immanente au *spatium* qui devient génétiquement premier. C'est le fond du problème : Simondon n'a pas dégagé le *spatium* du pré-individuel, il a directement pensé l'individuation comme temporalisation, de sorte que dès le départ, les potentiels sont liés, formés, saisis dans

---

[82] Cf. S. Jay Gould, *La vie est belle*, Seuil, 1991, pp. 35-38, pp. 292-300 et surtout p. 44, sur la différence entre le modèle dit "cône de diversité croissante" qui est le modèle darwinien, et le modèle de la "diversification et décimation" qui introduit dans le modèle linéaire de l'évolutionnisme un dehors événementiel, catastrophique, qui vient interrompre la linéarité et l'arborescence en décimant les espèces de manière radicalement contingente (c'est la catastrophe naturelle, la météorite des dinosaures, etc.) Or, même dans ce second modèle qui a été permis par la découverte du schiste de Burgess et de ses fossiles incroyables (dissymétriques par exemple), ce n'est pas l'arborescence qui est mise en question, c'est le rapport à l'environnement : on introduit dans le schéma une variable absolue, radicalement discontinue (la catastrophe) qui rompt le *cours* linéaire des phylums corrélés aux environnements. On voit une chose essentielle, fondamentale dans la critique de Nietzsche relative à la sélection, à laquelle on peut adjoindre celle de Ruyer présentée dans l'introduction de *Néo-finalisme* (op.cit., p. XIX sq. : la sélection naturelle n'explique pas la création des formes, seulement la disparition des formes non-viables) mais aussi celle de Popper selon laquelle il n'y a pas de critère de falsifiabilité possible de l'évolutionnisme, de sorte que ce n'est pas une théorie scientifique mais métaphysique. La critique de Nietzsche repose finalement sur ce point : l'évolution ne présente qu'un aspect, qu'une *tranche* des strates de la vie, celle de l'organisme, celle du *Körper* et pas du *Leib* : c'est la même chose, mais pas le même quelque-chose. De sorte qu'elle ne permet pas comme Saint-Hilaire lu par Deleuze de dégager le plan intensif dividuel du *leiben.*

des systèmes individués. Il aurait fallu en fait faire la théorie *du charbon* à partir duquel va se former la cristallisation : dégager le plan charbonneux, en fait le *spatium de la cendre* sur laquelle va se faire la cristallisation. Il aurait fallu régresser en-deçà du moment de cristallisation, saisir le dividuel à l'état non-lié de différence intensive, radicalement singulière. Autrement dit, Simondon situe son prermier point de vue exactement à la nervure de la différentiation et de la différenciation : la cristallisation se produit sur le "/" de différent/ciation. Mais précisément : il a laissé dans l'ombre le différentié se différenciant, a saisi la différenciation du différentié, mais pas le différentié tel qu'il répète différemment sa différenciation.
Ainsi pour Simondon la dividuation ne peut pas être pensée en termes de décomposition (à cause de la transduction qui n'est pas sommatoire ou compositionnelle mais actualisatrice à un niveau systémique local). Il faudrait ainsi parler de kataduction intensive et de dividuation entitaire (relative à "l'entifié", à l'entité individuée sous l'identité générique). La question est : l'individuation est-elle une dimension processuelle suffisante pour penser le caractère tout aussi processuel du *défaire, de la kataduction, de la transdividuation ?* Est-ce que l'individuation simondonienne comme processus, en ce qu'elle n'héberge pas en son sein les accidents, et plus encore les monstruations du processus, n'est pas un processus qui touche au tragique mais conserve encore certains aspects du drama historiciste, avec la Progression dialectique devenue Individuation esthétique, et l'Histoire devenue Evolution du plan techno-naturel ? Dans l'individuation de Simondon, le Devenir esthétique n'est-il pas devenu gigantesque Actualisation voire Transactualisation, au sens où un état nouveau advient toujours *sur la base* d'un état précédent métastable qui le contenait déjà en puissance, potentiellement, même si l'actualisation implique une différence interne qui n'est pas une différenciation qui vient *du dehors* ?La différence dans la transduction n'est-elle pas déjà relative à la *méta-stasis* du système de potentiels, plutôt qu'elle n'est différenciation extrinsèque *et* immanente sur le plan ou le *Sustema* (entrelacement, tissu) de la Nature ? Simondon n'a-t-il pas en quelque sorte fait de la différence l'intrinsèque de la stase (et pas l'intérieur) en faisant de la dividuation l'extrinsèque de l'individuation ? N'a-t-il pas rendu le devenir *intrinsèque* aux systèmes métastables et aux *phylums* transductifs sans plus le penser comme un dehors immanent, transversal à ces systèmes et phylums, plan du dividuel étant premier en droit dans l'ordre des genèses ? Là encore, c'est la différence entre Darwin et Saint-Hilaire : même quand la différenciation ou la sélection est rapportée à l'environnement, le devenir est extrinsèque, sans être au-dehors. De sorte que le Devenir chez Simondon devient une gigantesque Transduction systématique des systèmes métastables, une Actualisation de la Terre esthétique, qui empêche relativement de saisir l'événement, l'irruption du dehors (dans les deux sens du génitif) dans l'intrinsèque. Ainsi, Simondon ne fait pas droit à la distinction des morts chez Deleuze, la mort extrinsèque et la mort comme puissance de déliaison du constitué, qui nous permet de nous faire un corps sans organes. Tout se joue peut-être au début : le commencement est premier dans l'ordre des raisons (la cristallisation), mais pas dans l'ordre des genèses (le charbon, le plan dividuel, le *spatium* intensif des potentiels non-formés, *possest* et pas encore *potest*). C'est un problème de régression logique qui vient de la phénoménologie, hégélienne ou husserlienne : la première raison découverte, ce sera celui qui opère la suspension elle-même, ou son discours, ou le premier état qu'il peut *percevoir.* La première raison, ce sera aussi bien l'irréductible en dernier instance : soit le réducteur (ego transcendantal, Corrélation), soit la réduction elle-même (négativité dialectique, milieu statique du *logos* où se

réfléchit la dialectique réelle), soit le premier réduit percevable (du cristal à la cristallisation, sans qu'on puisse accéder phénoménologiquement au dividuel qui précède en droit la cristallisation dans l'ordre des genèses, même si de fait tout est mêlé et contemporain).

Nous retrouvons notre premier problème : pourquoi Nietzsche passe-t-il de l'individuation à l'incorporation ? *Parce que seul le corps nous donne accès à la dividuation, parce que la dividuation est toujours-déjà corporale par-delà l'individuation corporelle.* C'est le corps qui va éprouver que toute individuation est dividuation, mais pour cette raison que toute dividuation est aspectualisation abstraite de la décorporation, toute individuation aspectualisation abstraite de l'incorporation. Seul le corps comme complexe organisé de volontés de puissance peut faire l'expérience de la dividuation – et le corps est aussi bien âme et esprit, de sorte que ce sentir de la dividuation comme décorporation sera en même temps pensée de celle-ci (esprit) et vouloir de celle-ci (âme)[83]. Et n'est-ce pas la même chose chez Deleuze, puisqu'il *faut faire l'expérience de la disjonction des facultés* pour remonter jusqu'au plus du dividuel, puisque cette dividuation de l'organisé (les facultés organisées et coordonnées) nous met précisément en contact avec le dividuel, non plus faculté formée, mais puissance de sentir, d'imaginer, de penser, qui s'éprouvent en *débordant* l'ego et ses facultés ? Il n'y a pas plus nietzschéen que cette disjonction deleuzienne des facultés : seul le corps est le fil directeur, le *Leibfaden* jusqu'au *sustema* ou jusqu'à la texture du dividuel. Et ce sera *exactement le sens qu'aura la métamorphose* : si l'esprit s'incorpore comme chameau, c'est qu'il est l'in-corporation même, le *leiben* qui *va* se faire *Leib* et va se faire *un Leib* – ce qui, ressaisi abstraitement, signifie que l'esprit est le dividuel, qui va s'individuer. C'est pareil pour les autres métamorphoses : le chameau n'incorpore pas le lion et ne s'incorpore pas en lui sans se décorporer comme chameau de sorte, qu'il n'y a pas d'actualisation linéaire, unilatérale, progressive, mais différenciée, disparate, qui implique un mélange modal complexe, décorporation du récorporé et de l'incorporé, incorporation du décorporat et in-corporation du *leiben* en *Leib* sur un nouveau mode. L'enfant fera cercle avec l'esprit pour cette raison : ce n'est plus le *leiben* se faisant *Leib*, c'est le *Leib* redevenant pur *leiben*, innocence impersonnelle du devenir. L'esprit, c'est le *leben* ou le vivre comme activité dividuelle des volontés de puissance, qui se modalise comme *leiben* particulier (corporer en vivant) et qui par suite va s'in-corporer en *Leib.* L'enfant fait cercle avec ce cercle. L'enfant, c'est le *Leib* qui incorpore tout le *leiben*, et affirme ainsi l'Eternel Retour : vouloir inconditionnellement les modalisations de la vie, même le négatif et le réactif, en les rapportant à la modalité du *leiben* qui est aussi bien le jeu des volontés de puissance, de sorte que même la négation et la réaction cachent encore une puissance qui s'affirme sur un mode démodalisant, de sorte aussi que l'affirmation de l'Eternel Retour va décorporer ces modes d'une part, et décorporer le corps de celui qui affirme, l'enfant, dans le *leiben* impersonnel[84]. Mais dans le même temps, l'enfant

---

[83] Nous reprenons les trois traits de la volonté de puissance relevés par P. Montebello dans *Nietzsche. La volonté de puissance*, PUF, 2001, p. 75 sqq.

[84] Dans *Nietzsche et la critique de la chair* (op.cit.), Barbara Stiegler insiste sur la folie de Nietzsche comme conséquence de l'Incorporation de l'Histoire, du réactif, du négatif, induite par l'affirmation du Retour. Pour transvaluer modalement réactif et négatif, il faut incorporer tous les modes de *Leib* pour les rapporter à la modalité du *leiben* – de sorte que le corps (corpor*a*l) de Nietzsche ne supporte pas pareille intensité, cède sous ce poids superlatif. C'est pour B. Stiegler une sorte de lutte des chairs, chair paulinienne, chair dionysiaque – non christianisme et anté-christisme, mais christianisme et une sorte de

va dé-corporer son *Leib* dans ce *leiben*, mêler son corps "propre" ou constitué au plan de corporéité aconstitué. Il s'y dissout, se contracte dans le jeu innocent de la terre comme modalité, ou comme modalisation du *leiben.* C'est par là qu'il retrouve le *leben* dont partait l'esprit, activité dividuelle du vivre. De sorte que toute individuation est le maque aspectuel d'une incorporation, comme toute dividuation est le masque aspectuel d'une décorporation, de sorte aussi que le plan du dividuel est remétabolisé pour devenir plan du "vivre" impersonnel et fragmentaire. Seul le corps nous donne accès au dividuel à travers les décorporations, de sorte que le dividuel devient la fragmentarité métabolique des volontés de puissance. Il faut alors à Nietzsche remétaboliser le pré-individuel et non pas en faire un fonds primordial statique : individuation apollinienne et dividuation jusqu'au dionysiaque seront non plus deux polarités mêlées de fait mais distinctes en droit, il y aura un processus de réversion a priori des deux où ils ne se distinguent plus. Ce que Deleuze trouvera dans le *spatium* intensif, Nietzsche le trouvera alors dans le plan relationniste de forces dont s'engendrent les volontés de puissance. Il a rendu la dividuation intrinsèque à l'individuation, à travers sa théorie des rapports de force d'une part, et à travers sa théorie de la hiérarchisation des volontés de puissance d'autre part : une nouvelle hiérarchisation, un nouveau commandement, un nouvel *ordre* du corps implique la

---

sur-christianisme de Nietzsche. Mais il faut plutôt comprendre les choses dans l'autre sens, ou mieux encore par composition. Affirmant l'Eternel Retour, Nietzsche décorpore son *Leib* dans le *leiben* : la folie de Nietzsche n'est pas écroulement sous le poids du négatif et du réactif à incorporer, ce qui constitue une lecture unilatérale et *déjà* négative de celle-ci. Nietzsche, dans le même temps, décorpore son corps constitué dans le *leiben* impersonnel des volontés de puissance, comme l'enfant dans le désert se mêle et contracte dans le jeu de la terre, au devenir dans son innocence. Ce n'est pas que l'affirmé est trop lourd pour l'affirmateur, c'est aussi et surtout que l'affirmation est trop légère, trop déliée, trop déliante pour lui. On n'incorpore pas le réactif pour le transvaluer et révéler l'affirmation trompeuse qu'il est, sans décorporer ce réactif, tout renvoyer à l'affirmation comme jeu de modalisation. C'est la sélection, et non pas la *katharsis* de l'Eternel Retour comme le croit Meillassoux dans un grave contresens. Il faut donc tenir les deux aspects : incorporation du Pire dans l'Eternel Retour (culmination du tragique), mais décorporation du *Leib* dans la modalité du *leiben*, dans le dividuel des volontés de puissance. Et la folie de Nietzsche, comme on le sait avec le livre de Podach, est symptomatique d'une décorporation corpor*a*le progressive qui se traduit corpor*elle*ment selon la logique de composition du *Leib* et du *Körper* qu'on a vue plus haut : décorporation de la parole, de la faculté de lire, puis de la faculté à jouer du piano, enfin du mouvement.

dividuation de la complexion hiérarchique précédente, et non pas une actualisation unilatérale d'un état donné vers un état qu'il contient déjà *en puissance ou potentiellement en lui* comme chez Simondon. C'est pourquoi Nietzsche pense le devenir par l'incorporation hétérologique selon un dehors transverse à ce dont il est le dehors (communication inconsciente des volontés de puissance instancié comme jeu instinctuel), quand Simondon pense le devenir comme actualisation déphasée, différentielle (mais pas encore différenciée et différenciatrice justement) de l'intrinsèque. Pour Nietzsche, penser la crase a priori de l'individuation et de la dividuation, c'est penser incorporation et décorporation en même temps, le corps comme mémoire, le corps comme oubli. Nietzsche dégage donc le plan que Simondon ne dégage pas : il ne suffit plus de dire que Dionysos et Apollon sont mêlés, il faut montrer plutôt que Dionysos est le sans-fond ou le *spatium* premier sur lequel Apollon va intervenir, opérer des stabilisations. Apollon est le différenciateur de Dionysos qui est le différentié. Tout le *spatium* de Deleuze est dans le dionysiaque de Nietzsche, *membra disjecta* et *membra disjoncta* à la fois. Car en effet, au moment même où l'on reconnaît cette réversion processuelle a priori de l'individuation et de la dividuation, que constate-t-on ? Que *la dividuation implique qu'on peut remonter jusqu'à un état pré-individuel de la matière individuée, jusqu'à un plan pré-individuel où les potentiels simondoniens sont donnés comme non-liés et non formés.* Simondon découvrait l'asymptote de l'individuation comme horizon indéfini de transduction et de transindividuation de systèmes de plus en plus complexes et différentiels ; mais Nietzsche découvrait, et Deleuze après lui, la Terre du dividuel qui était "à la base" de la dividuation, Terre que la dividuation nous faisait découvrir et à laquelle elle nous donnait accès. Dionysos et Apollon étaient deux principes, deux pôles inséparés mais extrinsèques l'un à l'autre, encore trop dialectiquement composés, contrapposés. C'est en les remétabolisant dans l'incorporation que Nietzsche découvre que toute dividuation est décorporation (oubli), que doute individuation est constitution du vivant en mémoire (et pas seulement attribution d'une mémoire au vivant) ; de sorte que la décorporation et sa dividuation permettait de découvrir *l'autonomie* du plan dionysiaque, non plus *Ur-* mais *Un-grund.* Le dionysiaque n'est plus la matière que va mettre en forme et stabiliser Apollon, comme le potentiel est la matière que va former et systématiser l'individuation comme transduction de systèmes métastables. Il n'est plus réciproqué à Apollon comme un pôle indifférencié et abstrait à un autre, il est le plan des volontés de puissance qui vont se hiérarchiser *d'elles-mêmes* sans plus avoir besoin de faire intervenir un principe de stabilisation extérieur et extrinsèque : Dionysos va rester seul, Apollon n'était que le masque de l'auto-différenciation du différentié. Le pôle apollinien saute : Dionysos et la terre, rien que la terre, sans le soleil d'Apollon pour y tracer ombres et limites, pour en chauffer la boue et en durcir les mottes en formes (d'où les critiques que Nietzsche fait quant à *La naissance de la tragédie* dans *Ecce homo* qu'il dit encore trop dialectique pour cette raison). Dionysos devient la terre même comme sans-fond, et plus pôle de la terre intériorisée infiniment comme fonds primordial, réciproqué d'un pôle organisateur. La terre n'a plus de fonds, plus de fondement primordial, même si c'est la disparation des intensités, les *membra disjecta* de Dionysos. C'est un spatium intensif et relationniste qui se découvre – rapports de forces non-formées dont vont s'engendrer la volonté de puissance comme liaison générique des rapports et des forces, et les volontés de puissance comme complexions particulières. De sorte que le combat se déplace : Dionysos se confronte au crucifié, qui consiste fondamentalement à comprendre le jeu des volontés de puissance, le jeu du dividuel, comme une *paix recueillie, rassemblée, statique*

communiante plutôt que communicante, polémologique, différenciatrice, carnavalesque et processuelle. Le crucifié veut comprendre le *Leib* comme *Körper* : il va dire que le corps vivant, c'est la chair, il va confondre l'incorporation et l'incorporat récorporé (d'où la confusion de Barbara Stiegler qui à cet égard comprend Dionysos *du point de vue christique* et non plus comme perspectivisme anté-christique). Le crucifié va vouloir faire un monde avec la terre : œcuménisme esthétique, pacification du dividuel, *mise-en-forme de la vie et du leiben comme chair pacifiée recueillie et indifférenciée qui ne métabolise plus.* Apollon était d'un côté masque de Dionysos comme principe d'individuation, mais de l'autre masque du Christ comme tentative de pacification du dividuel, d' "encarnation" du *Leib* par confusion avec la *Verkörperung.* Toute incorporation va devenir incarnation : le christianisme soumet partout l'ordre des genèses à l'ordre des raisons, c'est d'abord un renversement dé-générant et dé-généré de l'ordre des genèses. La lutte de Nietzsche contre le christianisme n'est pas théologique, ni ne repose sur des valeurs : elle est esthétique et *logique, rien que logique.*

C'est la remétabolisation de l'individuation qui permet donc à Nietzsche de découvrir, dans l'oubli comme première occurrence de la décorporation dont la dividuation va alors être un aspect abstrait, la terre du dividuel, du pré-individué, la terre de l'in-corporation comme jeu des volontés de puissance faisant corps, se faisant un corps, se faisant-avoir un corps (factitif) en se hiérarchisant. Sitôt qu'on découvre la réversion processuelle de l'individuation et de la dividuation dans le processus, on découvre le plan du dividuel comme *premier en droit par rapport à toute individuation.* De sorte que Dionysos cesse d'être pris dans la corrélation statique à Apollon, devient principe à part entière : c'est Apollon, qui est secondaire quant à Dionysos et qui doit disparaître. Dionysos est héauto-individuation du dividuel valant en droit comme premier dans l'ordre des genèses, soit auto-hiérarchisation de la volonté de puissance par constitution relationniste de hiérarchies. Il faut régresser jusqu'au plan génétique du dividuel, car on réintroduit toujours un premier individuum-limite si l'on en reste à l'ordre des raisons ; c'est pourquoi Simondon commence par la cristallisation comme toute première individuation, mais sans régresser jusqu'au plan dividuel des cendres, jusqu'au *spatium* du charbon : sans doute est-ce le modèle de la réduction phénoménologique qui introduit cette limite dans la régression esthésiologique jusqu'au plan diaphainologique, au sens où elle saisit déjà la genèse au crible du premier engendré. On saisit la cristallisation depuis le cristal, de sorte qu'elle devient genèse *pour* l'engendré qui ne permet plus de saisir le génétique pour lui-même – les cendres, le charbonneux du dividuel. C'est pourquoi il nous faut bien distinguer la régression esthésiologique jusqu'au génétique et au *diaphainein* qui implique une logique de conduction et de débordements du constitué, de la réduction phénoménologique qui à la fin saisit comme premier terme dans l'ordre des raisons *le milieu même d'où elle est effectuée, ou les limites de ce milieu* – le transcendantal en forme d'ego, ou la chair pré-égologique de la phénoménologie post-husserlienne. Ces limites sont non plus poreuses et diaphanes (incor-porer, décor-porer, *diaphanein*) en tant qu'elles donnent sur un dehors, mais pure luminosité du rassemblement et du recueillement. C'est pourquoi la déhiscence de la chair qui permet l'émergence de l'alter ego chez Husserl est une genèse mentie : c'est le milieu de préhension et de réduction même qui s'ouvre, c'est le même qui diffère de lui-même, la chair qui s'ouvre en stigmate, mais de l'intérieur d'elle-même, sans que le dehors diaphane de l'incorporation en perce la paroi lumineuse, vienne porer, décor-porer cette limite constituante. La phénoménologie est toute cartésienne : ordre des raisons, rien que

l'ordre des raisons, qui ne fait saisir comme premier donné, *Urthesis* facticielle, que ce dont s'engendre la réduction – le moi, ou l'incarné, l'ego ou le *Leib* confondu avec le *verkörpert.* On voit effectivement la même chose dans le *Körper* et le *Leib*. Mais on ne voit pas le même quelque-chose. Or, la phénoménologie est constitutivement incapable de distinguer les quelque-chose, de *voir le diaphane, de percevoir le transparaissant.* Elle ne voit que la lumière du phénoménal, ou la nuit noire de sa facticité.
Tout change donc, l'individuation s'avère aspect logique et abstrait de l'incorporation : kataduction et transduction vont devenir métabolisation par hiérarchisation des volontés de puissance, individuation et dividuation vont devenir incorporation et décorporation. Il fallait remétaboliser l'individuation, mais pour cette raison que son exposition pour elle-même était la démétabolisation première. Il nous semble en dernière analyse que c'est encore Nietzsche qui va le plus loin en la matière : le plan des volontés de puissance n'implique plus dans sa facticité de référence à l'être, seulement au faire et à l'avoir. Deleuze a plutôt ontologisé que métabolisé ce plan du dividuel.

Le problème de la genèse du sensible

L'incorporation nous guide donc jusqu'au problème génétique dont elle est le masque et le fil directeur à la fois : la genèse de l'esthétique, l'engendrement du *Sensibilis.* Mais c'est un double problème : la genèse de l'esthétique est aussi bien esthétique de la genèse, la philosophie de la genèse est genèse de la philosophie. C'est une réversion simple à formuler, mais plus difficile à analyser. Nouons tous ces fils, faisons le *sustema* – mais parce que le *sustema*, par-devers la pensée, nous fait-penser dès le départ. La philosophie *comme telle* n'est pas incorporable – elle est plutôt l'indéfinité ouverte de l'incorporabilité, d'où le perpétuel débordement qui finit toujours par se produire face aux systèmes totalisants qui veulent synthétiser *la* philosophie dans une philosophie qui en serait la réflexion particulière (et qui mieux que Hegel...) Mais il semble plutôt qu'on incorpore toujours fragmentairement *de la* philosophie au partitif, plutôt qu'une, des, ou *la* philosophie. On n'incorpore que des "quelque-chose", et seule notre modalisation et notre dé-limitation modale de ces quelques-choses va les faire consister en choses, puis en concepts. A quoi correspond cette partitivité de la philosophie ? Pourquoi faut-il toujours s'y ressourcer, dire qu'on fait *de la* philosophie plutôt qu'on est philosophe, qu'on connaît la philosophie, ou même qu'on en forge une ? Pourquoi faut-il rapporter le philosopher même au sentir et à l'expérience plutôt qu'au penser, pourquoi substituer au couple sens-existence la réversion expérience-efficience ? Parce que la partitivité de la philosophie est celle-là même du problématique, du philosophé, de l'esthétique telle qu'elle se trame et compose hétérologiquement un *sustema*. On ne commence pas avec des questions de *sens*, des problèmes existants ou des problèmes d'*existence* : c'est toujours la problématisation *effective* qui commence non pas au lieu de nous, mais bien *à notre place* – place vide de la pensée, que la problématisation va dégager en même temps qu'elle va l'engendrer et faire-penser le penseur. Il faudrait distinguer le pensable dans le pensé, et le "pensible" dans le penseur ou la pensée du penseur même, que la problématisation va venir aviver, faire-penser : nous ne sommes penseurs que comme pensibles que quelque-chose a fait-penser – de sorte que la catégorie princeps de l'efficience factitive qui s'avère ici, ce n'est pas le possible ou le virtuel, mais le *faisable.* En quel sens ? La problématisation est dé-limitation au sens strict du terme

problema : dé-limitation momentanée d'une métabolisation en général, qui s'instancie pour le penseur comme métabolisation noétique (la pensée, c'est *du* corps, le penser, c'est *de* l'incorporer et *du* décorporer, comme dans le stoïcisme). Dès le départ, il n'y a pas d'éminence de nature ou de degré de la pensée : c'est un mode, un mode sur lequel se fait et se fait-consister la métabolisation. La problématisation est une modalisation noétique de la métabolisation, mais elle peut donc être saisie sur d'autres modes, se faire-consister autrement (artistiquement, scientifiquement). C'est la problématisation qui fait la pensée en même temps qu'elle fait-penser, selon une structure astructurée, factitive du problème. Le commencement *même* de la philosophie nous montre déjà la réversion du système et de la systèse, de la pensée de la genèse et de la genèse de la pensée : tout le problème est de maintenir cette réversion, de ne pas la stabiliser en la faisant passer par un milieu préconstitué comme le *logos* de Parménide, mais de la conserver vivace et de l'aviver en la conservant comme *processus.* Lorsque Nietzsche disait que la pensée ne commençait que lorsque le penseur incorporait les problèmes au point qu'ils lui passent dans le sang, et même *deviennent* son sang, il ne voulait pas dire que les problèmes se personnalisent ou même s'incarnent impersonnellement, mais plutôt que les penseurs sont les prosopopées du problématique[85]. Ce n'est pas la philosophique qu'on incorpore, c'est *du* philosophique – manière de dire, peut-être, que la philosophie est par essence fragmentaire, que le système lui-même n'est peut-être paradoxalement que la fragmentarité aboutie du fragmentaire qui s'exprime non dans le mode indéfini (un, des), mais sur le mode partitif (du, de la, sans plus de distinction entre singulier et pluriel). Mais cela impliquait aussi un déplacement de fond quant au problème de la vérité : incorporer les problèmes n'est pas seulement y participer (comme chez Platon), pas non plus les incarner. La philosophie est comme travestie par son double lorsque le penseur se met à incarner les problèmes plutôt qu'il ne les incorpore et plutôt qu'il ne s'incorpore au problématique : la pensée a toujours plus eu à voir avec la prosopopée qu'avec la personnification, même si l'on ne cesse, notamment la tropologie, d'assimiler à tort ces deux figures. Prosopopée, prosopoper la terre et ses fragments, les faire-parler au factitif sans les ventriloquer : c'est l'enjeu de la philosophie comme transcriptive et plus descriptive, littérale plutôt que vraie. Si la philosophie constitue des personnes de pensée (dans tous les sens de ce "personne") ou des personnalités de la pensée, c'est seulement en tant que cette personne est la retombée située d'une prosopopée. C'était aussi ce que Deleuze pointait lorsqu'il insistait dans son livre sur Proust sur la pensée comme intrusion, irruption débordante, griffe de la nécessité, qui pousse dans le dos plutôt qu'elle ne se présente face à nous. Mais que veut dire incorporer *du* philosophique, plutôt qu'incorporer *la* philosophie ou, pire encore, l'incarner comme telle ? C'est dès le départ changer l'horizon de la pensabilité en ne prenant plus la vérité pour référent d'une part, mais aussi en ne concevant plus la philosophie, par suite la pensée et la corporéité dont elle est un *mode* comme ressortissant aux modes du défini (le, la, la philosophie et le philosophique) ou de l'indéfini (une, des, une philosophie, des philosophie) mais au mode du partitif. C'est qu'en effet, si l'on définit la philosophie non plus ergologiquement (sa tâche, son usage, son *proprium*) mais par sa gageure c'est-à-dire en la mettant en rapport avec la dé-limitation du faisable et de l'infaisable plutôt

[85] Sur l'incorporation de la philosophie comme nourriture, sur le caractère métabolique du philosopher et la caractérisation du philosophe comme *estomac*, cf. Epictète, *Entretiens*, IV, 8 (ces thèmes chers à Nietzsche sont déjà très présents chez Epictète, l'assimilation *Geist*-Gaster y est notamment récurrente).

qu'avec la limite *constituante ou constituée* de la pensée possible et de la pensée réelle, si l'on pose dès le départ que la condition de la philosophie est l'incorporation du problématique, alors son enjeu le plus haut, sa gageure la plus pleine, n'est plus énonciative ou véridictive, elle est *d'incorporer le pire*. On le verra plus avant : c'est le sens même de l'épreuve et de la pierre de touche philosophique qui change de sens quand on pense la réversion *processuelle* de la philosophie de l'incorporation et de l'incorporation de la philosophie, plutôt que la réversion statique de l'être et de la pensée (à travers le logos ou le pathos de la chair). Il ne s'agit plus de la pierre de touche de la vérité qui est d'abord une pierre-borne, de la limite des limitations constituantes, mais de la pierre philosophale du pire qu'il *faut incorporer et affirmer, transvaluer dans son affirmation même.* Une logique de l'incorporation *doit* produire la réversion avec l'incorporation de la philosophie – elle est nécessairement tragique. La pierre de touche n'est plus la vérité, c'est le pire, son affirmation, qui nécessite de philosopher non plus seulement à un niveau noétique, mais comme corps esthétique plus encore que comme "existant" ou étant. C'est un problème fondamental, et souvent implicite : à *quoi* s'adresse-t-on quand on philosophe ? A l'humain ? Au *Dasein* ? A l'ego transcendantal ? A la Communauté spirituelle déjà latente dans l'individu particulier ? Au vivant ? Il nous semble que chaque fois, pour chaque réponse inventée par la philosophie elle-même, est produite une nouvelle pierre de touche, un nouveau critère pour la pensée plutôt que le vrai n'est l'unique critère, et la véridiction la seule *diakrisis*, ou sélection. Et il nous semble aussi qu'on ne peut aller plus loin que cette pierre de touche : incorporer le pire, le transvaluer, *pour* déjà décorporer le pire en affirmation de la modalité. Ce n'est pas seulement Nietzsche, qui invente cette pierre philosophale, ce sont déjà les stoïciens dans la liaison de la définition de la philosophie comme *askêsis* ou ascèse corpor*a*le (et non pas exercice spirituel comme le dit Hadot), de l'*amor fati*, de l'Eternel Retour, et de l'incorporation. Le plus difficile à incorporer, ce n'est pas le vrai, c'est le pire : plus haute épreuve, et nouvelle pierre de touche qui change le sens même qu'il y a à philosopher.

C'est qu'il ne s'agit pas ici de faire de l'incorporation un constituant ou la "clé" euristique d'une compréhension elle-même esthétique de l'Esthétique : sans être un concept subordonné, le concept d'incorporation est un concept secondaire – mais premier dans l'ordre des secondarités. L'incorporation est plutôt de l'ordre d'un concept oblatif : il ne se pose que comme opérateur de régression esthétique, de régression vers "l'ouvert" de la genèse. Telle est donc, dès le départ, l'ambiguïté d'une pareille entreprise : si l'incorporation-décorporation comme processus consiste de lui-même et se laisse comprendre pour lui-même en tant que *concept du processus*, il ne peut être compris qu'à partir d'une perspective plus lointaine sans être plus profonde, mais qui ne peut être ouverte qu'à condition de régresser jusqu'à ses conditions de possibilité. Seulement, l'ouvrir, c'est aussi *la produire*, c'est l'engendrer au moment même où on la retrouve : c'est la logique du rendu, où le rendu est toujours retrouvé mais n'a jamais été donné, n'a jamais précédé sa construction. On ne cherche pas en effet un *point* de vue constitué qui permettrait d'opérer des ek-stases dans la pensée, comme Heidegger, passant du point de vue du *Dasein* à celui de l'*Er-eignis.* Il s'agit de trouver, de construire le *mouvement perspectiviste* qui ne sera plus ek-statique par rapport à ce qu'on saisit, mais in-crastique (*in-krasis*) soit mêlé en immanence à ce qu'il permet de saisir (nous allons voir comment s'opère cette liaison à travers le rapport du prospectif et du perspectif). C'est ce qu'indique en effet un repérage liminaire du *statut* propre au concept d'incorporation chez Nietzsche : l'incorporation est une fonction dérivée qui ne se laisse paradoxalement comprendre pour elle-même qu'à partir du processus auto-

consistant de *la* volonté de puissance[86]. Mais ce serait la même chose chez les Stoïciens : l'incorporation *décrit l'ensemble des opérations éthiques, dialectiques et physiques* mises en place par le Stoïcisme comme procès générique de sélection (discrimination des impressions, jugement des impressions, fusion du soi et du cosmos...) : l'incorporation ne peut dès lors se comprendre qu'à partir de la dimension esthétique et préconceptuelle de la *krasis* ou Crase, *mais entendue en un sens non pas seulement physique, mais esthétique.* On tentera de montrer que le concept de *krasis*, s'il se donne dans le stoïcisme comme concept de la physique, mélange sympathique des corps, décrit tout autant le champ esthétique princeps où s'opèrent les opérations des trois domaines, physique, éthique dialectique (un jugement vrai est un mélange correct de l'incorporel et du corps par exemple). On verra que ce n'est pas le continuum corporel qui est régi par la *krasis*, mais que le continuum corporel et le continuum incorporel forment ensemble une *krasis* dans l'élément de l'incorporoable. C'est bien pourquoi le déploiement du concept d'incorporation *implique dès le départ d'être couplé à une esthésiologie du processus qui est aussi bien génésiologie de la métabolisation corporale.*

Esquisses pour une génésiologie

Bourdieu, dans de nombreux textes, fait état d'un biais propre à la sociologie trop constative ou phénoménologique, trop structuraliste aussi pour penser non seulement le diachronique mais sa diachronicité propre : c'est la forclusion ou l'épochè de la question de la genèse qui conduit à développer une pensée du créateur incréé, ou de la création incréée qui ressortit au schème de l'*ex nihilo.* Cela concerne aussi bien la philosophie, à un tout autre niveau, puisqu'il ne s'agit plus de la genèse de phénomène, mais de la genèse anté-phénoménale de la phénoménalité même (genèse diaphane, transparaissante). On le voit chez un Heidegger ave le *Es gibt* : se réintroduit une *thesis* originelle qu'on ne peut plus que constater statiquement si l'on

---

[86] Cf. P. Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, PUF, 2001, p. 97 : "L'avènement de la pensée consiste dans le sentiment enduré et incorporé d'une hiérarchie dans la puissance (*échange de domination et de servitude dans la puissance*)." L'incorporation ne peut être comprise qu'à partir du jeu polémologique et relationnel se constituant comme volonté de puissance sur la base de rapports de forces producteurs de différenciation immanente. C'est bien pourquoi régresser dans cette dérivation qu'est déjà l'incorporation implique le passage du milieu organique où l'incorporation constitue pour le corps vivant la première expérience, au milieu inorganiquetel qu'il permet et conditionne l'organisation, sans être en tant que tel organisé : ce milieu organique, cet élément d'organicisation vide d'organe, on tentera de montrer que c'est l'élément de la chair. Sur ce point, cf. ibid., p. 98, sur l'extension à l'inorganique de la volonté de puissance. Voir également *Vie et maladie chez Nietzsche*, Ellipses, 2001, p. 78 sqq. On voit que le concept d'incorporation est dérivé dans sa valeur fonctionnelle – mais on voit que le processus d'incorporation-décorporation permet d'opérer la première *réduction de la phénoménalité elle-même et pas seulement des phénomènes qui en sont dérivés, qui sont sa mise en forme* (par exemple les formes phénoménales et psychologiques d'incorporation qui en passent notamment par la conscience ou y sont référés négativement en produisant un "faux" inconscient de surface). On renverra au le schéma dérivation/réduction déployé par P. Montebello dans *Nietzsche. La volonté de puissance*, PUF, 2001, p. 15 sqq. : "Nietzsche nous enjoint en quelque sorte de séparer deux plans dans l'approche de la volonté de puissance : d'une part la façon dont la volonté de puissance s'extériorise et d'autre part l'essence propre de la volonté de puissance. Du point de vue de sa nature propre, en effet, la volonté de puissance a une qualification qui est au fondement de toutes ses façons de se manifester mais qui en elle-même ne se manifeste pas." L'extériorisation de la volonté de puissance est une dérivation existentielle, la réduction est régression jusqu'à son essence.

ne pense pas le *cercle fragmentaire et hétérologique* de la genèse et de l'engendré. Est alors restauré le grand mystère de la facticité première, l'événement moniste du "Il y a", finalement pensé sur un mode mystique et théologique. Autrement dit, on voit que le problème du génétique *processualise la question philosophique princeps elle-même* : on ne peut plus partir de l'être ou de ce qui est, mais bien plutôt du faire, un faire qui toutefois est comme clivé, dual, un faire qui est d'abord un faire-faire. Il s'agit de questionner par là un *monisme de l'activité* qui culmine structurellement en unicité monotone de la facticité. Passer de la facticité à la factivité, c'est passer de l'originaire au génétique. Le paradoxe de la genèse est en effet qu'elle ne se décline pas selon une chaîne de causalité simple, mais sur un mode bifurquateur et dérivé : elle fait-faire, plutôt qu'elle n'est un *Fiat*. La première rupture avec le schème théologique, et donc la première différenciation de la genèse et de l'origine se joue là : penser l'activité *comme un sujet* (Ca fait) ou la penser comme une factivité polémologique, déphasée, hétérologique, disparate – ce qui implique la différenciation modale : quelque-chose fait-faire, mais faisant sous son impulsion, on fait déjà exister ce quelque-chose qui valait comme a priori dont on va poser, faire-exister l'aprioricité même, etc. (nous reviendrons sur cette structure, qui organise le rapport corps-incorporels dans le stoïcisme). La genèse est saisissable *dia* l'engendrement qu'elle continue de produire (on peut le voir, intuitivement, pour une œuvre d'art : là où la création s'arrête, une œuvre demeure génétique quand elle continue d'engendrer des variations et des bifurcations même si celles-ci ne se traduisent pas causalement ou représentalement) : factivité intransitive. C'est l'esthésiologie, pas la théologie, qui pense la genèse, mais qui surtout pense génétiquement, sur le mode (modal et modalisant) de la genèse.
Le problème est donc qu'il ne s'agit pas de poser une question unique portant sur la plurivocité du problématique en question (le sens de l'être), mais bien de plurivociser la question elle-même (les sens de faire, et de faire-faire). On peut de ce point de vue opposer schématiquement deux modes de pensée, la pensée constitutive, et la pensée génésiologique, opposition qui ne recoupe pas simplement celle de la chose et du mouvement, de l'agent et de l'action. On verrait avec Heidegger comment la question univoque portant sur la plurivocité (du sens) dans l'être, implique un mode constituant de pensée à travers la *Verfassung* préconstituée dont *Être et temps* va faire la description phénoménologique et l'interprétation. S'y engage peut-être un profond dilemme sur le sens même qu'il y a à questionner (pour le dire d'un renversement simple, Heidegger pose la question du sens, à quoi Derrida répondra, dans *De l'esprit*, en demandant quel est le sens du questionner). C'est qu'il semble que, peut-être, la question ne peut originer la pensée qu'à interrompre déjà le processus indéfini dont elle lève et s'extrait : la question, comme le montre Derrida, est déjà une interruption *représentale* de la problématisation, elle casse la réversion de l'être et de la pensée qui repose sur l'efficience et l'expérience de cette efficience, pour la canaliser et la faire entrer dans le milieu du *sens* de *l'existence.* Il y aurait deux grandes manières de questionner, une manière statique procédant d'un con-stat sur un état de chose, ou plus généralement sur une stase constituée. Ainsi Heidegger, avant de distinguer les modalités du questionner à propos du *Dasein*, fonde la question inaugurale de *Sein und Zeit* sur au moins deux grands constats : d'une part la crise des fondements qui par-delà la science toucherait aussi la phénoménologie husserlienne (comment fonder la Corrélation elle-même, c'est-à-dire rendre raison de l'être de la corrélation comme étant plus fondamental qu'elle ne l'est) ; et constat quant à ce qu'on nommera ici la métaphysique de la présentation dans la pensée philosophique du temps centrée sur l'*ousia* comme présence du présent, présence présentement présenté qui induit peu ou

prou une substantialisation du temps qui trahit sa nature fondamentalement ek-statique.
L'autre manière consiste plutôt à poser des questions non plus *selon* un constat de stase, mais *en fonction* d'indices : la question répond à des agencements syntagmatiques. C'est la logique de l'enquête : la question est une manière de modaliser la matière indicielle recueillie au fil d'une observation. C'est le problème de l'enquête dans son rapport à la genèse, qui engage de déterminer tout d'abord le *modus operandi* employé ici : l'euristique.

L'esthésiologie et l'euristique

Quelle est l'une des premières conséquences de cette approche conçue comme euristique ? On ne part plus d'une ontologie conçue comme superlativement fondamentale (quel est le fondement ultime des fondements régionaux) pour y localiser une esthétique particulière ou bien encore pour *maroufler* l'esthétique sur l'être et les différences de régime qui le constituent. Il semble nécessaire ici de préciser que le marouflage de l'*aisthesis* sur le problème de l'être apparaît la première fois, semble-t-il, chez Platon : certes, si Socrate commence, dans un but protreptique et didactique à la fois, par questionner d'abord son interlocuteur sur ce qu'il perçoit et sent en abordant le problème de la forme-idée par son versant perçu – la forme comme perception particularisée, la forme perçue dans l'une de ses incarnations –, l'enjeu du dialogue platonicien est bien de montrer que le passage de la forme telle que perçue à l'être préformel (ordologique) de la Forme, s'il est légitime *psycho-logiquement* ne l'est pas philosophiquement. S'il ne semble pas y avoir, comme le disent certains commentateurs, de découplage à faire entre les premiers dialogues dits socratiques de Platon et les dialogues plus tardifs qui visent à édifier positivement une théorie de la Forme, c'est que les dialogues socratiques s'emploient à établir et à entériner une disjonction de régime sur laquelle fera fond la philosophie de la Forme : disjonction - qui est peut-être l'autre nom de la participation – entre le formé et la Forme, entre le participé et le participant, l'eidétique et l'hypostatique, disjonction qui se segmentarise dans la Ligne. C'est Platon qui, à rebours d'Héraclite, pose la subsomption de l'*aisthesis* à l'être : le sentir est non seulement fonction de l'être mais même est une forme de "sous-être" ou *hypo-on* même si l'âme conserve quelque chose de sensitif, mais seulement au sens où l'âme parachevée ne distingue plus le sentant du senti et s'éprouve immatériellement dans l'Idée. N'est-ce pas aussi de ce point de vue qu'on peut comprendre l'entreprise de Heidegger, quand il pose à plusieurs reprises que le *noeton* est l'insensible essentiel qui gît au cœur du sensible ? Le régime existential toutefois décroche le sentir de la sphère anthropologique pour la transplanter dans la sphère d'une étance qui ne vaut que par la question qu'elle est quant à l'être : l'esthétique n'est plus directement marouflée sur l'être, elle est rapportée herméneutiquement au sens de l'être. Poser pourtant la question du "*Leib und Zeit*", partir du verbe *leiben* et de cette ambiguïté qu'il pose entre le vivre et le "corporer", ce n'est ainsi pas partir d'un problème de sens mais d'efficience euristique. Autrement dit, si l'on tente de construire une génétique constructiviste qui ne présuppose rien (qui ne présuppose même pas la question du sens de l'objet qui l'ouvre), cela implique de ne pas accorder de primat à un verbe ou à un sens plus fondamental : si le génétique comme on le verra plus bas se distingue de l'originaire lorsqu'il empêche la constitution de l'engendrement en engendrant statique, il se distingue d'abord du fondement (même si genèse et fondement se mêlent et forment souvent des crases

pratiques) et par là même de la *question*[87]. Tout le problème étant justement de savoir si la crase du fondement et de la genèse *est elle-même génétique ou fondamentale*. Le "fondamentalisme" philosophique, s'il pose une co-appartenance archi-fondamentale du fondement et de la genèse, pose pourtant semble-t-il un primat ontologique du fondement sur la genèse qui s'en itère (c'est le modèle théologique, même lorsqu'il est athée) ; de sorte qu'un auteur comme Schelling semble moins poser le problème de la révolte du fondé contre son fondement, que la question d'une disjonction *a posteriori* du génétique et du fondamental, question qui se révèle au niveau du fondé mais qui *rejaillissant* sur le fondant apparaît comme originaire. A l'inverse, les philosophies non pas génétistes mais génésiologiques sont celles qui trouvent à soustraire la genèse non au fondement mais à l'opération qu'on dira d'enfondement : il s'agit de désindexer la genèse du fondement, et de l'irréférer, de manière à ne pas la saisir *seulement* en rebroussant logiquement la ligne qui va de la genèse en tant que telle au généré saisi en-soi, en confondant dès lors *un ordre des raisons parcouru à rebrousse-sens et l'ordre des genèses qui implique une logique en-deçà du premier terme ainsi saisi*. Penser la genèse en tant que genèse, c'est voir le fondement comme une capture rationnelle de la génésio-logie. On peut dire autrement alors que la circularité s'oppose à la cyclicité, que le cercle (de cercle) fragmentaire de la genèse est ce qui s'oppose à la cyclicité du fondement et de la question.
On disait donc que partir de l'incorporation comme indice, c'était partir à la fois du processus apparaissant comme le plus immédiat ou comme "*proprius*" (le plus propre et le plus proche) au sens où j'incorpore et décorpore en même et à la fois comme le plus abstrait et le plus lointain (à quelle logique génétique répond *cette* incorporation ? On voit déjà que partir de la crase de l'incorporation et de la décorporation, c'est rendre raison à partir du corps, et non plus à partir de la conscience, des phénomènes rétentionnels et donc temporalisants en saisissant le temps comme *transversal* au corps. On voit aussi que la circularité hégélienne qui préside à la question (l'entrelacement du proprius et du lointain, ou le savoir absolu involué dans la conscience sensible), si elle est abordée comme processualité et non comme procès (dialectique) n'implique plus un schème unique d'altération mais dès le départ une plasticité du processus. Dire incorporation en entendant le "in" inchoativement et pas comme intériorisation, c'est échapper à la constitution a priori d'une sphère de constitutivité (le sujet, le transcendantal, la nature, la forme...) ce qui *implique* qu'on ne peut distinguer a priori de sphère restrictive ni de *mode unique* d'incorporation – aussi bien animale que végétale (incorporer *de* l'animal, mais également incorporer animalement, ou végétalement quand bien même on n'est ni végétal ni animal). C'est aussi *retarder* la constitution de dualismes : incorporer, en tant que constructible princeps, veut dire qu'on ne peut même pas distinguer entre le technique et le naturel, le nécessaire et le contingent[88].

---

[87] Cf. Derrida, *Heidegger et la question*, Flammarion, 1990, p. 30 mais surtout p. 56 : "Il n'y a de questionnement que dans l'*expérience* de la question" : c'est avec Derrida qu'il faut questionner ce nouage "métaphysique" qui détermine la philosophie comme recherche du plus fondamental et la pensée comme question qui implique l'épochè de l'esthétique, l'épochè de la critique esthétique de l'expérience (ici, la question devient expérience comme questionnement, mais l'expérience est d'une part déjà configurée et cadrée par la forme et les termes de la question, et elle est d'autre part rabattue dans son efficience même sur le sens devenu *milieu du problème et origine du problématique*).
[88] Il semble en effet important de constituer *dès le départ* une euristique suffisamment intégrative, et toujours susceptible d'affinement, où l'on ne puisse plus distinguer ontologiquement l'ontologique et son

dehors ou tout autant la nature et la technique. L'une des grandes forces de l'œuvre de Simondon est bien d'empêcher dès le départ la distinction d'une phylogenèse naturaliste et d'une exogenèse technique. C'est ce que Stiegler note : est-il encore possible de distinguer *ontologiquement* des régions dans la processualité même, ou l'enjeu n'est-il pas de penser dès l'emblée la fusion du technique et du naturel sans plus penser cette fusion depuis les termes fusionnés (ce qui semble être la limite du modèle du cyborg développé par Haraway : c'est encore comme synthèse du naturel et du technique que le cyborg est *conçu* et conceptualisé : ne faut-il pas plutôt fondre le dualisme dès le départ en dégageant une fonction transversale qui ne permette plus de distinguer les deux, mais permette plutôt de distinguer des modes (d'incorporation) plutôt que des types ?) Stiegler écrit ainsi à propos de la technoscience : "*la découverte du réel* est devenue une *invention qui invalide ce réel.* Car ce généticien ne décrit plus le réel du vivant : il y inscrit un nouveau possible, un possible qui n'était pas contenu auparavant et qui n'est donc pas une « modalité du réel ». *Sauf à préciser que ce possible était déjà là en l'espèce de l'homme technicien.* Mais alors, ce possible technique impose à la théorie du vivant que la technique intervienne dans la vie comme instance non vivante participant à un phénomène vital et soit formalisée en tant que telle. *C'est-à-dire comme support épiphylogénétique de rétentions tertiaires qui rendent possibles découvertes et inventions.* L'analyse de la situation critique de la technoscience, l'établissement d'une critériologie pour juger de la qualité de ses fictions, l'élaboration de la question de savoir ce que nous voulons, tout cela nécessite une reprise en vue de ce qu'est elle-même la *vie technique* (c'est-à-dire inventive et fabricatrice) – laquelle, au moins depuis l'apparition des premiers outillages lithiques, il y a quatre millions d'années, a toujours déjà ébranlé le postulat ontologique". (op.cit. p. 300 sq.) On voit que la vie ne peut plus être abordée sur un mode substantialiste même quand elle est qualifiée non biologiquement, mais qu'elle doit l'être sur un mode constructiviste. L'incorporation comme fonction indicielle permet précisément de ne pas distinguer entre extériorité technique et naturalité phénoménale : on ne sait même pas y distinguer a priori ce qui ressortirait substantiellement à la vie substantielle, et à l'adventicité de la technique. N'est-ce pas précisément le premier enjeu d'un vitalisme *logique* que de ne pas distinguer la vie de ses accidents en ne la référant plus à un modèle ou un milieu de déploiement a priori mais bien en la traitant comme une modologie ?

Tenter de dégager une euristique des incorporations implique également une stratégie particulière quant à la question du dualisme. La nature stratégique d'une philosophie semble toujours résider dans la manière dont elle traite la dualité, soit qu'elle l'ordonne et la continuise comme une polarité dissymétrique et par là génétique (Platon), soit que la dualité soit le moteur différentiel du procès philosophique (Hegel), soit encore qu'elle soit relais d'une polémologie plus profonde impliquant une multiplicité de termes fondus en dyade - soit que les dualités soient toujours des faux-problèmes, ou plutôt des écrans problématiques qui masquent comme on le défendra une différenciation modale non-faite, rabattue sur des différences de degré ou de nature, ou pensée au crible de ces différences, de sorte que la différenciation modale devient différence *de* mode. C'est la différenciation modale, qui implique des différences de *régimes et de niveaux* qui nous semblent souvent amalgamés dans un même espace dyalogique ou bien distribués selon deux espaces séparés (différence de degré, différence de nature ; nous développerons plus précisément cette question du dualisme). C'est qu'en effet, il est devenu d'usage, et notamment dans une certaine acception "postmoderne" de la philosophie, d'en appeler dès le départ au dépassement des dualismes, ou d'analyser leur mode de constitution du point de vue d'une historicité des catégories de pensée génériquement conçue comme historicité socio-politique. Mais n'est-ce pas précisément présupposer ou bien que le dualisme est d'ordre analytique (finitude de la pensée) ou d'ordre dialectique (le dualisme comme étape) sans prendre en compte sa nature esthétique ? Si, comme Bourdieu l'objecte (dans *La domination masculine*) aux philosophies postmodernes et notamment à Butler, les dualismes sont incorporés et pas seulement déconstructibles, il s'agit de prendre en compte ceci que la pensée *en tant que sens corporel* a *esthétiquement* affaire au dualisme. Ce qui implique par suite que *la déconstruction philosophique du constitué (les dualismes par exemple) culmine dans la décorporation du constituant (les schèmes incorporés qui dualisent ou dyalogisent la perception, la pensée, mais avant tout le vivre même du corps ou le Leiben des Leibes*). Le problème ne sera donc pas d'itérer un "tiers-terme" conceptuel entre les polarités organisatrices du dualisme mais bien de retracer les conditions d'engendrement des dualismes en partant du continuum modal dont les dyades et dualismes sont des coupes mal analysées : il faudra montrer qu'une opposition de nature ou de degré cache toujours une composition modale sur un même continuum, que toute contradiction est une contraction esthétique passée au crible d'une analytique ponctuellement diérétique (on fera valoir le principe positif et esthétique de contraction en regard du principe de non-contradiction). Et de la même manière, le problème ne sera pas seulement la déconstruction critique des dualismes mais bien leur décorporation.

Transitivité et transversalité

Ces problèmes engagent déjà *pratiquement* la dualité du Transitif et du Transversal, qui semble intrinsèque à la pensée philosophique mais plus encore au système (on verra plus avant comment se conçoit la systématicité stoïcienne). En quoi l'esthétique est-elle transversale par nature, à la fois perspectiviste et euristique en même temps qu'indéterminée, résistant et échappant toujours à la rage dialectique ou à l'acribie dialectique pour l'intégrer, l'intérioriser, la domanialiser et la faire *tenir en paix* ? En quoi la transversalité de l'esthétique vient-elle rompre la pacification dialectique (qui est certes guerre, mais guerre d'emblée réglée dont le traité de paix a été écrit en même temps que la déclaration) qui nous semble *diagonale* à l'être et à la

pensée plutôt que transversale – mais tout autant, en quoi cette transversalité vient-elle *mêler, contracter, dépareiller* les transitivités analytiques ? Ce problème a trait avec la conception même de la philosophie engagée par l'exigence systématique d'une part, et systésique d'autre part : le système ne peut se constituer en Encyclopédie, plutôt en géographie – ou plutôt mieux, en graphogée – à la fois cartographie et livre dont la terre est le unique héros, anti-héros, parcouru de bifurcations *texturales* plutôt que textuelles. Transversalité du tisser – ou la systèse comme une Pénélope à la fois diurne et nocturne, et qui, un peu Parque et un peu araignée, pourrait tisser de nulle-part et de n'importe où. Pour comprendre ce point, nous devons tout d'abord nous pencher sur la constitution des savoirs et repérer les confusions entre transversalité, transrégionalité, et transitivité.

Partons de ce diagnostic : tout se passe comme si l'encadastrage disciplinaire des savoirs se redoublait fractalement pour produire un transitivisme endodisciplinaire. D'une part, les disciplines agissent sur les mêmes champs d'analyse et les mêmes objets comme des "faisceaux" de représentation et d'analyse distincts qui ne se recoupent plus, ou seulement partiellement sans toutefois parvenir à la synthèse : on procède dès lors par raccordements ou couturages disciplinaires non-synthétiques qui sont dictés ou bien par la valeur thématique de l'analyse, ou bien par des apparentements méthodologiques locaux. Tout se passe comme si l'effondrement du projet encyclopédique (entériné par Flaubert) se traduisait par une cohabitation disciplinaire où l'on ne peut plus opérer que par raccordements locaux, en produisant des sortes de plateformes épistémiques commune. Mais plus fondamentalement, les partages ainsi opérés par la transdicisplinarité ne sont pas transversaux : c'est ou bien en fonction d'un partage des transitivités (un même objet ou thème d'étude) ou bien par la juxtaposition locale des disciplines qu'on rétablit alors un semblant de transversalité dans le Savoir. D'autre part le même objet se voit éclaté entre différentes strates régionales d'analyse, et au sein des régions disciplinaires, complètement coupé des objets qui lui sont juxtaposés ou adjacents. C'est l'ère de la discrétisation généralisée[89]. Il y va là d'un modèle institutionnel inséparable d'un modèle épistémologique : en l'occurrence, c'est l'institution qui incarne l'épistémologie, mais c'est l'épistémologie qui, d'abord, redonde la structuration noético-technique de la société. Mais par-delà ce diagnostic connu, il semble que ce double effet de régionalisation d'une part, et de transitivisation endorégionale d'autre part, est le masque non pas d'une crise (des fondements), mais d'un oubli (de l'esthétique comme problématique des problèmes).

Il faut ici poser que le savoir ne se distingue jamais d'une esthétique : le problème n'est pas celui du fondement mais de la transversalisation endogène du savoir, ou de l'autopoïese des transversalités, dictée par un mouvement *réel* du problématique. La grande difficulté, c'est que ce mouvement réel n'est ni régulier pour lui-même, ni homothétique au mouvement de la transitivité qu'il concerne, ni superposable à cette transitivité : comme va le voir à propos de Whitehead, un traitement esthétique des transversalités problématiques implique de prendre en compte ce que Stiegler nomme la scalarité ou le caractère scalaire de la raison et la processualité noétique du savoir. Si produire l'équation philosophie = esthétique est bien plus difficile que produire l'équation philosophie = dialectique ou philosophie = analytique, c'est que l'esthétique

[89] Cf. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, 1979, pp. 11-20, sur l'effet de traduction général du savoir en quantités d'information.

doit prendre sur elle, à titre de mouvement ou de scansion interne, les procès dialectiques et les procédures analytiques comme aspects modaux des processus esthétiques de problématisation qu'on nommera la *problèse du problème* (sur le modèle noèse-noème poèse-poème, etc.). Il s'agit de reconnaître les bifurcations esthétiques éludées par le procès dialectique, et les continuités esthétiques discrétisées par les procédures analytiques. Il s'agit autrement dit d'opérer *l'inséparation du savoir et de la vie, la réversion de la pensée et du processus.* Il ne s'agit pas en effet d'une réversion de l'être et de la pensée, en ce sens que l'ontologie est affectée d'une valeur *fondamentale ou fondationnelle* qui fait de l'être à la fois un principe de raison qui implique déjà un présupposé métalogique (l'être est logique), et à la fois soubassement absolu qui est comme le reste a priori du processus ou qui est confondu avec ce dernier. Ainsi chez Heidegger : on verra plus avant, dans la partie sur la modalité, que Heidegger s'efforce, dans la figure terminale de sa pensée, de confondre l'être verbalisé et dynamisé comme *Wesen* avec la processualité du *Es gibt* en tant que telle, pour rompre avec la conception fondamentaliste de l'être compris sur un mode encore métaphysique comme *Sein.* Mais il nous semble que cette assimilation ou cette identification, opérée à travers la double thématique de l'*Er-eignis* et du *Es gibt* est une culmination de la métaphysique, en deux sens : d'une part, il s'agit bien de saisir la facticité même comme au-delà de l'être et de l'essence (*epekeina tes ousias*), soit, chez Heidegger, par-delà la métaphysique parousiaque de la présentation ; et d'autre part, le processus en quoi consiste alors la facticité est enfermé en lui-même, constitue une stase mystérieuse et transcendante, même si elle irrigue en permanence l'être qu'il y a (Heidegger n'a pas su penser le cercle processuel de la facticité, soit l'Eternel Retour du "il y a" lui-même selon une logique processuelle qu'on appellera eikologie, portant sur "l'ayance" métabolique du "il y a"). C'est donc la culmination de ce qu'on a nommé la pensée de la constatution qui selon nous se laisse ici observer. A l'inverse, le véritable "renversement" – au sens du renversement que l'on a tenté de déployé plus haut – de la métaphysique implique de questionner le statut primordial de l'ontologie, son caractère d'horizon absolu de la philosophie : on verra que dans une esthétique processualiste, l'ontologie n'est pas le fin mot et le maître-mot de la philosophie, et que penser le processus implique plutôt une théorie de l'avoir ou une eikologie (c'est le problème du "il y a" et de "l'ayance" dans le stoïcisme) couplée à une théorie du faire ou une ergologie selon le terme de *ergazesthai* (c'est le problème de la factivité (concept qu'on dérive ici du terme grammatical factitif) ou du faire-faire, du faire-être, du faire-sentir, qui précède la facticité processuelle de l'être. On pose donc quant à Heidegger qu'il faut dissocier la processualité de l'être en demandant ce qui fait-être l'être-processus (on entend ici être au sens de *Wesen* ou *An-wesen*). Ainsi, on dira plus avant que la réversion parménidienne du penser et de l'être doit être pensée à partir de la réversion du corps (conçu comme processus complexe d'in-corporation qui repose d'abord sur la dimension de l'Incorporable) et de la vie entendue comme processualité.
Il ne s'agit donc pas de poser que l'esthétique est *unifiante* quant aux régions du savoir d'une part, et quant aux transitivités qui traversent ces régions et les organisent intérieurement d'autre part ; il s'agit de dire que seule une esthétique permet d'itérer une transversalité *problématique* qui ne provienne pas de la synthèse extérieure des régions, de la rencontre toujours artificielle de leurs faisceaux distincts. C'est que seule une esthétique *modale* permet de comprendre la modulation d'une transitivité particulière (objet constitué, thème générique, complexe problématique...) à travers les régions : *c'est la problématisation réelle de la transitivité et plus cette transitivité elle-même qui est transversale aux discipline, qui "transverse" les régions.* C'est le cas

pour le problème du corps qui nous occupe ici : en faire la génésiologie implique une problématisation de son statut et de sa figure qui soit transversale aux régions du savoir, touchant aussi bien la biologie que les sciences sociales ou la physique.
Il ne s'agit pas de restaurer ici une hiérarchisation disciplinaire organisée par le rapport au fondement, comme c'est le cas chez Descartes dans l'arbre des savoirs où la métaphysique sert bien de science fondamentale mais surtout de science fondationnelle aux autres sciences (ainsi la mise en doute des *mathemata* dans les *Méditations métaphysiques*). Dans un tel modèle en effet, c'est toujours l'ontologie qui tient *in fine* le rôle de fondement par rapport au Savoir : de ce point de vue, comme Heidegger l'a reconnu lui-même implicitement en postulant le nécessaire dépassement du problème du *Grund*, *Sein und Zeit* est inauguralement métaphysique dans sa référence à la crise des fondements, et en tant qu'il fait de la question de l'être en tant qu'être le *Grund* sur lequel s'élèvent et s'enracinent les autres savoirs. Il existe une famille de philosophes et une gamme de philosophies qui ne se sont jamais contentés d'une pareille modélisation a priori du Savoir. C'est l'esthétique, qui ne cherche plus à totaliser les régions du savoir dans un Procès supérieur du savoir, mais à traquer la problématisation transversale à ces savoirs. C'est en un sens ce que fait la dialectique, mais seulement à condition de traiter chacune de ces régions comme une transitivité de la philosophique : *elle ne parvient pas à problématiser transersalement, sans en même temps refaire des savoirs sa propre transitivité.* D'où l'enjeu de l'esthétique : produire un jeu transversal de la problématisation au sein des partages constitués, faire trembler ces partages, opérer des crases, plutôt que des synthèses les relevant dans l'Absolu du Savoir. On dira autrement qu'il ne s'agit plus, dans le système compris à la manière des stoïciens, de synthétiser, de totaliser, et d'englober, mais de mêler, de métaboliser, et de dé-limiter. L'esthétique n'est pas la totalisation ou l'Englobant comme finit toujours par l'être l'ontologie par exemple : elle est plutôt le dé-limitant des savoirs, dans tous les sens du terme dé-limiter. Pour cette raison *elle n'est pas un savoir elle-même, et pas non plus le Savoir des savoirs, leur tout, leur synthèse.* Elle est réversion du savoir et du non-su, du système et de la systèse, du constitué et de l'aconstitué : problématisation transversale, plutôt que problème transitivé, ou question transitive. De sorte que la philosophie se *rendant* Esthétique et se rendant *à* l'Esthétique n'a plus la forme récollective d'une Encyclopédie, plutôt la forme, bifurcative, d'une cartographie non-linéaire et fragmentaire, un livre dont vous êtes le héros, mais parce que c'est d'abord la terre qui en est le personnage principal à travers des séries de prosopopées impersonnelles formant autant de *gênesis* non-philosophiques de la philosophie. Alors la philosophie n'a plus de propre – ou bien seulement le processus.

La processualité

Avant d'en venir à l'analyse propédeutique de l'euristique que nous avons besoin ici de mettre en place pour lier incorporation et esthétique à travers le problème de la genèse ou de l'esthèse des corporéités, il nous faut préciser que cette euristique portera sur la processualité saisie au niveau diaphainologique qu'on a déjà abordé. C'est ce qu'implique une logique du corps comme *Leib* et *leiben* : ne plus saisir le corps comme stase entitaire mais comme processus, au point de comprendre processuellement cette récorporation stabilisée du corps, ou la *Verkörperung* du *Leib.*
La processualité n'est pas un "paradigme" de la connaissance, elle consiste plutôt en la réversion même du processus euristique et du processus consistant (mais qu'on ne fait

consister que grâce à l'euristique qu'on fait porter sur lui, qui, en retour, fait exister cette euristique). Elle est plutôt une syntagmatique sans paradigme. Nous prendrons pour exemple l'histoire de l'art. H. Belting théorise le "processus de la genèse" dans le cas de l'art et de son historiographie[90], et tente de développer une histoire de l'art conçue comme processus. Belting fait valoir l'idée suivante au sujet de Vasari[91] : Vasari a conçu la Renaissance comme répétition d'un cycle (le classicisme antique) mais a décrit la genèse de l'art en elle comme un processus. De sorte que la processualité peut bien être parfois figurée comme cyclicité, il reste d'abord qu'elle s'y soustrait. Il y va là non seulement d'un problème de philosophie, mais proprement, comme on le voit, de modélisation historiographique[92]. La proposition de Belting fait suite à son diagnostic quant à la situation de l'histoire de l'art[93] qui fait face à une crise de modélisation : l'histoire de l'art ne dispose plus de modèle euristique permettant de comprendre et d'intégrer les divers régimes et les différentes compréhensions de l'art qui se sont succédés depuis la Renaissance : paradigme vasarien de l'histoire téléologique progressive et normative, paradigme moderne de l'avant-garde pour l'art ayant acquis sa pleine autonomie sociale, paradigme postmoderne de la fin des avant-gardes, paradigme contemporain analysé par N. Heinich... L'histoire de l'art universel et l'histoire de l'art universelle sont devenues impossibles en ce que leurs modèles euristiques ne permettent pas de comprendre les différences de régime entre les différents fonctionnements esthétiques de l'art. De sorte que l'euristique de l'histoire de l'art doit non plus se fonder sur un modèle, mais devenir modale (Belting ne s'exprime pas ainsi) sans pour autant réinstaurer des *méthodes* ou *procédés* (herméneutique, sémiologie, iconologie) qui déplacent la modélisation en la faisant passer de l'art ou de son histoire à la lecture ou réception de celui-ci : on ne peut pas démodéliser l'histoire de l'art dans son objet sans en même temps démodéliser les modes d'expérience esthétique engagés dans les nouveaux régimes artistiques. C'est semble-t-il ce renversement qui va du modèle euristique à l'euristique modale qui gît au fond de cette notion d'histoire processuelle, d'histoire portant sur le processus de genèse. Belting l'emploie à propos de la Renaissance, et l'applique précisément à la modélisation princeps de l'histoire de l'art effectuée par Vasari[94] : l'histoire se fait processualiste (et pas seulement processuelle) lorsqu'elle saisit une genèse à l'œuvre sur le long terme ou le court terme, lorsqu'elle aborde *aspectuellement* la genèse d'une figure nouvelle ou métamorphosée se faisant jour dans l'art. Par exemple, comment l'artiste de la Renaissance, sous l'influence de la culture florentine et néo-platonicienne – notamment ficinienne – passe du statut d'artisan de métier à celui d'artiste inspiré – comment se constitue l'académie comme institution des *exempla* etc. Ce qui définit également pareille approche, c'est qu'elle désamorce d'avance toute téléologie historique, à l'inverse par exemple de Vasari, qui conçoit l'histoire de l'art comme processus terminé, et ne sait pas faire de l'histoire une histoire de l'avenir[95]. Si l'histoire de l'art est un processus, elle n'est pas d'abord narrative, linéaire, elle n'est pas réductible à des grandes lois de formation : elle est une histoire des problèmes, une reconstitution littérale du processus de problématisation qui constitue une époque

---

[90] Cf. H. Belting, *L'histoire de l'art est-elle finie ?*, Gallimard, 1989, p. 131 sqq.
[91] Ibid., p. 141.
[92] Cf. également à cet égard ibid., p. 150 sqq.
[93] Ibid., p. 66.
[94] Cf. ibid., pp. 151 à 158.
[95] Cf. ibid., p. 158.

ou l'historicité particulière d'une pratique. Ainsi Belting insiste-t-il sur le fait que la pensée de la Renaissance et Vasari qui en quelque sorte la fait culminer, ont conçu le temps de l'art comme une sériation progressive de problèmes, non pas matériels, mais bien conceptuels. L'histoire processualiste, c'est l'histoire des problématisations en quoi consiste un temps qui, s'il se présente comme déposé et figé, doit d'abord être ressaisi comme produit *modal* d'un processus de temporalisation[96]. L'histoire processualiste semble double : elle consiste d'une part à retracer l'historicité d'un processus en partant de ses aspects, mais, d'autre part, à montrer comment ce processus et sa modélisation historique ou sa description normative sont conjointes et mêlées[97]. Cela implique que cette histoire processualiste se fait à la fois histoire du processus et histoire de la description réfléchie du processus. C'est donc une histoire non seulement de la norme, mais de la normativité – le processus étant l'histoire des normes et déplacements de normes opérés par une problématisation[98]. Belting écrit ainsi : "la description de cette évolution comme une série de solutions apportées, chacune leur tour, à des problèmes, laisse sans réponse la question de la logique de ce processus ou celle de son éventuel aboutissement."[99] On voit donc que le processus est fondamentalement ouvert ; mais pour autant, la recherche historique change profondément de sens : le problème n'est plus le sens du processus (devenant alors progrès quand il est superposé à ce sens) mais sa logique, son ouverture indéfinie à l'avenir. C'est cette logique, qui fait le problème de l'esthétique entendue en un sens non-régional.

Cet exemple de Belting est éclairant pour nous : il s'agit de faire une histoire de l'art *capable de régresser jusqu'à la temporalisation de l'esthétique*, de comprendre l'art comme modalisation particulière de la métabolisation esthétique. Belting va jusqu'au bout de l'idée même d'histoire de l'art : l'histoire est une métabolisation modalisée qui renvoie à un continuum pré-historique des corporéités sensibles, l'art renvoie à l'esthétique dont il est l'une des modalisations, plutôt qu'il n'en est le modèle ou l'englobant. Le processualisme méthodologique de Belting renvoie à la processualité esthétique elle-même. Ce qui caractérise donc la processualité, c'est *la disjonction de la concrescence et de la présence* – là où la superposition de ces deux dimensions *constitue précisément le dimensional incarnativiste*. Plus c'est concret, moins c'est de

---

[96] Cf. ibid., pp. 173-175 : "Il y a manifestement des séquences de l'histoire de l'art qui sont « conditionnées par l'unité d'un problème ». Elles atteignent finalement un stade où le problème change, où les solutions qui ont été tour à tour développées peuvent elles-mêmes engendrer de nouveaux problèmes. Une séquence se transforme alors abruptement en une autre. Si, en dépit de la mise en garde de René Wellek qu'« une histoire des productions esthétiques ne peut être appréhendée ni avec les catégories de la causalité ni avec celles de l'évolution », nous choisissons quand même d'étudier des structures temporelles dans l'histoire des arts visuels et introduisons le concept de processus, il nous faut abandonner l'idée qu'il y aurait un seul processus possédant une et une seule direction. En fait, il y a plusieurs processus très différents qui changent constamment de direction et prennent la place les uns des autres. Pourtant, dans leur séquence interne propre comme dans leur succession, ils ont un certain degré de logique. Ce degré n'est jamais fixé au départ comme un programme, car d'innombrables facteurs extérieurs ne cessent de peser sur la durée, la longueur, le tempo et la direction du processus. Nous arrivons ainsi au seuil d'une conception anthropologique de la production artistique comme paradigme de l'activité humaine."

[97] Ainsi pour Vasari, ibid., p. 169 : "Les liens qui unissent la description du processus (la genèse d'un art classique de la Renaissance) et le processus lui-même sont d'autant plus étroits que Vasari est un témoin oculaire ou, du moins, un témoin des interprétations contemporaines de l'événement."

[98] Ibid., p. 173.

[99] Ibid.

l'ordre de la présence. Ou plus exactement, plus c'est concret, plus c'est dans le même temps présent et absent – au point que la dialectique infinie des deux n'a plus d'enjeu. C'est la stricte définition de l'esthétique qui se joue ici : la saisie du plus concret implique de se départir de la métaphysique de la présence qui implique toujours un terme médiateur ou bien un dimensional dans laquelle elle s'ouvre, le *Leib* saisi au crible du *Körper* comme chair, ou le dimensional de l'être, etc. C'est bien ce que répète et décline Derrida dans toute son œuvre, à travers la multiplicité des philosophies parcourues, traversées, désorientées de ce que Derrida y traque à chaque fois l'action irréductible de la différance qui précède les altérations dialectiques hégéliennes, la présence immédiate et indifférée du corps propre à lui-même ou du soi à soi-même (Husserl) ou la différence ontologique (Heidegger). Le plus concret, c'est le différant – et il ne s'inscrit dans aucune de ces figures présencielles. Ce n'est pas que plus c'est concret, et moins c'est présent, mais que plus c'est concret, et moins ça a à voir avec la présence.

Si la processualité concerne donc à la fois la manière de faire histoire (chez Belting, chez Nietzsche), c'est parce qu'il s'agit toujours, se penchant sur la possibilité avérée d'engendrer, d'engendrer effectivement en questionnant cette possibilité. Il y va donc d'une réversion princeps que l'on voit à l'œuvre chez Whitehead à travers la question du langage : on ne peut à la lettre commencer, c'est bien plutôt que l'on itère de fait un processus en questionnant les conditions de possibilité – ou plus exactement de *faisabilité* – de la processualité en droit. Telle est la rupture avec le commencement statique de la critique kantienne : il s'agit d'un engendrement processuel et sans commencement, qui se fait nulle-part n'importe où, puisque posant la question du faisable, on fait déjà. C'est ce qu'on va voir avec le perspectivisme comme prospective chez Nietzsche : non pas dégager une perspective pour commencer, mais comprendre, par le perspectivisme, la logique de formation des perspectives philosophiques, qui dévoile par là même la terre de la philosophie.

La processualité concerne donc intrinsèquement le mode de temporalisation des engendrements, mais elle concerne également la manière de penser la politique. Ainsi chez Foucault, le passage d'une politique déterminée dans laquelle la stratégie dépend du modèle générique (philosophique) de départ, à une politisation indéterminée, fonctionnant fragmentairement et modalement selon les luttes immédiates traversant le jeu du pouvoir. Le rapport de Foucault à ce renversement permet de mettre en lumière un paradoxe central : poser la question de la nature – ou plus exactement de la teneur – du pouvoir pris au ras de sa littéralité, substituer cette question littérale aux problèmes moraux ou juridiques relatifs au fondement du pouvoir, à sa légitimité, à son principe – c'est-à-dire *in fine* relatifs au modèle naturalisé du pouvoir –, opérer cette substitution, c'est constituer une analytique modale du pouvoir, et par suite penser et analyser les luttes comme processus anarchiques qu'on ne réfère plus à un progressus historique, marxiste, libéral, hégélien, ou même heideggerien[100]. Foucault théorise ainsi son questionnement du pouvoir en partant du modèle de la philosophie analytique, qui "ne se donne pas pour tâche de réfléchir sur l'être du langage ou sur les structures profondes de la langue ; elle réfléchit sur l'usage quotidien qu'on fait de la langue dans les différents types de discours. Il s'agit, pour la philosophie analytique anglo-saxonne, de faire une analyse critique de la pensée à partir de la manière dont

[100] Cf. *Dits et écrits III*, op.cit., p. 546 sq.

on dit les choses."[101] L'analytique du pouvoir développée par Foucault consiste de la même manière à ne plus aborder le pouvoir sous l'angle du jugement, de la morale, ou de la reconnaissance d'un bloc (disqualification ou qualification), mais comme une transcription des jeux de pouvoir pris dans leur détermination intrinsèque la plus étroite : il s'agit d'analyser les luttes en les prenant comme des processus micrologiques et anarchiques, plutôt que de les comprendre – et d'en synthétiser le sens profond ou latent – à partir d'un progressus paradigmatique[102]. Le paradoxe alors, c'est que l'analytique ne porte plus sur des entités d'entendement, mais sur des processus esthétiques : *l'analytique se met à porter sur des processus esthétiques ou sur des* esthèmes *plutôt qu'elle ne porte sur des constitués ou des constituants*[103]. Le paradoxe, c'est que l'analytique ne porte plus, à l'état séparé, sur la constitution dérobée qui gisait silencieusement dans l'esthétique, c'est qu'elle *émane* ou plutôt *immane* de l'esthétique et ne peut plus se constituer en modèle a priori : l'analytique *réagit* aux déplacements esthétiques, elle les traduit, elle s'en fait *l'indice*[104].
Car si c'est bien à une pensée du flux ressortissant à une esthétique modale plutôt qu'à un modélisation analytique ou une mouture dialectique du processus que renvoie le concept d'incorporation, se pose le problème de la nature de ce flux, et plus encore du mode d'accès à cette terre esthétique, toujours-déjà enfouie sous le monde des phénomènes. C'est qu'en effet, comme on va le voir notamment à propos de Badiou et

---

[101] Ibid., p. 541.
[102] Ibid., pp. 545-547.
[103] Cf. notamment Deleuze, *Foucault*, Minuit, 2004, pp. 63-65 sur la modologie de l'être chez Foucault. Nous reviendrons plus avant sur cette question, mais on peut d'ores et déjà pointer ceci, que l'influence heideggerienne dont Foucault se réclamera dans le tout dernier entretien qu'il donna, ne porte pas tant sur la reprise de la question de l'être ou sur le rapport heideggerien à la langue, encore moins semble-t-il sur le problème de l'historialité, mais bien sur le primat de la modologie sur l'ontologie même : il est frappant en effet que Heidegger, et ce dès *Sein und Zeit*, caractérise l'être comme ensemble de *modes* pour éviter précisément de le constituer souterrainement en substance ou *ousia*, tout autant qu'en attribut, ou qu'en pure position de copule. L'être heideggerien est profondément modal, et l'on peut même poser que le caractère ek-statique de l'être chez Heidegger *dérive* de sa teneur modale. De sorte que si Foucault reconnaît l'importance de Heidegger, mais si tout à la fois il la comprend depuis le primat de Nietzsche, c'est parce que le rapport modologique à l'être doit nécessairement se composer avec une esthétique : on ne peut avoir la modalisation sans métabolisation, sans rapporter le jeu des modes à un jeu de forces. C'est la limite de Heidegger : il déploie une modologie de l'être, mais elle est désesthésiée, démétabolisée, là où Nietzsche la rapporte bien à un jeu infra-individuel, celui des volontés de puissance. C'est que Heidegger ne s'est pas donné les moyens de régresser *en-deçà* du *Dasein*, seulement de progresser au-delà. Or, la philosophie comme esthétique n'est plus progressive, et faite de dépassement : elle est régressive, et tramée de débordement. Cela engage une image de la philosophie : la dialectique nous a habitué à concevoir la pensée comme progression et dépassement, pas comme régression et débordement comme c'est le cas dans l'esthétique (et c'est pourquoi, pour la dialectique, l'esthétique n'a rien à dire ni à faire valoir : elle ne peut saisir – *erfassen* – et relever – *aufheben* – comme elle le fait, seulement fragmenter et contracter, ou mêler. C'est l'une des raisons expliquant l'époché de l'esthétique : elle ne correspond plus à l'image de la philosophie progressive, saisissante, relevante – elle est beaucoup plus *frustrante* que la dialectique et l'analytique, qui peuvent exhiber des positivités ayant des formes fermes, propositions, vérités, faits, principes. C'est qu'on ne peut saisir les positivités esthétiques sur le mode : elles n'impliquent plus de présentation, seulement des sentations. D'où son statut d'éternel parent pauvre, ou de double oubliée).
[104] Ainsi, dans le cas des processus de lutte, Foucault introduit dans le face-à-face révolution/réformisme, le tiers terme de la déstabilisation qui empêche, comme le réformisme, la stabilisation du pouvoir, mais qui ne permet pas pour autant, comme la révolution, d'en appeler à une nouvelle et meilleure stase du pouvoir, à un pouvoir qui serait un Mieux, et qu'il faudrait instaurer pour le stabiliser à son tour.

de Deleuze, accéder au flux en tant que tel implique une régression non jusqu'au phénomène tel qu'en lui-même, pas non plus jusqu'au préphénoménal conçu comme structure ou condition de l'apparaître, mais jusqu'à l'antéphénoménal[105] : il ne s'agit pas comme chez Kant de régresser jusqu'à la structure de saisie du phénoménal se superposant à son objet, pas non plus, comme dans la phénoménologie, d'accéder par une forme de *catharsis* intentionnelle en passant par la double épochè husserlienne (empirique, puis transcendantale) à l'invariant eidétique qui gît au cœur du phénomène, et, par-delà ce dernier, à l'apparaître même du sujet transcendantal. Il s'agit d'opérer une régression logique jusqu'à l'esthétique qui rend raison des processus non-phénoménaux d'incorporation en en transcrivant la teneur, et non pas de régresser jusqu'à une phénoménologie fondamentale qui décrirait ces processus : la phénoménologie fondamentale – et tout autant sa version existentiale – doit ici céder la place à une esthésiologie processuelle, la méthode de réduction phénoménologique *interne* au sujet préconstitué doit céder la place à une euristique des débordements esthésiologiques qui viennent du *dehors*. La réduction sera toujours aspect d'une conduction. Autrement dit, la réduction qui restait idéaliste et seulement régulatrice dans la phénoménologie, doit se matérialiser, s'in-corporer, s'effectuer *pour de bon* : l'expérience de pensée doit devenir expérimentation corpor*a*le, *experimentum crucis* esthétique qui toutefois ne peut être faite d'un seul tenant comme en science, et selon un critère exclusif – elle sera fragmentaire, dispersée, n'aura pas d'apodicticité en forme d'*objet ou d'énoncé* à présenter. Car il s'agit non pas de décrire, mais de transcrire. La question est bien de savoir de quel processus esthétique un procès d'incorporation et de décorporation est dérivé, comment la crase même de ces deux opérations est possible et s'effectue. Il convient donc de mettre au place, à travers du processus d'incorporation saisi comme fil conducteur et non pas comme une figure, une procédure en soi ou même un principe constitué (le principe d'incorporation comme substitut au principe d'individuation) une généalogie esthétique entendue au pied de la lettre : faire la logique des genèses sensibles, en se servant de l'incorporation et de la décorporation comme d'une série d'indices, plutôt qu'y voir un ensemble de signes. Il convient tout d'abord de définir la généalogie elle-même, en faisant valoir le point suivant : le mode même sur lequel peut être opérée cette régression logique ne peut en être distingué, ni constituer un modèle extérieur à la régression. Il ne s'agit pas tant d'une méthode, d'un modèle ou d'une procédure que d'un *mode lui-même modal de régression* qui soit capable d'assumer deux enjeux : d'une part, la régression logique jusqu'au continuum esthétique ou "expérience pure" de James dont l'incorporation et les décorporations sont les dérivées, se doit d'être

[105] Cf. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, 1993, p. 159, où Deleuze distingue ainsi le préjudicatif et l'anté-judicatif : "Mais le jugement de connaissance implique en ce sens une forme morale et théologique première, d'après laquelle l'existence était mise en rapport avec l'infini suivant un ordre du temps : l'existant comme ayant une dette envers Dieu. Mais alors qu'est-ce qui se distingue du jugement ? Suffit-il d'invoquer un « préjudicatif » qui serait à la fois sol et horizon ? Et est-ce la même chose qu'anté-judicatif, qui se comprend comme Antéchrist : moins un sol qu'un écroulement, un glissement de terrain, une perte d'horizon ?" C'est ici la même chose pour le pré-phénoménal et l'anté-phénoménal : il s'agit non pas de saisir les structures de la phénoménalité qui préparent et permettent le phénomène, c'est-à-dire de saisir l'apparaître comme tel. Il s'agit de régresser non pas jusqu'à l'inconstitué du phénomène, mais jusqu'à l'aconstitué qui précède en droit le régime même de la phénoménalité, même s'il n'en est jamais séparé. C'est cette terre aconstituée de l'esthétique, qu'il convient de chercher derrière ou sous le monde des phénomènes à travers le fil directeur d'un processus transversal aux processions phénoménales – l'Incorporation, dont le "In" doit ici être entendu en un sens inchoatif.

elle-même accomplie esthétiquement, et non dialectiquement ou analytiquement (on verra *in fine* que cet enjeu pose la question de l'écriture philosophique elle-même). Le fil directeur du corps, *Leibfaden*, doit nous mener jusqu'au *sustema* qu'est l'expérience elle-même, mais on ne peut régresser jusqu'à l'esthétique sans le faire esthétiquement, de même qu'on ne peut régresser jusqu'à la genèse sans l'engendrer dans le même mouvement (elle ne préexiste pas à son rendu, ni n'en est la pure construction). D'autre part et corollairement, cette régression logique ne peut pas être constituée (en méthode, en paradigme, en procédure) ni ne peut partir du constitué : elle ne peut pas partir des *sensibilia* eux-mêmes ni de la sensation, mais doit partir de ce qu'il faut appeler la sentation, ici comprise génériquement comme production de sensible, sentation sans présentation ni représentation. C'est ce qu'on va voir à propos de l'enquête humienne et de la généalogie nietzschéenne, qu'il faut d'abord appréhender dans leur spécificité pour déterminer ensuite le mode opératoire ici adopté.

Généalogie : symptomatologie et enquête.

Le problème qui se pose est le suivant : l'engendrement esthétique de l'esthétique elle-même, ou ce qu'on appellera l'Esthèse de l'esthétique, l'esthèse processuelle dont l'esthétique est comme le dépôt statique. Elle prendra ici la forme d'une généalogie, mais entendue en un sens particulier. Généalogie vient étymologiquement de γενεά λόγος (*genea-logos*). Le terme γενεά désigne "ce qui est engendré", et par extension le genre ou l'espèce, la génération (non au sens processuel mais au sens de tranche d'âge ou d'âge d'homme), la famille, la tribu, et plus généralement la provenance. Le terme γενεαλογέω (*genealogéo*) est attesté et signifie "faire la généalogie de" (au sens des appartenances familiales) ou "chercher l'origine de"[106]. La généalogie, c'est donc originellement le savoir qui consiste à rapporter l'engendré à l'engendrement, *devenu de ce fait même une origine* : au moment même où l'on rapporte l'engendré à l'engendrement, on fait de ce dernier une entité constituée, c'est-à-dire un engendrant. On pense alors l'engendrement sur un mode entitaire ou l'on *entifie* l'engendrement pour en faire une *ascendance*. Mais plus encore, au moment même où l'on rapporte l'engendré à l'engendrement, *on indexe l'engendrement sur l'engendré*, on le comprend non pas par régression, mais par rebroussement logique selon un modèle ressortissant peu ou prou au schème de la causalité. L'engendrement devient l'origine *de* mais cette genèse même ne se laisse plus comprendre que par rapport à ce qu'elle engendre : c'est le moment où l'on rabat la genèse sur l'origine, où l'on fait du concept de génétique un synonyme pratique d'originaire[107]. Il faut donc distinguer le génératif et l'engendrant. C'est ce qu'on voit

---

[106] Définitions du dictionnaire Bailly.

[107] C'est ce qu'Adorno faisait valoir en un autre sens à propos du concept d'art (cf. *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1995, p. 17) : "Si, en revanche, l'on voulait catégoriquement distinguer, selon l'usage philosophique, la prétendue question de l'origine, comme celle de l'essence, du problème génétique selon l'histoire originelle, on se convaincrait soi-même d'arbitraire en utilisant un concept d'origine qui irait à l'encontre de son acception." Adorno fait en effet valoir une acception dialectique de l'art qui est en son fond anti-hégélienne : la définition essentielle de l'art est le produit de sa temporalisation comme praxis, l'indéterminité d'essence est la seule détermination essentielle du concept d'art, qui ne se définit que par sa propre temporalisation, et sans être "saturé" par celle-ci. Autrement dit, l'existence de l'art précède et produit son essence, mais la produit comme une stase temporalisée et temporelle à la fois. On pourrait dire, autrement, que l'art dans son concept est pour Adorno le produit représenté et figé

par exemple dans le cas de la linguistique, où l'élément génératif (entendu aussi bien comme élément d'un ensemble ou comme élément dimensionnel – l'eau comme élément) est lui-même tributaire de procédés d'engendrement : "Les analyses structuralistes s'efforcent de masquer la dualité fondamentale entre le contenu et l'expression, en ne portant attention qu'à l'expression, en mettant entre parenthèses le contenu, en considérant qu'il est légitime de diviser le travail portant sur le contenu de celui portant sur l'expression. C'est une façon d'organiser la méconnaissance des origines politiques de la formalisation des contenus. Il faudrait ici opposer une généalogie politique des contenus significatifs aux procédés d'engendrement des énoncés des grammaires transformationnelles et génératives."[108] On dira que le génératif est interne à une constitution (chez Chomsky la structure grammaticale) qui suppose elle-même un engendrement préalable et est passible d'une génésiologie. Tout le problème, c'est donc à chaque fois de partir d'une structure ou d'une mouture générative en la posant de fait sans la générer (et pas seulement la déduire) en droit : c'est une naturalisation des constitutions. Car alors, on inscrit les constitutions dans un régime présumé de constitutivité, quand il s'agit d'un régime de constructibilité. Le constructible précède le constituant. La question tourne autour du problème du régime *constatif* de la pensée : on constate une constitution, on naturalise (on constitutionnalise) des constitutions de constat. L'enjeu de l'euristique est précisément de passer d'une analyse constative à une enquête d'observation qui "trouvaille" les indices.

---

d'une double dynamique, artification, et désartification (artification du film par exemple, ou des peintures pariétales) : "L'être-devenu de l'art renvoie son concept à ce qu'il ne contient pas." De sorte qu'il n'y a pas d'origine de l'art, non seulement origine historique datable, mais d'origine rapportée à un fondement d'essence. On ne construit une origine de l'art qu'à "subsumer ontologiquement la genèse historique de l'art à un motif suprême." Toutefois, il n'est pas certain que la dialectique, même négative, suffise à aller jusqu'au bout de l'esthétique : même si elle introduit à une négativité dialectique qui échappe à sa propre dialecticité comme l'art ne se construit qu'à échapper sans cesse à son concept et ainsi à le construire réellement en se temporalisant comme *praxis*, la dialectique négative pense encore ce débordement du processus par indexation au concept, par soustraction du conçu au concept. La négation conforte, confirme, fait culminer l'homologie dialectique : on ne pense le processus que négativement par rapport à sa représentation figée, mais on ne pense pas son hétérologie immanente. Par exemple, Adorno saisit *en creux* l'artification et la désartification de l'art par rapport à son concept, comme mouvement négatif ou soustractif du processus à son concept. Mais *il ne saisit pas positivement ces processus depuis ces processus.*

[108] Guattari, *La révolution moléculaire*, Les prairies ordinaires, 2012, p. 409.

Il faudrait ainsi dès le départ distinguer les entreprises esthétiques qui sont recherche de l'originaire – ou tout autant du fondamental – c'est-à-dire qui comprennent la genèse à partir de sa figure dérivée et par indexation sur l'engendré, des entreprises esthétiques qui cherchent la genèse comme telle sans plus la comprendre comme la genèse *de* quelque chose. Les premières produisent un ordre des raisons régressif, mais qui finit toujours, comme la phénoménologie, par retombé sur du préconstitué, alors saisi comme facticité originaire : c'est le "*il y a*", mais le "*il y a*" de la chair comme dernier constitué saisi dans la régression épokhale. Cet ordre des raisons, régressif puis progressif, est bordé d'un côté par l'irréductible comme reste constitué a priori qui constitue la facticité de base de la pensée : la régression s'arrête bien à un élément constitué, chez Heidegger comme chez Husserl, elle ne parvient pas à dissoudre "l'unité" même du *Dasein* ou de l'ego pour saisir *leur émergence, leur construction non constituée en tant que construction.* Et à l'autre bout, l'ordre des raisons est borné par la même facticité, mais cette fois évidée, vidée de son contenu, devenu mystère intransitif, et cycle répété : c'est le "Il y a" comme événement métaphysique de la facticité, sans qu'on n'ait plus à dire *ce* qu'il y a puisqu'on en est précisément *parti.* Des deux côtés, on *borne* l'ordre des raisons, même si c'est avec deux infinis, deux dynamiques, le constitué de l'ego ou du *Dasein*, le constituant de la facticité comme donation a priori. *On ne réalise pas le cercle génétique qui fait l'ordre des genèses, on ne rapporte plus processuellement et génétiquement la facticité au facticiel, le "il y a" à ce qu'il y a.* Tout repose sur le problème de départ : on régresse jusqu'au dernier constitué, le *Dasein* comme l'étant sous le sujet, mais on ne régresse pas au-delà de la constitution. C'est la stase-base de la pensée, qui va progresser à partir de cette régression incomplète vers la facticité princeps même qui en rend raison. L'origine est là dès le départ : c'est le fait qu'il y a constitution, qu'on ne régresse pas jusqu'à l'aconstitué, et par là en-deçà du phénomène et de *l'objectivisme philosophique* qui saisit bien le *Dasein* de manière claire et distincte par exemple. C'est pourquoi cet ordre des raisons borné des deux côtés prend la forme du cycle, et reste tributaire de la pensée qu'on a nommée constatutive : partir de la stase constituante qu'il faut con-stater comme facticité statutairement première.

Il y a ainsi plusieurs grandes manières de trahir la genèse dans sa généricité : l'historiciser, la superposer à une histoire de sorte que cette dernière n'est plus que *l'espace temporel* dans lequel elle se déploie, ou la *constituer*. Dans le premier cas, on se situe dans une logique de rebroussement, qui a pour schème l'histoire ou l'historialité, au bout duquel se retrouverait la genèse comme origine statique, toujours *en reste* sur sa phénoménalisation historique et sa restitution *narrativiste.* Ce sont les deux subsomptions de la genèse à des opérations extérieures plaquées sur elle : restituer la genèse comme Histoire à raconter voire dont il faut trouver le sens métaphysique, ou la constituer comme transcendant *relatif* comme première stase constituante et à la fois ultime facticité. C'est peut-être à ce niveau même que l'on fait de la pensée, comme c'est le cas chez Heidegger, une herméneutique et un cycle qui s'oppose au jeu circulaire de la genèse, c'est aussi le moment où la pensée se fait véritative par essence, et ce précisément en rapportant la vérité non plus à une opération d'adéquation, mais à la cyclicité en tant que telle (voilement du voilement). Alors, on rapporte toujours la genèse à un constitué irréductible en-deçà duquel on ne parvient pas à régresser, et sur la base statique duquel on va progresser jusqu'à la stase constitutive de la facticité, qu'on ne pourra plus que constater comme un événement extérieur, surplombant, même quand il est immanent et transversal à ce dont il est événement, même si, comme facticité, il est immanent à son facticiel. Ce n'est plus la

saisie narrativiste de la genèse qui renvoie à une origine ou à un sens originel de l'histoire en quoi on l'a transformée, mais sa saisie mystique comme origine : le discours ne sert plus à lui donner forme, mais à désigner par-devers lui-même l'indicible que constitue la genèse (on pense à Wittgenstein, tout autant à Heidegger : c'est le rapport même d'adéquation de la penser et de l'être, du dit et du dire, qui devient comme *possibilité a priori* le grand mystère de la vérité, l'indicible dont s'étaie le dire). C'est qu'on ne traite pas le problème de la genèse en matérialiste, ou plus exactement en "métaboliste" ou en esthésiologue, au sens où la matière est toujours-déjà incorporée comme dans le stoïcisme (c'est le concept de métabolisme, qui sera ici la crase a priori de l'idéalisme et du matérialisme : in-corporation de l'idée et de la matière, plutôt que synthèse des deux dans un élément tiers).
On pourrait ajouter une autre manière de trahir la genèse : sa compréhension à partir de la structure[109]. Nous nous bornerons, en renvoyant aux analyses qui suivent étayées par le texte de Derrida sur genèse et structure dans la phénoménologie, à distinguer plusieurs compréhensions de la genèse qui toutes font de la structure son origine selon des sens différents : premièrement, la genèse produite par la structure, comme actualisation dans une relation variable de ces pôles invariants, et qu'on nommera genèse hypostatique ; deuxièmement, la genèse de la structure elle-même, qui lui est intrinsèque, et qu'on nommera genèse endogène ou genèse structurale de la structure ; enfin, la genèse *extra-structurelle* de la structure en tant que telle, au principe de son jeu interne, et de ses instanciations hypostatiques : c'est ce qu'on nommera à la fois genèse extra-structurelle et endo-structurale, au sens où c'est en tant que structure ou structuralement que la structure appelle un jeu génétique extra-structurel. Ce que nous semble montrer le texte de Derrida à cet égard, c'est justement que cette dernière structure renvoie à un "jeu" – le jeu de la différance – qui précède en droit toute structuration : les relations structurantes, les invariances structurales, les dérivations structurelles, impliquent un jeu de et dans la structure qui n'est lui-même plus structurel, mais qui est structuralement appelé par la structure comme son "dehors" qui la traverse. C'est le plan esthétique de la différence, auquel Deleuze, Derrida, mais aussi Foucault en un sens différent, rapporteront chacun à leur manière le structuralisme. Ce n'est pas un post-structuralisme, c'est au contraire un anté-structuralisme, et même pas un pré-structuralisme. Cela renvoie effectivement au débat avec Saussure, fournissant sa mouture au structuralisme : la différence sausurrienne est indifférente et indifférenciée, en tant qu'elle n'est plus produite que par des relations quelconques entre signifiants équivalents en droit quant à leur facticité même. Saussure enferme la différence dans le rapport du même au même : il indifférencie la différence comme relation quelconque entre *thesis* quelconques et elles-mêmes indifférenciées, qui ne sont plus distinguées que par leur *position relative* dans l'espace logique ou sémiologique des signifiants. C'est la différence spatialisée, *parathétique*, qu'on a coupée de son plan génétique, et rapportée au cadastre des relations quelconques de ce que Bourdieu nommait à juste titre la linguistique interne. Ou pour le dire autrement, c'est une pure différence de degré dans l'espace parathétique des signifiants. De sorte que cette indifférenciation de la différence

[109] Ce nouage fait ici l'objet d'une analyse particulière, développée plus bas, qui s'appuie sur le texte de Derrida quant au rapport genèse-structure chez Husserl. Renvoyons toutefois aux pp. 250-251 de ce texte in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, portant sur le sens de la structure et de la genèse *en général.*

rejaillit sur la structure elle-même, touche tout le structuralisme : même si on "verticalise" les relations entre signifiants déployés par Saussure pour en faire des structures, la différence qui gît dans la structure et explique qu'elle soit synchroniquement stable malgré une diachronicité de ses hypostases ou instanciations, est une différence indifférenciée et indifférente – indifférenciée en tant que différence, indifférente en tant qu'elle n'est plus que relation de termes formels, de pôles logiques constituants et statiques. Deleuze commençait par réintroduire *la* différence sous forme de précurseur sombre connectant les séries – mais cela ne suffisait pas : il fallait résorber la structure dans le plan de la différence – opération qui comme le note très bien Lapoujade ne sera permise que par Guattari et son machinisme, qui rapporte toute structuration à un plan de machination esthétique où la différence joue pour elle-même, est enfin sortie de la structure, rapportée à l'intensité et plus à l'extension. C'est Guattari, dit Deleuze lui-même, qui le fait sortir du structuralisme, qui fait sortir la différence de la structure et dégage le plan anté-structural, là où Deleuze ne faisait finalement que réintroduire localement la différence différenciatrice dans la structure, mais *par rapport* aux différences indifférenciées et indifférentes des séries. Le précurseur sombre machine les séries, mais il n'est différence réelle ou différence intensive que par rapport à leurs différences hypostatiques, indifférenciées, extensives : Guattari va permettre de dégager le plan sur lequel *toutes les différences* sont des précurseurs sombres. De sorte que la genèse est trahie dans les trois cas qu'on distingue ici, sitôt qu'on ne comprend plus ce plan pour lui-même et à partir de lui-même, mais depuis la structure : la genèse hypostatique comme actualisation particulière de la structure, est référée à cette dernière comme à son origine – c'est la structure qui s'actualise dans des états de chose, ou les états de chose, qui renvoient virtuellement à une structure commune. La genèse endogène, ou la genèse structurelle de la structure elle-même qui fonde sa synchronicité, indexe la genèse sur la structure en un nouveau sens : la genèse hypostatique est genèse de la structure au sens objectif du génitif, la genèse endogène est genèse de la structure au sens subjectif du génitif. Enfin, la genèse à la fois endo-structurale et extra-structurelle est plus complexe, en tant qu'elle est appelée par la structure comme son dehors, mais que cette nécessité même est encore, pour la structure, un fait "hyperstructurant" ou endostructural relatif à son existence, à sa facticité même. La structure reste origine de la genèse, au sens où alors la genèse est non plus genèse de la structure, mais *pour* la structure. L'intérêt de la lecture de Derrida, c'est justement de montrer que le caractère extra-structurel de la genèse *n'est justement pas endo-structural*, qu'elle renvoie à un plan esthétique, ou à l'expérience dans sa trame logique même, soit à la logique de la différance. C'est le point important de ce texte de Derrida, tel qu'on en rend ici compte du moins (c'est nous qui proposons ces distinctions, pas Derrida, qui axe son propos sur la distinction entre transcendantal, empirique, et épokhal, quant à la structure et à la genèse) : la disjonction de l'extra-structurel et de l'endo-structural.

Telles sont donc trois grandes manières de trahir la genèse, qu'on ne repère ici que liminairement, indiciellement : l'historicisation, l'enconstitution ou l'indexation sur la constitution (logique de la constitution et de l'ordre des raisons), et la structuration ou "l'enstructuration" de la genèse. Dans les trois cas, la genèse est toujours rabattue sur une origine, sous une forme ou une autre, en tant qu'elle est coupée de l'expérience, désesthésiée, *démétabolisée*. Naît alors le thème abstrait de la "genèse", posée finalement sur le mode biblique et selon des schèmes théologique, qui interdit au

philosophe esthésiologie de penser le génétique comme processus[110]. Penser la genèse implique alors avant tout de la dédramatiser, d'y voir une logique *métabolique* qui produit la crase a priori de l'idéalisme et du matérialisme. Comment faire consister une genèse bien distinguée *pratiquement et opérativement* de toute opération d'origination, une fois dit qu'il ne suffit pas de différencier les concepts, pour que la conceptualisation de la pensée philosophique elle-même soit à cet égard différenciée, ne reconduise pas dans ses opérations mêmes une confusion, une superposition de l'origine et de la genèse ? Il ne suffit pas de critiquer les concepts ou de les déconstruire, il faut encore décorporer les processus de conceptualisation dont ils s'engendrent – les schèmes théologiques, qui nous font penser la genèse comme un séparé, à la manière d'une origine. Ce problème a donc tout à voir avec le projet d'une esthésiologie radicale, d'une théorie esthétique de l'incorporation : comprendre l'incorporation comme génétique *et* générique implique de totalement la dissocier non seulement du concept d'origine, mais plus encore des opérations d'origination.

On peut tenter de repérer la structure de cette pensée de l'originaire (reposant elle-même sur une originarisation de la pensée) à travers l'œuvre de Heidegger, sans pour autant poser par là qu'il la recouperait parfaitement ou s'y résoudrait – le déplacement essentiel, chez Heidegger, étant précisément l'abandon progressif du *Grund* remplacé par la question de la facticité elle-même ; toutefois, il semble bien que cette question du "il y a" soit encore posée sur le mode de l'originaire, certes dynamique et verbalisé, mais pas encore sur le mode du génétique (on articulera ici l'apparaître et l'être pour faire valoir cette "structure" de l'originaire tant dans sa version phénoménologique que dans sa version ontologique ; mais il s'agit plus largement de définir une structure qui ne se réfère pas en propre à une ou des philosophies, quoi qu'elles puissent en participer à un degré ou à un autre).

La question est d'abord celle de l'herméneutisation de la pensée ; c'est qu'en effet, le problème de l'origine, ne pouvant être traité qu'en remontant la chaîne des existants qui constituent ses dérivées, implique de la saisir non pas comme une activité ou une opération, mais comme un *sens* coprésent à la dérivation, enfoui en elle ou y transparaissant déjà voilé : l'originaire, c'est d'abord le sens qui affleure par et dans les phénomènes dérivés, non pas en tant qu'ils sont *tels* phénomènes mais *en tant qu'ils sont phénomènes*[111]. L'originaire vaut comme le sens non-phénoménal de ces

---

[110] La théléologisation de la genèse n'aura pas consisté à en faire un commencement, même si cette dernière se présente et figure comme acte absolu, fulguration sans itération. Mais précisément, il n'y a là que la figure – la lettre, précisément figurale et non pas littérale – de la genèse : derrière le concept de création continué, se trouve sans doute une intuition quant à la nature statique et continuiste de la genèse – intuition toutefois contradictoire en ceci qu'elle indexe aussitôt cette staticité sur le foyer causal de la divinité. Le paradoxe de la lettre, comme on le verra plus avant au sujet de la littéralité, c'est qu'elle n'est pas littérale, mais précisément figurale, tropique, apologique, une forme d'herméneuthème ouvert à sa ressaisie par l'esprit.

[111] J.-L. Godard écrit, dans *Eloge de l'amour* (P.O.L, 2001, p. 118) : "nous sommes / l'origine /de notre recherche / de l'origine". Derrière ce retournement typique de la pensée de Goddard, il faut voir au moins deux grands aspects traités dans l'œuvre du cinéaste. D'une part, le rapport à l'historio-*graphie* implique non pas seulement d'écrire l'Histoire en tant qu'elle clôt le sens des processus en cours dans lesquels nous sommes plongés jusqu'à l'aveuglement, mais doit rendre compte esthétiquement de sa nécessité en s'originant elle-même dans un *geste* : la question de Godard n'est pas seulement comment écrire, c'est-à-dire avant tout comment *montrer et monter* l'Histoire, elle consiste plutôt à demander pourquoi écrire l'Histoire ? C'est que cette écriture pose problème aussitôt que, par l'interprétation, elle transforme la *valeur* ou les valeurs intrinsèques qui traversent une série de passés mêlés par-delà leur occurrence strictement temporelle, en *sens* qui demeure clos comme tel, même si la signification qu'il

phénomènes, le sens de l'être à travers l'étant, ou l'apparaître sous l'apparu ; mais c'est en même temps le sens intime du sens, ou le sens pur de l'origine en tant que telle, qui se posera comme question de la facticité a priori – ou du *Il y a* : ne pouvant déterminer

---

porte demeure perpétuellement ouverte à l'interprétation. Dans son œuvre, Godard demande plutôt : quelle est l'origine de la quête d'origine, à quel valeur encore dénuée de sens, se rapporte la transformation des valeurs en sens de l'Histoire et en sens dans l'Histoire ? On pourrait reconnaître ici un propos strictement nietzschéen. Le deuxième aspect essentiel, ce n'est pas seulement de rapporter la graphie (entendue aussi bien comme montrage et montage), ici celle de l'Histoire, à la seule position du sujet, ou au sujet humain celé derrière toute pensée, caché derrière toute interprétation de l'Histoire. Le sujet est déjà origine de la recherche (de l'origine), mais c'est bien en ce sens que *quelque chose d'autre* vient s'originer en lui, qu'une genèse plus profonde vient se faire origine dans la figure du chercheur. Comme dans ce texte de l'*Eloge de l'amour* et dans le film éponyme, il n'y a d'abord que des séries de *phrases* impersonnelles (c'est ainsi que le livre est caractérisé : *Phrases*) où se percutent, fragmentairement, des blocs d'Histoire confrontés à leur propre historiographie, des bribes de paroles historiquement situées affrontant leur propre anonymat préhistorique. Il s'agit donc de "remonter" jusqu'au plan de fragmentarité dont l'historiographie s'itère elle-même. Tels seraient les deux grands aspects charriés par ces quelques mots : rapporter la question du sens et de l'interprétation fonctionnant selon le couple sens terminal de l'Histoire (ou d'une séquence historique) / origine de l'historiographie, au problème de la valeur, telle qu'elle se constitue à la fois comme genèse de la graphie, mais aussi comme enjeu sous-jacent de l'interprétation (on interprète le sens de l'Histoire, mais c'est déjà pour faire valoir une valeur). Ce premier aspect correspond à la question du montage comme fabrication de genèse (d'esthèse) inoriginée. Le second aspect correspond au problème du fragmentaire qui va être le "matériau" inconstitué du montage : si l'historiographie consiste à "monnayer" de la valeur à travers des syntagmes de sens, elle renvoie donc à un plan où les valeurs sont fragmentaires, et ne se répartissent plus selon des axes et des déploiements historiques linéaires (comme on ferait par exemple l'histoire d'une valeur à travers les siècles), mais se mêlent et se confrontent à travers les époques elles-mêmes, selon une logique non-linéaire et distributive (par exemple la valeur de piété ou de fidélité). Montage et fragmentarité seraient les deux aspects complémentaires de la genèse.

le sens de l'origine sous la forme de l'objet, il faut le saisir sous une forme dynamique, de sorte que le sens est verbalisé comme sa donation continuée (*es gibt*). La pensée de l'originaire se fait deux fois herméneutique, une première fois en doublant les phénomènes de leur sens essentiel et non phénoménal ou en interprétant le sens de l'être à travers les étants, et une deuxième fois en remontant de ce sens fondamental au sens du sens lui-même, au Fait de la facticité dont le paradoxe est bien qu'il se dérobe à toute saisie au moment même où il se laisse entendre, pressentir, et frôler : son apprésentation ne se fait pas dans la forme de l'objet, elle consiste, bien plutôt, dans l'aperception de l'apprésentation elle-même. De sorte que la nature cyclique, et non pas circulaire, de cette herméneutisation de la pensée, est incluse dès le départ, et deux fois, dans le problème du sens. Saisir le sens non-phénoménal des phénomènes ou le sens de l'être dans sa pliure à l'étant, c'est une première fois itérer un cycle, celui en tout cas propre à cette dynamique sourde qui confère sens et teneur à ce qui se présente à nous (étants ou phénomènes), qui dépose, parcourt et double le présenté et qui implique, pour être mise à jour, la "destruction" ou la "déconstruction" des inauthenticités à son endroit, ou tout autant la suspension des médiations qui empêchent sa saisie ; cycle de l'être ou de l'apparaître qui chaque fois fait retour dans la disparition (la mort comme culmination du sens), et se modalise comme temps mais surtout comme rapport au temps. Ce cycle du sens, c'est celui qui passe une première fois dans l'existential ou dans la conscience : saisir le temps à partir de l'ek-stase de l'à-venir, ou saisir la temporalisation à partir du présent vivant, c'est aussi bien saisir la cyclicité du cycle même. Mais c'est aussi le cycle qui se déploie comme historialité, lorsque la question même du sens tombe dans l'oubli, et que cet oubli se redouble d'être oublié : le problème est justement que la question du sens, que le cycle même de celui-ci est défini par son occultation (on prend l'étant interne au cycle pour figure de ce cycle même) ; c'est, de la même manière, le cycle progressif des historicités rationnelles, et leur *telos* implicite (saisir la raison des rationalités, c'est saisir la cyclicité du cycle). Mais c'est surtout le cycle de la facticité elle-même, qui ramasse les deux aspects précédents qui renvoyaient, pour l'un, à la position singulière face au présenté et à son sens enfoui, et, pour l'autre, à l'histoire de cette présentation du sens ; la facticité est processualisée ou verbalisée (*Es gibt*) et inclut aussi bien le cycle existential (comment le *Dasein* est d'emblée "dévalé" et coupé de la question de l'être), que celui de l'historialité (comment le rapport même de la pensée et de l'être entre dans le cycle de l'oubli en passant la question de l'être au crible de l'étant). De sorte que cette logique de l'originaire implique bien le nouage du sens et du cycle, du sens tel qu'il ne culmine qu'en se "cyclant", du cycle en tant que sa nature profonde est de *constituer* l'advenue même du sens du sens, du sens qui gît dans la présentation du sens.

Et il semble bien que toute recherche de l'originaire implique sous une forme ou une autre une alliance du sens et du cycle qui constitue le mouvement même de l'interprétation, que celle-ci soit théologique, ontologique, phénoménologique, tout le problème étant précisément que cette cyclicité du sens interprétable se laisse confondre avec la circularité du littéral[112]. De sorte que cette alliance, plutôt que

[112] Sur la question de l'origine, cf. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 339 sqq. Foucault repère en substance le passage d'une acception et d'une expérience de l'origine comme statique, premier élément pur et quintessenciel de la chaîne des représentations, à l'acception diffuse et dynamique de l'origine, telle qu'elle traverse l'historicité et est *appelée* par le déploiement des

synthèse, du cycle et du sens, implique toujours un concept de vérité qui s'arrache à la vérité constative ou adéquative des bonnes indexations, celle de la chose sur l'intellect, de l'intellect sur le critère, et du critère sur le principe : cette alliance qui fait le nœud de l'originaire réclame, par delà la vérité, de constituer une vérité verbalisée, un *vériter* dont la vérité d'adéquation est déjà la retombée, le substantif en forme de relation. Que ce soit dans sa version théologique où la vérité du divin est inadéquative par nature et réclame une véridicité plus haute qui n'est autre que le *mouvement* voire le retrait de Dieu, que ce soit dans la phénoménologie qui dépasse les vérités indexatives vers la vérité supérieure de l'ego transcendantal et de la corrélation résistant à toute épochè, ou que ce soit dans sa version ontologique où la vérité ontique est surpassée par la vérité de son sens dans l'être et du sens de l'être même, il s'agit à chaque fois de passer d'une vérité de fait à un "vériter" de la facticité elle-même pensée non plus comme *Thesis* originaire, mais comme mouvement d'origination qui *pose* les thesis. La vérité de fait se dépasse dans un "vériter" de la facticité elle-même dès lors conçue sous la figure de la *donation intransitive.* S'il est difficile de distinguer l'origine et la genèse mais plus encore les niveaux où celles-ci s'inscrivent et leurs régimes de consistance, c'est que cette figure de la donation intransitive et continuée, est aussi la figure *re-présentée* de la genèse, et substituée à elle. Même si l'on ne saisit pas la genèse à travers un crible en faisant de la genèse le premier Verbe ou la donation *de* quelque chose qui en détermine la teneur, on la saisit déjà comme un mouvement constitué

---

historicités comme son cœur processuel secret, sa raison et surtout son *sens.* L'origine classique est ponctuelle, transcendante et statique, l'origine moderne est diffuse, immanente, elle double l'historicité comme son sens incernable et problématisant. D'où le rapport à l'homme impliqué par cette évolution : c'est parce que l'origine va être rapportée à la Figure de l'homme et non plus à ce qui le fonde, qu'elle va être diffusée dans l'historicité. Foucault distingue alors le projet classique de dégager la genèse idéale, du projet moderne comme critique de l'origine, pour la rapporter au fondement réel dont elle dépend. Il nous semble qu'il faut articuler tous ces points : la genèse telle qu'on l'envisage ici semble se superposer à cette origine diffuse qui double l'historicité comme le sens double l'existence, origine d'abord infondée, libre et joueuse, qui n'implique aucun déterminant fondamental du sens qu'elle est, aucun modèle fondationnel rendant raison de sa teneur. Seulement, cette origine est bien origine rapportée à l'homme comme index des activités, produire, parler, vivre. C'est déjà *parce que la genèse est rapportée non pas seulement à la figure mais à la dimension de l'humain, qu'elle est convertie en genèse.* La fragmentarité de la genèse, devient le caractère diffus de l'origine comme doublure de l'historicité, sens doublant l'existence. La genèse implique ce dernier niveau, soustrait à l'existence et au sens : l'efficience, l'activité anhumaine qui traverse sans s'y résoudre la production, la parole et la vie.

dans son indétermination et son intransitivité, comme dynamique de la facticité, comme donation pure que l'on ne peut plus que questionner dans son sens et son cycle mêlés, chacun constituant l'autre sans avoir besoin d'en référer à un fondement. La donation pure comme culmination de la facticité, c'est déjà la *constitution ou l'enconstitution* de la genèse – qui la voile en même temps de ce qu'elle ne l'engendre pas. La difficulté princeps, c'est déjà cette superposition non seulement dans la pensée mais dans le penser même, de cette figure mouvante de la donation, et de cet engendrement de la genèse elle-même. C'est que, si le mouvement vers l'origination ne se fait pas en rebroussant linéairement le temps, elle se fait bien en rebroussant l'être dans l'être même ou l'apparaître dans l'apparaître, en opérant ce double saut : passer du sens au cycle dans lequel il se donne et sous la forme duquel il se présente, à la facticité même qui s'atteste par-delà leur alliance. On remonte alors du donné au sens de celui-ci dans le cycle du "donner", et de ce cycle à la donation même qui lui aura dès le départ conféré sa forme, et son sens supérieur. De sorte que cette alliance ou cet alliage du cycle et du sens s'extrait de toute entreprise fondationnelle et culmine dans une herméneutique qui comme le dira Heidegger dans *Acheminement vers la parole* est l'Interprétation en tant que telle (l'herméneutique culmine en interprétant l'interprétation elle-même, c'est-à-dire la donation en tant qu'appropriée au donné, soit la Relation a priori qui lie l'être et le *Dasein* qui n'est plus saisie de l'intérieur depuis le point de vue de l'un de ses termes, mais de l'extérieur, depuis le point de vue de l'appropriation elle-même de l'un à l'autre, donc depuis le point de vue de l'*Ereignis*). C'est en ce sens que la vérité non-adéquative, le "vériter" de la donation contracte sens et cycle dans le mystère supérieur de l'advenue en tant que telle, présentation pure et continuée de l'être-présence (*Wesen*) devenu l'ombre de la genèse. Heidegger aura ainsi *déréféré* le concept de vérité pour en faire un concept non-adéquatif, mais cette opération ne peut se faire pour la vérité sans être accomplie en même temps pour l'Histoire[113]. Ce qui double et redouble *l'alètheia*, c'est l'historialité, c'est de déréférer le concept même de *Geschichte* en en faisant également un concept non-adéquatif. De sorte que la *Geschichte* de l'être ne désigne plus l'histoire de l'être entendu comme adéquation de l'être à ses époques et à travers elles à l'étant, mais l'historialité de l'être même dont les époques sont avant tout des mésententes et des voilements onto-théologiques de sa question même[114]. On trouve peut-être chez Heidegger, pour le dire d'une manière générique, les opérations intrinsèques aux pensées de l'originaire qui culminent non pas quand elles portent à son terme la logique du *Grund*, fondement ou principe de raison, mais bien quand elles s'en arrachent pour faire valoir, quelque nom

---

[113] On verra plus avant (cf. supra, *Incorporation et incarnation*) que c'est le stoïcisme qui, en tout premier, distingue strictement le vrai comme relation adéquative ou correspondance homothétique d'un exprimable incorporel avec l'impression corporelle d'une part, et avec la notion incorporée d'autre part, de la vérité conçue comme stase et processus à la fois, comme *état* corporel du sage ayant incorporé la science, et vivant *homologiquement* à l'état du monde même déterminé comme rationalité divine et providentielle. Dans le premier cas, le vrai est une homothétie de la notion, de la proposition, et de l'impression : même l'insensé peut dire le vrai. Dans le second, la vérité est une homologie (*homologia*) crastique de stases, une homologie entre deux hétérologies, la manière dont le monde procède et se métabolise, la manière dont le sage procède et se métabolise sur un mode absolument singulier. L'homologie est modale, pas de nature, elle est transversale, pas transitive : elle porte sur la *manière* dont le sage agit, sur le *mode* de son activité tonologique ou sur son *usage* des situations toutes indifférentes en elles-mêmes, pas sur ses actions mêmes.

[114] Cf. Nietzsche, *Humain trop humain I*, § 3, sur la liaison de l'Histoire et des métaphysiques de l'originaire.

qu'on lui donne, une origination qui échappe à sa fossilisation en un *premier terme* (raison des raisons, fondement constitué d'être constituant) en se dynamisant ou en se verbalisant. C'est qu'il faut distinguer en effet cette origination en soi des figures dérivées de l'origine, qui sont déjà statiques. L'origine, dans son concept, c'est ce qui se modalise une première fois comme raison objective elle-même instanciée dans des séries temporelles (causalité, cycle herméneutique, schème historique), et une deuxième fois comme fondement ontologique de l'existant. On peut dire en première approximation que la raison modalise temporellement l'origine, quand le fondement la modalise ontologiquement : l'être du fondement et le temps des raisons sont les deux dérivées de la facticité de l'origine, facticité qui s'avère *in fine* plus originaire que l'origine elle-même et s'arrache par là à leur double détermination, soit le fondamental dans le fondement, soit la raison des raisons : c'est ce qui mènera Heidegger à dépasser le principe de raison et l'entreprise fondationnelle (*Grund* dans les deux sens du terme) encore présente dans *Sein und Zeit* vers la pensée de l'*Er-eignis*, et du "Il y a" (*Es gibt*). C'est peut-être chez Heidegger qu'on voit le mieux comment les pensées de l'originaire culminent dans un au-delà de l'ontologie où l'être, pourtant, tire sa source et sa facticité même : lorsque la facticité de l'origine est plus originaire que toute origine, alors la philosophie devient un mode d'écoute de cette donation princeps et la pensée *en tant que telle* se fait interprétation de cette donation. On dira que le *Es gibt* heideggerien est bien genèse et pas origine en tant qu'il y a une procession de l'être, un avenir ouvert de son ad-venue en présence. Mais on verra que si le *Es gibt* est origine et pas genèse, *c'est qu'il n'est pas lui-même engendré et demeure statiquement un mystère, un mystère mystique qui n'est plus d'ordre ontologique* (Heidegger dit bien que s'il écrivait une mystique, elle ne devrait pas comporter le mot être). Au contraire, la genèse implique nécessairement un Eternel Retour par lequel l'engendré ne cesse d'engendrer la genèse selon une *circularité fragmentaire* qui rompt la cyclicité de l'origine, sa répétition statique de la différence qui n'est pas elle-même différenciée comme répétition. Il faut que la genèse soit elle-même engendrée pour n'être plus origine statique, redevenant *thesis facticielle* dont on ne rend pas raison de la facticité. En un sens, la différence entre le modèle de l'origine et la modologie de la genèse se retrouve chez Deleuze, dans la différenciation de la seconde synthèse du temps qui présente la mouture générique des pensées de l'origine (répétition pour elle-même faisant différer le répété sans faire différer le répéter) et de la troisième synthèse du temps comme Eternel Retour où l'engendré et la genèse font hétérologiquement cercle, où la différence porte sur la répétition, qui porte sur la différence. La notion d'origine est au fond tributaire d'un présupposé formel de totalisation : elle se donne comme telle, d'où les mouvements d'anabase vers l'origine saisie pour elle-même dans la pensée, la religion, l'art occidental. C'est Valéry et la "bouche noire" d'avant toute bouche (origine vient de *os*, la bouche), bouche de l'*infans* qui ne parle pas en propre, et se présente comme dérobée – trou noir. C'est le grand dramatisme de la pensée originaire qui produit toutes les dialectiques mais aussi toutes les Ascendances et les pathos de la perte a priori : l'origine ne se donne pas en tant que telle, elle est l'absente présentée comme absente, la présente absentée comme présente – érotique fondamentale de l'origine que l'on retrouve dans l'*alètheia*[115]. La pensée de la genèse

[115] Dans sa préface à *Par-delà bien et mal*, Nietzsche pointait déjà cette érotique de l'originaire, dont découle la conception de la vérité comprise comme voilement-dévoilement féminin. C'est ainsi que nous comprenons cette préface : d'une part, la vérité des philosophes substitue au problème de

est tragique, la première est celle d'Héraclite qui pense le faire-retour circulaire du *polemos* à lui-même, en faisant précisément sentir *l'immanence de la genèse à l'engendré, et le caractère génétique de l'engendré lui-même.* La genèse est forcément fragmentaire et diaphane ou trans-paraissante : il n'y a pas de genèse en soi, même l'engendré faisant retour à la genèse l'engendre *en retour* fragmentairement, pour cette raison que *la genèse est fragmentarité plus encore qu'elle n'est fragmentaire ou fragmentée.* La circularité est toujours fragmentaire en tant qu'elle vaut comme structure astructurée ou jeu du processus dans lequel on ne fait pas retour à quelque chose sans engendrer ce à quoi l'on fait retour. C'est le faire-retour qui produit ce à quoi il fait-retour en même temps qu'il y fait retour : la genèse n'est pas donnée a priori ni purement construite a posteriori, mais elle est en un sens les deux à la fois : elle est rendue, toujours rendue sans précéder ce rendu, ni être seulement construite par lui. La genèse, faire-retour qui fait le retour en même temps qu'il fait ce à quoi il retourne. C'est la structure astructurée, le jeu joculaire de la genèse, qui répond à une logique du transparaître, *diaphaino* : la genèse implique de dresser la logique des

---

l'adéquation entre chose et idée celui de l'*être* de cette adéquation, qui implique alors une relation originaire, voilée comme dévoilement, dévoilée comme voilement, de l'esprit à ce qui est. En un premier sens, la vérité, c'est l'adéquation, en un second sens, c'est l'être de cette adéquation comme *possibilité du vrai et du faux*, qui ne rapporte plus la chose à l'idée, mais la facticité de la chose, son être, à la facticité de l'idée, l'esprit. D'où la réversion statique de Parménide : être et penser sont le même, qui reformule l'adéquation du pensé et de l'étant à un niveau "méta", qui introduit une dissymétrie relative entre penser et être qui produira précisément l'érotique de la vérité voilée et dévoilée. Mais d'autre part, Nietzsche montre justement que la vérité des philosophes *n'est justement que ça*, rien d'autre que cette érotisation de l'adéquation même, qu'elle ne repose sur rien d'autre que sur ce dépassement des termes de l'adéquation par la facticité de l'adéquation elle-même. C'est le transcendement métaphysique de la vérité comme principe, comme impératif, comme exigence architectonique. Ce n'est pas Nietzsche, qui pose que la vérité est femme, c'est Nietzsche qui diagnostique cette érotique de l'*alètheia* comme seule facticité et fondement de la vérité conçue comme toujours supérieure. Il faudra alors comprendre d'où vient cette complexion érotisante des corps, qui produit cette grande diérotique de la pensée qu'est la chasse à la vérité, qui par définition ne pourra jamais être saisie comme telle puisqu'elle est le rapport même qui ouvre la possibilité du vrai et du faux. On voit déjà que le vrai ne peut plus être critère de pareille généalogie : il n'y aura que la probité du philologue-physiologiste, lisant *littéralement* le texte des symptômes et des volontés de puissance.

processus transversaux aux phénomènes sans s'y exhausser. C'est une logique antéphénoménale. C'est le dramatisme de l'origine qui produit cette danse dialectique du présenté et de l'absenté, en pensant l'origine sur le mode phénoménal, apophantique (*apophaino*) et épiphanique ou en produisant au contraire une imprésentation structurale de l'origine qui induit le pathos de l'originaire perdu : l'origine ne peut se présenter phénoménalement puisqu'elle est facticité non seulement de l'apparu, mais de l'apparaître *et* du disparaître même. Ce drame de l'origine repose structurellement sur la distinction de l'apparition et de l'apparaître, qui est tout aussi bien celle du facticiel donné (ce qu'il y a) et de sa facticité (le "il y a" pour lui-même). Comme le dira Zourabichvili aux premières pages de *La littéralité et autres essais*, même la phénoménologie qui pense l'Evénement en refait toujours *une* origine statique sous la forme du "il y a" statique du phénomène, de sorte que son épiphanie matinale, sa contemplation infinie de l'événement qu'il y a et de l'événement qu'est l' "il y a" est contemplation du même : c'est le grand matin, mais le matin du même jour toujours recommencé.

La question n'est donc pas tant de déterminer si une pensée cherche l'origine, parle de l'originaire ou *s'énonce* originairement, que de déterminer si elle est originative, si elle repose sur un cycle d'origination d'elle-même. C'est qu'en effet, il faut lier dès le départ deux aspects : origination et narrativisation. La narrativisation, ce n'est pas encore la narration, mais l'instauration du milieu narratif[116]. On ne peut pas en effet parler uniquement de narration, mais de narrativisation au sens

a) de linéarisation de l'esthétique et de son engendrement ;

b) d'enfondement de l'esthétique sur ce qui en est un élément ou lui est "extérieur" ;

c) d'indexation de l'esthétique sur une fonction-sujet et de son engendrement sur une origine ;

d) surtout, la narrativisation de l'esthétique est une mise-en-sens de celle-ci, c'est l'introjection a priori du sens comme *milieu* de l'esthétique, ou le rabattement de la sentation esthétique (ou du sentir) sur le sens comme analytique.

Une philosophie originative, non dans son objet, son horizon, mais bien dans son régime de pensée et son mode de penser, est aussi une philosophie narrativisante. Lyotard repérait ainsi, à propos des formes d'instauration de la politique, un déplacement important[117]. Lyotard expose la distinction kantienne de la *forma imperii* comme forme de domination ou *Beherrschung* qui détermine l'attribution du pouvoir, et de la *forma regiminis* comme forme de régime et de règne – en allemand, *Regierung* – qui détermine le mode d'exercice du pouvoir et de sa circulation ; mais si l'on ajoute à ces deux formes la question de la forme de légitimation du récipiendaire a priori du pouvoir, on voit que le problème de l'attribution et de l'organisation politique est d'abord lié à un problème de normativité narrative. Me problème de la génétique (ici de la politique, mais qui constitue tout autant un problème d'esthétique : quelle puissance sensible ou transcendante délègue originellement le pouvoir ?) devient un problème générique, l'indétermination de l'engendrement devient un milieu narrativisé. Lyotard repère deux grands aspects de la légitimation : l'origine et la fin comme discours qui s'impliquent l'un l'autre. De sorte que l'origine (*os*, la bouche en latin) n'est posée que dans un milieu narrativisé : l'herméneutique est la procédure

---

[116] Sur ces points, ici présentés liminairement cf. la partie *Crase et esthésie*, et le développement sur le postmodernisme.

[117] Cf. *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1988, livre de poche, p. 60 sq.

nécessaire à toute pensée originative. On peut le voir à partir d'une autre analyse de Lyotard[118] sur le système des noms qui organise à trois niveaux le cycle des récits chez les Cashinahuas : ce qui avant toute chose s'avère problématique, c'est le rabattement de la genèse sur l'origine dès qu'on la narrativise, même si l'on n'en fait pas encore un récit, une fiction, un mythe ou une histoire. Il faut d'abord créer le *milieu* narratif où ressaisir la genèse comme une origine. Le problème même que pose Lyotard à propos de Schelling[119] de savoir si l'origine est mythique ou si le mythe est originaire, est déjà une question dérivée : le problème littéral caché sous ce dernier consiste à déterminer s'il y a, plus qu'une disjonction, une bifurcation princeps entre l'origine et la genèse, c'est-à-dire une bifurcation *modale* entre la disjonction originaire elle-même, et la bifurcation génétique. Car à la question schellingienne, il faut répondre : les deux. L'origine ne s'instaure, sans précisément se fonder, que dans les discours tenus à son endroit, mais les discours tenus à son endroit ne fonctionnent et ne *parlent* que sur le fond de l'origine occultée et présentée, occultée dans sa présence, présentée dans son occultation : la conjonction du mythique et de l'originaire, le double génitif en chiasme qui organise leur rapport, est le fruit de cette lyse du génétique dans le milieu narrativisé. C'est là que naît l'herméneutique, comme une sous-figure dérivée de l'euristique. Lyotard faisait remonter cette conjonction elle-même à une opération de légitimation paradoxale et même aporétique, formant justement le cycle de l'originaire : le légitime, le légitime à parler, c'est celui qui se légitime lui-même d'une parole originaire dont il dit en même temps qu'il est le délégataire originel. Mais ce n'est pas seulement à une figure politique qu'il faut, comme le fait Lyotard[120], rapporter ce problème, mais bel et bien à une paradoxale opération esthétique de *désesthésie de l'esthétique* qui n'est pas seulement son anesthésie : rabattre la question de l'engendrement ou de la genèse esthétique de l'esthétique sur la figure d'un premier commencement, c'est *l'esthétiser* sous la forme de la question, originaire en même temps que téléologique, de l'origine elle-même. L'esthétique se désesthésie dans sa genèse quand elle est esthétisée comme question de l'origine. Le problème de l'engendrement esthétique de l'*Aisthesis*, qui est le problème du problématique même mais tout autant le problématique du problème, devient *question* de l'origine lorsque l'esthétique est esthétisée *parce qu'elle passe dans un milieu narrativisé*[121]. Quelle est cette opération de désesthésie ? C'est une opération de dérivation originaire de l'origine. Il y a en effet un paradoxe de l'origine, c'est que sa dérivation est plus originaire qu'elle. La seule originarité de la dérivation de l'origine, c'est qu'on ne cesse d'engendrer de l'originaire. L'originarisme est comme la maladie infantile de l'esthétique : elle substitue à la partitivité de la genèse (*du* génétique, *de la* genèse avant qu'il n'y ait *une* genèse) la définité de l'origine ou l'indéfini des origines. *L'origine, c'est l'instance processualisée produite par la dérivation originaire*, c'est cette *récursivité silencieuse* cachée sous les discursivités pleines qui la prennent précisément pour objet, mais ne la font advenir dans son éclipse même, son voilement

---

[118] Ibid., p. 66.
[119] Ibid., p. 64.
[120] Cf. ibid., p. 60 sq., p. 66.
[121] Il faudrait ajouter cet aspect à l'analyse que Derrida fait de la question comme forme métaphysique inquestionnée, présupposée et préconstituée de la pensée philosophique. La question est déjà une formalisation désesthésiante de la problématisation : elle doit être fondée ou itérée, mais en tant que pure question, elle est déjà statique et factice quand elle n'est pas produite par une problématisation et repose sur un *constat.*

et son dévoilement, que par le cycle sans structure qui la fait revenir comme question. L'origine est le produit de cette dérivation originaire de la genèse dont le problème est transposé dans le milieu de la narrativisation. Qu'est-ce que l'opération de dérivation originaire ? On peut dire, en un sens générique, qu'il s'agit d'un rabattement a priori d'un problème génétique sur un problème générique, mais plus encore, il s'agit dans la dérivation de lyser un problème princeps, non en lui en substituant un autre, mais en le *lysant* dans le milieu d'un autre problème (ainsi dans la phénoménologie, quand tout problème génétique est ressaisi a priori depuis le problème de la corrélation, ou chez Heidegger, quand le problème du sens de l'être est dérivé en question existentiale). Dans la dérivation, on ne pose le problème de la genèse qu'à déjà la lyser dans ce milieu : le discours, sa narrativisation (c'est bien pourquoi il nous faudra élaborer un concept de littéralité pour deux raisons : 1) parce que le critère véridictif est insuffisant pour parler des processus esthétiques 2) pour poser la question du discours sur les processus esthétiques sans faire de la discursivité un milieu *narratif* mais une *procédure oblative*). La dérivation originaire est une dérivation modale qui subsume le problème princeps sous un problème d'originarité devenu *modèle.* C'est le modal tellement modal qu'il en devient modèle. Alors, le paradoxe d'une esthétique modale ou d'une modologie esthétique, c'est que le mode peut être éprouvé et consister sur un mode non-modal, soit comme modèle substantiel, soit comme copule attributive et représentative. Même l'amodal est encore un mode de la modalité. Ce qui implique en conséquence que même le substantiel est un mode démodalisé de la modalité, tout comme l'attribut. Le modèle, c'est un mode du Modal retourné contre la modalité, c'est un mode qui se nie lui-même en prétendant subsumer tous les modes parce qu'il est origine ou patron des modes : paradigme.

Tout autre est la pensée qui cherche la genèse sans la rabattre a priori sur une origine, mais qui la voit plutôt à l'œuvre comme une stase continue (on verra plus avant que cette stase doit précisément être conçue, dès lors, comme un processus intrinsèquement hétérologique, et non comme une homologie : c'est ce qu'on appellera la réversion modale de la stase et de la crase. On verra de la même manière que le statique est *mode* du processus, et pas attribut d'une essence ou d'une substantialité). C'est le principe des grandes philosophies de la nature : faire valoir la genèse et son mode statiquement hétérologique de consistance, faire valoir son caractère étale, par opposition à la pensée originaire qui dans sa version "faible" la ponctualise, soit dans le temps, soit dans l'espace, soit même dans *l'énonciation*, mais qui dans sa version forte *cycle* ou *encycle* l'origine pour la verbaliser, en faire un mouvement d'origination à entendre en un sens inchoatif. Ce n'est plus une pensée du rebroussement, même si ce rebroussement, comme chez Heidegger, ne se fait pas par arborescence et en remontant les branches et les lignes par lesquelles l'origine descend et s'instancie : c'est une pensée de la régression, qui de ce fait et dès le départ ne peut être constituée comme une herméneutique, et ne peut pas être narrativiste (et *a fortiori* historique ou encore historiale) : son problème n'est pas le sens, le sens propre d'une part, le sens figuré d'autre part ou encore le sens littéral, c'est la littéralité du sens lui-même dès lors rapporté à une efficience sensible : comment saisir le processus *en tant* que processus, c'est-à-dire comment saisir le Tel Quel antéphénoménal par-delà ses figures apparues, phénoménalisées, ou seulement préphénoménales ? Ce "tel quel" est-il seulement saisissable, peut-il être préhendé selon une forme objectiviste de préhension ? Comment *esthésier* cette talité et en faire la logique ? Comme on le voit chez Nietzsche, il ne s'agit plus d'une interprétation d'objet ou qui prendrait son sens des transitivités sur lesquelles elle s'applique : c'est l'interprétation inchoative, qui produit

en interprétant l'objet de son interprétation (la volonté de puissance est deux fois différenciatrice : une première fois quand elle fait corps avec l'interprétation qu'on pose sur elle, une deuxième fois parce que cette interprétation même *en tant qu'interpréter* l'avère ou l'atteste, est déjà moment de son jeu : de sorte que le problème, ce sont les interprétations qui ont posé sur leur dimension le masque d'un autre principe ou d'une autre instance, vouloir-vivre, effectivité de la raison, ou au contraire chaos sensible). Si les pensées de la genèse ne répondent pas à une procédure herméneutique, c'est qu'elles mettent plutôt en place une euristique, non pas une méthode, un paradigme, ou une procédure, mais un *mode* de recherche et une *manière* de trouver qui nécessite pourtant de dégager un nouveau critère pour évaluer les découvertes : s'agit-il encore de la vérité ? Nous tenterons plus avant de dessiner un concept de littéralité capable de répondre aux impératifs posés par cette régression logique jusqu'à la genèse esthétique.

On pourrait, longuement, se pencher sur la manière dont Foucault conçoit l'archéologie du savoir, qui d'une part n'est pas une méthode, mais d'autre part ne consiste pas non plus à partir de l'objet rencontré pour tailler sur mesure les catégories et la théorie, qui lui correspondraient[122]. Le premier point à noter, c'est que l'euristique foucaldienne cherche à échapper aux effets de corrélations gnoséologiques qu'entraîne le rapport de connaissance, soit que l'observateur, le sujet en soi, ou la méthode employée informe l'objet à analyser, soit au contraire que l'objet à analyser informe par homologie l'analyse, la catégorisation, la modélisation que l'on pratique à son endroit. C'est un problème, ici génériquement présenté dans son alternative princeps, qui parcourt aussi bien l'épistémologie des sciences (le rapport de l'instrument à la chose analysée ou qu'il faut découvrir, qu'il s'agisse de la lunette de Galilée ou du boson de Higgs) que la théorie même du savoir (le rapport noético-noématique). En un sens, ce que dit Foucault sous l'ironie de ses déclarations, c'est qu'il développe peut-être, au contraire, une euristique plus rationnelle que toute méthodologie, en ce sens que la corrélation est remplacée par une logique empirique de co-ajustement pratique. Ce n'est même pas, comme dans la corrélation phénoménologique, qu'on pourrait dégager deux pôles processuels et constitués comme procès, noèse et noème,

---

[122] "L'*Archéologie du savoir* n'est pas un livre de méthodologie. Je n'ai pas de méthode que j'appliquerais de la même façon à des domaines différents. Au contraire, je dirais que c'est un même champ d'objets, un domaine d'objets que j'essaie d'isoler en utilisant des instruments que je trouve ou que je forge, au moment même où je suis en train de faire ma recherche, mais sans privilégier du tout le problème de la méthode. Dans cette mesure aussi, je ne suis pas du tout structuraliste, puisque les structuralistes des années cinquante, soixante, avaient essentiellement pour but de définir une méthode qui soit, sinon universellement valable, du moins généralement valable pour toute une série d'objets différents [...] je suis, si vous voulez, un empiriste aveugle, c'est-à-dire que je suis dans la pire des situations. Je n'ai pas de théorie générale et je n'ai pas non plus d'instrument sûr. Je tâtonne, je fabrique, comme je peux, des instruments qui sont destinés à faire apparaître des objets. Les objets sont un petit peu déterminés par les instruments bons ou mauvais que je fabrique. Ils sont faux, si mes instruments sont faux... J'essaie de corriger mes instruments par les objets que je crois découvrir, et à ce moment-là, l'instrument corrigé fait apparaître que l'objet que j'avais défini n'était pas tout à fait celui-là, c'est comme ça que je bafouille ou titube, de livre en livre. [...] C'est-à-dire qu'en général, on a une méthode ferme pour un objet que l'on ne connaît pas, ou l'objet préexiste, on sait qu'il est là, mais on considère qu'il n'a pas été analysé comme il faut et on se fabrique une méthode pour analyser cet objet préexistant déjà connu. Ce sont là les deux seules façons raisonnables de se conduire. Moi, je me conduis d'une façon tout à fait déraisonnable et prétentieuse, sous des dehors de modestie, mais c'est de la prétention, de la présomption, du délire de présomption presque au sens hégélien que de vouloir parler d'un objet inconnu avec une méthode non définie." (*Dits et écrits III*, Gallimard, 1994, p. 404 sq.)

qui s'ajusteraient l'un à l'autre dans la corrélation. C'est plus profondément que rien n'est constitué a priori, qu'on ne sait même pas comment fixer les deux pôles à mettre en contact, savoir sur la chose, chose qui produit un savoir : la variation n'est plus interne aux pôles de la corrélation comme dans la phénoménologie, mais ce sont au contraire les pôles qui sont produits par la variation. On aurait là dès lors, sous l'indétermination de méthode, une euristique pragmatiquement modalisée, qui ne constitue plus un savoir fonctionnant à partir d'origines (la chose comme origine du savoir, le savoir comme origine de la chose), mais comme réengendrement : il s'agit de réengendrer aussi bien le connaître que ce qui en droit se donne à connaître. Car c'est peut-être là que les présupposés les plus profonds se dissimulent : savoir d'emblée ce qu'il faut savoir, et qu'on ne sait pas.
Le deuxième point qui semble important, c'est que cette euristique que déploie Foucault *par-delà* sa caractérisation disciplinaire (pas tout à fait de l'histoire, mais pas encore de la philosophie) implique un rapport nouveau à la vérité : l'euristique ne peut prendre pour critère de réalité la vérité entendue précisément comme bon rapportement du savoir et de la chose. Ce n'est pas pour rien qu'avant de présenter ce balancement opératoire, cette sorte de "connaissance ambulatoire" (James) qui fait le fond du processus archéologique, Foucault expose sa conception de la vérité comme production (du pouvoir) : l'importance de la vérité telle que Foucault la détermine, c'est qu'elle n'est plus pensée comme stase (on peut y voir un héritage heideggerien) mais, différemment de Heidegger cette fois, la vérité n'est plus pensée comme monotonale, ou "monomodale". En effet, la vérité n'existe pas sans un régime de vérité ou un mode de véridiction au sein duquel elle fait sens, et produit du savoir. Plutôt que la vérité comme telle, la question est celle de son régime d'énonciation, qui la permet et la produit. On voit donc que cette euristique implique un nouveau critère, un critère opératoire plutôt que véridictif : l'euristique doit porter sur la production même de vérités, plutôt que ce n'est la vérité qui constitue la pierre de touche de l'euristique. La vérité comme catégorie ou critère pur fonctionne plutôt avec la méthode, mais c'est parce que celle-ci absolutise un régime particulier de vérité, un mode particulier de véridiction, pour en faire le modèle du savoir : ainsi chez Descartes le *Discours de la méthode* définit-il corollairement à cette dernière un régime de vérité : la clarté distinctive de la chose, qui implique comme terme corrélatif l'impression d'apodicticité dans l'esprit du sujet connaissant. On voit encore une fois que le co-ajustement pratique de l'euristique foucaldienne se situe en amont des corrélations gnoséologiques préconstituées : elle ne définit même pas si c'est le sujet, l'époque, la société, qui connaît, et pas non plus si la chose à connaître est un corpus, un ensemble de conduites, une norme etc. On peut citer ces quelques lignes : "par vérité, je n'entends pas une espèce de norme générale, une série de propositions. J'entends par vérité l'ensemble des procédures qui permettent à chaque instant et à chacun de prononcer des énoncés qui seront considérés comme vrais. Il n'y a absolument pas d'instance suprême. Il y a des régions où ces effets de vérité sont parfaitement codés, dans lesquelles les procédures par lesquelles on peut arriver à énoncer les vérités sont connues d'avance, réglées. C'est, en gros, les domaines scientifiques. Dans le cas des mathématiques, c'est absolu. Dans le cas des sciences, disons empiriques, c'est déjà beaucoup plus flottant. Et puis, en dehors des sciences, vous avez aussi les effets de vérités qui sont liés au système d'informations"[123] C'est

[123] Ibid., p. 407 sq.

que la méthode chez Foucault, est d'abord une procédure de pouvoir, est associée au pouvoir : c'est le pouvoir qui développe des méthodes de circonscription des individus et de formation des sujets. Il semble alors qu'éluder la méthode, c'est aussi pour Foucault tenter de neutraliser les effets de pouvoir qui induisent des types de savoirs particuliers – non pas au nom d'une conception morale, mais bien plutôt pour des raisons épistémologiques, pour tenter d'une part de faire apparaître un savoir qui ne soit pas déterminé et faussé dans son lieu d'apparition et dans son régime d'énonciation par des effets de pouvoir, mais aussi pour ne pas produire un savoir qui donne un nouveau pouvoir aux individus (un savoir "positif") : il s'agit de construire à strictement parler un savoir *instrumental*, qui serve à la fois d'instrument d'analyse et d'arme politique. On tentera plus avant de faire valoir un autre critère de validité pour une approche modale et euristique : la littéralité, plutôt que la vérité.

On peut poser liminairement un troisième point. Foucault, dans ses textes et entretiens, insiste sur ceci qu'il ne se vit ni comme philosophe, ni comme historien, et qu'il ne fait ni ne veut faire une œuvre. Il y aurait là une question de fond à poser : l'euristique, la recherche-enquête, la généalogie en laquelle elle culmine, n'implique-t-elle pas que les recherches forment autre chose qu'une œuvre, non seulement en ce qu'elles ne s'indexent plus sur un auteur ou une fonction-auteur, mais en ce sens qu'elles sont directement réversion de l'être, émanation ou plutôt immanation littérale des processus à l'œuvre en un sens très général ? Il nous semble que l'euristique ne peut être constituée en équivalent de la méthode, du paradigme, c'est-à-dire en interface ou en espace de médiation entre le savoir et son objet. C'est qu'en effet il s'agit bien plutôt, comme dans la connaissance ambulatoire de James, de faire directement floculer, consister, cohérer des processus d'ordre divers sans plus les saisir au crible d'autre chose, par l'intermédiaire d'une *constitution* qu'elle soit celle de la méthode, du corpus, du modèle, etc. C'est bien pourquoi le savoir change totalement de forme : il n'a plus pour fonctionnement la récollection, la totalisation, la synthèse ou d'un mot le *recueillement* procédant par subsomption, et impliquant toujours une ou des lois à l'arrière-plan, mais s'efforce au contraire d'être un savoir transversal, un savoir des "transversions". C'est bien ce que fait Foucault avec l'épistémè : dégager des moutures processuelles transversales à différents domaines de savoir considérés (biologie, économie, grammaire).

Nous disions que la pensée était déjà quête du fondement ou de la raison (*Grund*) dès qu'elle se constitue en généalogie dans laquelle on part de l'engendré pour remonter jusqu'à l'engendrement, l'engendrement étant paradoxalement indexé sur l'engendré (ce que fait encore Heidegger avec le concept de *Dasein*, même si l'engendrement est pensé comme adresse d'une question, c'est-à-dire comme engendrement de *sens*). L'autre mode qu'il faut faire valoir, c'est qu'il n'est pas nécessairement besoin d'en passer par l'engendré pour saisir l'engendrement, puisque cette méthode ou cette herméneutique *présuppose* déjà une image de l'être que révèle seulement cette opération : indexer l'engendrement sur l'engendré, c'est considérer que l'ordre de la genèse est un ordre des raisons pris à rebours (modèle de la causalité), une expression du fondement (modèle ontologique) ou plus profondément une dérivation de la facticité princeps. C'est un schème qu'on dira incarnativiste qui régit cette image de l'être : l'être descend sur l'étant, mais fonde et rend raison de l'étant en descendant sur lui. Si l'on pose au contraire que la genèse est étale et fragmentaire, immanente à l'engendré qui fait cercle avec elle en ne cessant d'y faire-retour hétérologiquement, il s'agit alors de saisir sa teneur même à travers une économie des engendrements. Il ne

s'agit plus d'une quête véritative, mais d'une enquête littérale[124]. De sorte qu'il faut transformer le concept de généalogie en ne prenant plus pour base l'engendré, le *genea*, mais la genèse elle-même, la *génesis*, et parler de génésiologie. Il n'y a pas pour autant à opposer les deux termes : ils sont plutôt composés dès le départ, et par nécessité. C'est qu'on ne peut pas saisir la genèse sans en même temps la ressaisir hors des entités et des formes qui l'instancient, sans la ressaisir en même temps dans ce qu'elle engendre ; seulement tout change, selon qu'on considère l'engendré comme subsumé ou fondé sur la genèse, ou selon qu'on fasse de son engendrement son revers, selon qu'on pose que l'engendrement est "sur", "sous", ou "derrière" l'engendré, ou en rapport de réversion avec lui. C'est ce qu'on voit éminemment chez Nietzsche : on ne saisit pas le jeu de la genèse (l'esthétique des volontés de puissance) sans en même temps la saisir à travers les volontés de puissance qu'elle met en jeu. Seulement, tout change par rapport à la généalogie entendue comme recherche de l'origine : il y a une différence modale entre saisir l'engendrement au crible de l'engendré, ou au travers, *dia* l'engendré – entre saisir l'engendré comme dérivation de l'engendrement, ou saisir ce dernier comme processus et *jeu* traversant continûment l'engendré. C'est peut-être l'ambiguïté fondamentale de la généalogie, qu'on puisse à la fois la pratiquer comme procédure d'origination, ou comme euristique des genèses, comme généa-logie, ou génésiologie. La différence de la généalogie et de la génésiologie porterait sur le milieu d'analyse : la généalogie porte sur l'engendré, et se rapporte donc à des processus transversaux aux séquences historiques – il ne s'agit même pas de l'histoire des temps longs, mais de l'histoire des temps transversaux ; la génésiologie porte quant à elle directement sur l'engendrant avant qu'il ne soit inscrit ou incarné dans des conditions. C'est pourquoi la génésiologie que nécessite selon nous une philosophie de l'incorporation, doit porter sur les *complexions esthétiques* qui produisent des *constitutions* aussi bien sensibles que noétiques. C'est surtout dans l'analyse des schèmes, des milieux schématiques et des moutures schémiques, que l'on verra le plus nettement à l'œuvre la génésiologie. C'est que tout schème incorporé se réciproque

---

[124] Cette disjonction ne vaudrait pas que pour la philosophie, mais bien pour toute entreprise esthétique, et plus précisément pour l'art, en particulier pour la poésie, qui a longtemps vécu et vit encore en partie sur l'idée de recherche de l'origine. On peut donner un exemple de cette disjonction avec Mallarmé et Valéry, le premier ayant conçu son Livre comme une enquête littérale sur la genèse du monde, qui, dit-il, tiendrait en quelques pages pourvu qu'on lui donne consistance, par l'invention d'une nouvelle forme de poésie qui n'en passerait ni par la prose, ni par l'alexandrin ni même par le vers libre, mais par le fragment. Cette enquête n'a pas tant pour vocation à dire la genèse ou à la révéler comme telle, elle n'a pas pour tâche de sursumer ou subsumer mais a pour fonction de *résumer.* A tous points de vue, l'œuvre de Mallarmé semble une œuvre qui enquête sur la littéralité et tente de saisir un "quelque-chose" (le *ti* stoïcien) de la genèse. C'est notamment le cas dans le *Coup de dés*, sous la figure de l'énumération finale, qui n'est pas une figure numérique du compte et du code (comme le pose Meillassoux dans son "décryptage" du poème qui repose sur un cryptage préalable) : l'énumération est *à la fois* nomination poétique et nombrement indéfini. C'est de ce point de vue qu'on peut comprendre le rapport de Mallarmé au rite et à la messe, auxquels il tente de substituer une cérémonie du Livre : c'est substituer non pas un rituel à un autre ou une religion laïque pour le Livre (le *Biblios*) laïc à une religion divine ; c'est changer le mode et la tonalité princeps de la poésie et de l'écriture pour en faire un exercice de transcription des genèses. Valéry semble plutôt le poète de l'originarité, même s'il ne s'y réduit pas : il s'agit plutôt pour lui de remonter aux sources ou au foyer primordial, celui de la parole. Valéry décrit ainsi dans certains textes la "bouche noire" originelle (*Os, oris*) à laquelle remonte la parole poétique. L'origine ici, est encore une question de *sens* tout comme chez Heidegger : ce n'est pas la question du sens de la parole, mais du sens qu'il y a à parler. Valéry demande pourquoi, mais Mallarmé demande comment. L'un origine, l'autre énumère.

nécessairement d'une catégorie qu'il incarne comme corrélation pratique. De sorte qu'il ne suffira pas de déconstruire les catégories, leur tables, leur *taxis* tactique, pour produire un effet critique comme tend à la croire la philosophie. On le verra à propos du dualisme notamment : faire la génésiologie des schèmes ou des moutures schémiques, c'est lier la déconstruction généalogique des catégories et des dualités à l'analyse littérale des schèmes dont ces catégories et dualités se soutiennent – *en vue* d'en rendre possible la décorporation. C'est deux fois faire œuvre de genèse : retracer la genèse et en comprendre la reproduction cyclique, et rendre possible une nouvelle genèse pré-schématique. De sorte que la génésiologie a d'abord pour enjeu (et pas pour tâche) de dégager les complexions corporelles, schémico-schématiques, qui rendent compte de la possibilité d'une expérience prise dans sa littéralité, par-delà vrai et faux (par exemple l'expérience religieuse, même pour l'athée, est *littérale* pour qui la fait, de sorte que l'athée supérieur doit en rendre compte, doit rendre justice à cette littéralité, par-delà, ou plutôt en-deçà bien et mal). La génésiologie travaille sur les *moutures* incorporées qui produisent et conditionnent l'expérience *dans sa possibilité même.* La génésiologie est une sorte de mouturalisme (on appellera mouture un système de schèmes coordonnés, comme on le verra à partir d'une analyse de Haraway) : elle ne fait plus la généalogie des incorporations et des complexions de fait, mais l'analyse des engendrements en droit, des conditions de possibilité *de l'expérience elle-même.* C'est pour nous la culmination du criticisme : rendre compte de l'engendrement même de la forme intuitive dans le corps (temps, espace), rendre raison logiquement des moutures déterminant la possibilité des expériences. C'est cette différence qui nous semble déterminante : dégager les moutures et complexions incorporées, la schémiologie articulant chair et organologie, qui rend possible les expériences, donc poser la question *quid juris* là où la généalogie posait plutôt nous semble-t-il la question du fait et de ses conditions. Donnons-en un exemple. On demandera par exemple comment sont produits *corporellement, esthétiquement*, les transcendements qui donnent naissance aux entités abstraites, Formes vides et universels, que les stoïciens nomment des *ennoêma*, impressions sans impresseur. Si la généalogie demande qui, comment, pourquoi, et dans quelles conditions une Idée abstraite a été engendrée, la génésiologie quant à elle s'efforce de comprendre la logique corporelle qui préside à pareil engendrement, de dégager la mouture esthétique du corps qui induit cette structuration noétique : quelle constitution du corps, quels schèmes incorporés, et selon quel fonctionnement, produisent de tels transcendements ? En un sens, la génésiologie n'a qu'un objet – les constitutions – et qu'un enjeu : remétaboliser. Remétaboliser les abstractions, en comprenant leur engendrement esthétiquement. Donnons un autre exemple : comment l'expérience religieuse est-elle possible ? Comment le corps sécrète-t-il des ek-stases en forme de transcendement ? Comment le corps en vient-il à poser l'existence non pas d'entités incorporelles, mais incorporales (on verra ce que recouvre cette différence plus avant) ? C'est ce qu'on tentera de voir à propos du schématisme avec le schème théorétique et théologique ; cela implique de littéraliser, littéraliser et rien d'autre l'expérience telle qu'elle se fait et a lieu, sans plus la comprendre par rapport au vrai (comment dire d'une expérience en tant qu'elle est fausse, même si le contenu qui la produit – Dieu, une abstraction – "n'est" pas ?)

Cela concerne aussi le sens même de la philosophie. On peut à cet égard partir d'un

point dégagé par E. Souriau[125] : les philosophies sont des instaurations de cosmos, chacun exprimant un pur point de vue dans l'être à condition toutefois de dire que l'être est *modal* : le point de vue est un nexus modal qui doit être lui-même dégagé, construit, pour passer de l'être à l'existence. Dégager ce point de vue, c'est œuvrer en un sens intransitif, c'est un œuvrage *avant* d'être une création (le créé, c'est plutôt le reste voire le fossile de l'œuvrer). Seulement, on peut ajouter qu'un cosmos instauré culmine en instauration quand il exprime aussi les autres cosmos philosophiques, quand il exprime plutôt leur *possibilité même.* Ainsi, même lorsqu'un cosmos philosophique est un modèle, il faut en rendre raison comme d'un cosmos plurimodal où tous les modes ont été subsumés sous un seul, devenu alors modèle. On retrouve là un thème récurrent de la philosophie : toute grande philosophie doit rendre raison des autres. Seulement, il y a une disjonction de fait, selon qu'on tente d'intégrer les cosmos au sien, quand le point de vue qu'exprime un cosmos philosophique prétend se constituer en point de vue de tous les points de vue, c'est-à-dire à constituer *la* Perspective – ou selon que le cosmos laisse *jouer* non seulement ces philosophies mais surtout le philosophique dont elles lèvent. Le premier cas correspond à Hegel tout autant qu'à Heidegger : dans les deux cas, en des sens très différents, il faut mobiliser un concept de *Geschichte* qui soit la progression cumulative des points de vue se révélant dans un point de vue ultime ou une Perspective absolue qu'on ne comprend à la fin que parce qu'elle était là depuis le début, paradoxalement occultée par les points de vue qui, comme des monades, n'en exprimaient qu'une zone particulière mais en inexprimaient tout le reste. C'est la *Geschichte* qui permet de cycler l'origine et la fin, celle-ci étant aussi l'avenir en tant que tel, pur de toute détermination, c'est la *Geschichte* qui permet de plier dans un cycle le perspectivisme esthétique à la perspective eschatologique, dépassement de la métaphysique ou savoir absolu. L'autre manière de procéder, c'est tout au contraire de rendre raison, sur un mode bien plus proche de la géographie ou de ce qu'on peut appeler un *Geoschichte* (*Schicht* en allemand désigne la strate, la couche), des virtualités que les philosophies instaurent en cosmos – c'est de rendre raison non des philosophies comme telles mais de la possibilité du philosophique. De sorte que le geste critique lui-même ne consiste plus à englober et à lyser les philosophies dans *la* philosophie mais à montrer plutôt que le point de vue exprimé dans le cosmos n'était pas le bon, pas le plus indiqué pour exprimer le perspectivisme même ou la transversalité des points de vue. Il n'y a plus de perspective finale, ou plutôt, la perspective finale ne ramasse pas tous les points de vue, *elle est le perspectivisme même comme jeu logique régissant les points de vue et leur émergence*. C'est une autre manière de dire qu'une philosophie ne culmine dans son instauration qu'à rendre raison au et à rendre justice du philosophique : par là, elle ne se réduit pas mais se *contracte* dans le philosophique, s'y mêle, comme un fragment du philosophique devenu une philosophie. Etrangement, la philosophie consiste peut-être en cet art : faire qu'*une* philosophie instaurée soit suffisamment philosophie pour devenir *du* philosophique, opérer la transvaluation de l'indéfini en partitif. Elle n'est plus alors la totalité de la philosophie ou la philosophie qui ramasse toutes les philosophies, mais un fragment du philosophique suffisamment fragmentaire pour se mêler à tout le philosophique, à toutes ses possibilités, même à celles qui *occultent* ou indexent le philosophique sur autre chose que lui-même. La philosophie ne se relève pas dans son Autre supérieur (la Communauté de l'esprit dans

[125] Cf. D. Lapoujade, *Les existences moindres*, Minuit, 2017, p. 67 sq.

le Savoir absolu), elle se contracte dans l'esthétique elle-même, elle se fragmente dans le dépareillé du philosophique : elle culmine à se mêler *autrement* plutôt qu'à se relever dans son supérieur. Les philosophies de l'originaire sont du premier type : à la fin, il faut toujours une ek-stase vers un état surphilosophique de la philosophie, être ou esprit ; les philosophies génétiques sont plutôt celles qui opèrent ce qu'on nommera des in-crases : elles se contractent dans *du* philosophique qui ne peut prendre aucune forme définie, ni se constituer en une pure dimension abritant toutes les autres, mais dans le mélange de toutes les dimensions. Si elles rendent raison de l'engendrement, ce n'est pas seulement parce qu'elles l'itèrent, et ce sur plusieurs modes différents : c'est parce qu'elles se finissent et s'inachèvent en même temps dans cet engendrement, parce qu'elles contractent leurs genèses de fait dans le génétique. C'est pourquoi elles sont bien circulaires, c'est pourquoi elles sont un *jeu* circulaire, par opposition au travail répétitif du cycle. Il faut dire une dernière chose à cet égard : le perspectivisme lui-même ne vise plus à exprimer depuis un point de vue donc *sur un mode particulier* le jeu esthétique dont les philosophies procèdent, mais à faire consister le Modal lui-même. Il ne suffit même pas de produire une perspective plurimodale, il faut au contraire faire consister ce que Souriau nomme le transmodal comme le perspectivisme même (nous y reviendrons à propos du rapport prospection-perspectivisme). C'est l'enjeu d'une philosophie génétique : non pas se dépasser, mais se *déborder* comme philosophie particulière, pour se mêler au transmodal qui parcourt toute philosophie, tout cosmos philosophique instauré, donc tout point de vue philosophique sur la philosophie et son dehors. C'est l'autre sens de la génésiologie : comprendre les modes philosophiques particuliers cohérés en points de vue ou en philosophies particulières, à partir du jeu de la modalité elle-même. Comprendre par exemple comme le mode philosophique majeur que fait valoir Hegel (le négatif) n'est bien *qu'un mode particulier* de la modalité, une modalisation particulière de la modalité. Ou bien comprendre comment le mode ek-statique chez Heidegger est un mode de ce qu'on appelle l'in-crase esthétique des corps comme jeu de la modalité même. Cela implique dès lors que ce perspectivisme est éminemment transversal : il n'y a plus *la* philosophie comme articulation *des* philosophies, il n'y a plus que *de la* philosophie au partitif, dont les dé-limitations seront modales. C'est en un sens l'enjeu le plus profond du système si l'on va au bout de son concept, mais surtout de son *fait* : non pas englober ou déconstruire les systèmes constitués, mais les traverser, en rendre raison, montrer comment tous les systèmes et les philosophies constitués participent d'un même *sustema* partitif (*de la* nature, *de la* philosophie) toujours en-train de se faire et de se tisser. Rapporter les systèmes à un *sustema* qui n'est pas "le" système englobant, mais le dé-limitant des fragments systématiques particuliers que sont les philosophies faites. Autrement dit, il faut se rendre capable de comprendre comment un système particulier, même s'il s'oppose au *sustema* esthétique, en est encore une modalisation particulière. Par exemple, le système hégélien est une modalisation particulière du *sustema* esthétique, opérée sur le mode unilatéral du négatif *retourné* contre la modalité elle-même, de sorte que tout le *sustema* dans sa partitivité est plié à la systématisation dialectique qui prétend l'englober. Tout se passe comme si on ensachait tout le *sustema* dans une partie de sa texture, comme un k-way qui devient son propre englobant et s'avale lui-même pour former une poche : le système dialectique particulier se retourne sur le *sustema* esthétique pour l'avaler – mais il déborde toujours, par places et par fragments, qui seront autant d'indices pour l'esthésiologue. Le *sustema* doit ainsi incorporer ce qui "s'oppose" à lui ou retourne contre lui sa modalité même, comme la dialectique : il ne s'agit plus d'englober et

d'intégrer le contingent comme moment nécessaire du Réel, mais de comprendre les philosophies comme des modalisations et des métabolisations particulières du *sustema.* Ce *sustema* ne *peut* former une œuvre philosophique – il la traverse, mais elle ne peut s'en faire que la systèse. L'œuvre philosophique systématique, est d'abord systèse du système, plutôt que système fait et déposé[126].

On peut ainsi repérer dans la généalogie, telle que Nietzsche en formule le concept, l'articulation de ces deux aspects : d'une part une symptomatologie qui porte sur la morale elle-même et sa genèse qui n'est ni historique ni "ontologique", mais qui tient le milieu entre l'Histoire et l'être, et dessine un régime d'historicité proprement *esthétique et corporel* qui ne se superpose ni aux linéarités de l'Histoire, ni aux structures a priori que l'on retrouve dans des analyses de type ontologique (l'existentialité heideggerienne) ou critiques (le transcendantal kantien). Mais l'autre aspect de la généalogie, c'est l'enquête, au sens humien. Qu'est-ce qu'une enquête au sens philosophique, et quelle euristique permet-elle de faire valoir dans son rapport à l'esthétique ? Nous nous pencherons d'abord sur ce concept d'enquête pour caractériser ensuite le rôle de la généalogie, où elle s'articule à une symptomatologie.

L'enquête pourrait être définie par trois grandes fonctions : a) extraire des fonctions des phénomènes (extraction fonctionnaliste) ; b) relever des indices au point de convergence de ces fonctions (relevé indiciel) ; c) dresser le tableau des fonctionnements : les fonctions convergent pour nous donner des indices, mais les indices eux-mêmes nous permettent de dresser le tableau des fonctionnements généraux dont les fonctions sont dérivées. Il s'agit bien d'une régression circulaire qui, notamment chez Hume, ne détermine jamais ce qu'il en est de la cause en première instance, ou de la finalité en dernière instance de ces fonctionnements mêmes. Il s'agit bien ici d'extraire des aspects et des fonctions propres à l'opération d'enquête philosophique, plutôt que de la constituer en méthode, en modèle, et d'y rechercher une structure. C'est dans la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*[127] que Hume élabore un concept d'enquête dont on peut relever les points saillants. Dans la "palinodie" liminaire en forme d'auto-critique qui ouvre le livre, Hume pose que l'enquête est ce qui précède le traité, qu'elle en est la propédeutique, quand bien même elle serait écrite après lui. Il y a là une sorte de nervure qui a trait à l'histoire de *l'écriture* philosophique : Hume répond à la philosophie médiévale que le traité ne peut être exposition des principes appuyée sur la reprise historique des grandes analytiques ou des tables catégorielles, s'il ne naît pas d'une enquête. Mais d'autre part, il semble, par avance, critiquer un certain usage moderne du traité, qui ne reposera plus sur l'exposition, mais sur une procédure de déduction procédant par sériation de points conceptuels remarquables, et qui culminera, par exemple chez Wittgenstein,

---

[126] C'est pourquoi l'engendrement systématique de ce *sustema*, sa systèse, doit pouvoir en droit être effectuée partout, mais ne culminerait vraiment que dans un *texte*, un *textus*, une texture, qui serait elle-même fragmentaire au point d'allier philosophie et non-philosophie, aphorismes et anecdotes, récits et analyses, humour et pathos, bref, au point de constituer un véritable *textus* fragmentaire qui serait déjà engendrement du *sustema.* Le système philosophique de ce *sustema* esthétique ne devrait pas commencer en droit dans la philosophie uniquement, mais *sur la peau* de la philosophie et de la non-philosophie, dans un texte si fragmentaire qu'il articulerait tous les régimes, les modes, les genres, les styles les plus différenciés (en ce sens, Blanchot ne va pas au bout du fragmentaire dans ses livres qui, par-delà leur génie, fonctionnent sur un seul mode, encore linéaire à bien des égards, et sans mêler des fragments véritablement hétérogènes les uns aux autres – par exemple des fragments humoristiques).

[127] G.F., 1983.

dans une forme d'axiomatique logique fonctionnant en sériant et en déclinant des énoncés finis : si la limite du traité médiéval tenait en substance dans sa nature d'exposition, celle du traité moderne au contraire, tient dans ceci que son mouvement déductif doit toujours commencer par *postuler* et, par suite, par définir. L'Enquête comme procédé philosophique doit précéder l'exposition abstraite, mais tout autant *permettre* les définitions et engendrer les postulats que les axiomatiques logiques ou énonciatives posent a priori, et qui supposent dès le départ que la lecture philosophique commence non pas par adhérer à la déduction, mais par *admettre* des postulations (ainsi chez Wittgenstein, qu'il y a un monde, que ce monde est "tout ce qui a lieu"). Ce qui fait donc la différence du traité et de l'enquête, c'est que l'enquête, bien plus qu'elle n'inclut le penseur dans la pensée ou qu'elle n'intègre les fonctionnements de la pensée aux fonctions qu'elle repère en elle, prend son *activité même* pour point de départ, double la genèse de la pensée par la genèse du penser. Dans son *Introduction au* Traité de la nature humaine *de David Hume*[128], F. Brahami met en lumière, dans son introduction, le projet humien consistant à appliquer la méthode expérimentale de la science sur les objets et dans les domaines qui s'en distinguaient jusqu'alors (société, morale, histoire, commerce, et jusqu'au fonctionnement de l'esprit lui-même). La différence avec l'enquête, c'est que dans cette dernière, la pensée expérimente sur elle-même, que ce n'est pas la méthode qui est expérimentale, mais plutôt l'expérimentation qui est méthodique : plutôt que les traités humiens ne doivent être fondés par-après, il s'agit au contraire de les initier par l'enquête dont ils dépendaient dès le départ (et dont Hume fait son ouvrage princeps). De sorte que la philosophie pure et le pur philosophe ne sont plus d'abord des fondateurs, mais des enquêteurs : la philosophie doit investiguer plutôt que fonder. Mais l'enquête n'engage un mode d'écriture philosophique nouveau qu'à constituer un nouveau mode d'activité pour la pensée. C'est cette activité que Hume dégage en filigrane dans la première section de l'*Enquête sur l'entendement humain*, opposant les caractéristiques de l'enquête philosophique aussi bien à la philosophie abstraite, qu'à la philosophie populaire ou facile.

1) l'enquête ne se définit pas *a priori* comme recherche ou quête des principes, mais comme étude et sériation des conduites, pratiques, et fonctionnements de fait dont on pourra ensuite tenter de tirer des principes[129]. Autrement dit, l'enquête est sans présupposé sur son *ergon* ou sa tâche propre : elle n'est pas pré-indexée sur une définition de la philosophie qui cache déjà ce que Deleuze appelait une image de la pensée – c'est-à-dire surtout une image de l'activité qu'elle est. L'enquête n'est pas une méthode de constat, pas non plus une faculté d'étonnement, c'est un procédé d'observation : c'est seulement en observant que la pensée peut s'itérer elle-même, s'engendrer sans rien présupposer. Observer, c'est s'engendrer sans se constater (là où le cogito, c'est l'autoconstatation rendu possible par la destruction de l'observation). C'est qu'en effet, la pensée qui enquête commence à cohérer et à sérier ce qu'elle observe, mais parce que l'observé ne se *laisse voir* que parce qu'il est lui-même sérié et cohérent. La réversion de l'être et de la pensée commence *in medias res*, non parce que les structures noétiques et les séries noématiques correspondraient a priori, mais parce que la pensée ne série qu'à être déjà prise dans les sériations de fait qu'elle

[128] PUF, 2003.

[129] Cf. *Enquête sur l'entendement humain*, op.cit., p. 48, et p. 52 : "connaissance précise de la structure interne, des opérations de l'entendement, des procédés des passions et des divers espèces de sentiments"

observe sans simplement les constater[130]. C'était le cas déjà, dans le traité sur l'entendement : la pensée n'enquête sur les relations qu'à être relation de relation qui ne s'excepte pas du plan relationnel. L'enquête, c'est donc une genèse dynamique, mais aussi une genèse immanente : parce qu'elle ne porte pas sur l'entendement, les passions et les sentiments, mais sur leurs opérations, procédés et espèces, parce qu'elle observe plutôt qu'elle ne relève, série plutôt qu'elle ne classe, transcrit plutôt qu'elle ne décrit, elle saisit dès le départ une opérativité transversale aux phénomènes, plutôt que les phénomènes eux-mêmes : sa transitivité n'est plus objectale et n'a plus la forme de l'objet, elle est processuelle, et double le processus de sa processualité propre sans pour autant que cette doublure se constitue en doublage, sans pour autant que le rapport des deux soit un rapport d'analogie (ou bien seulement à condition de dire qu'il s'agit d'une analogie que Simondon nomme justement processuelle).

---

[130] On verra plus avant que Baudelaire, à travers les thèmes de la flânerie, de la curiosité et de l'observation ou à travers ce qu'un James nommerait connaissance ambulatoire, fait dépendre la création d'une sorte d'euristique esthétique opposant alors la figure de l'homme du monde à celle de l'artiste, et à celle du dandy blasé, la figure du génie-enfant (cf. *Le peintre de la vie moderne* in *Ecrits sur l'art*, Le livre de poche, 1999, pp. 510-514). Baudelaire déploie une figure de l'observateur qu'il faudrait rapprocher à la fois de l'observateur-enquêteur philosophique, et de l'observateur-expérimentateur de la science. En effet, l'observateur dont Baudelaire fait la figure centrale de l'esthétique, apparaît chez lui à un moment où les méthodes d'observation scientifique sont précisément en train de se consolider, de se définir et de s'énoncer, la question du point de vue devenant de plus en plus fondamentale (c'est en partie sur cette profonde mutation que reposera la révolution einsteinienne, si l'on suit notamment la lecture de Bergson). Dès lors, tout se passe comme si Baudelaire fournissait à l'esthétique l'équivalent fonctionnel de l'œil observateur scientifique, à la fois point de vue objectif extérieur posant un œil neutre et désaffecté à la surface des choses et des vivants, et à la fois point de vue absolument intérieur (comme un démon de Maxwell poétique) ou plutôt intrinsèque aux processus, qu'ils soient processus de décomposition et d'avilissement, ou processus de "beautification". De la même manière, la philosophie contemporaine de Baudelaire posera de manière lancinante la question de l'observateur et du point de vue, soit qu'elle cherche précisément à *échapper* au point de vue pour constituer une pure Visibilité littérale (le Réel pour lui-même, par exemple comme dialectique de la raison et de l'Histoire chez Hegel, ou comme plan esthétique et relationniste des volontés de puissance chez Nietzsche), soit qu'elle cherche à constituer le point de vue le plus englobant sur l'être et la pensée (la volonté schopenhauerienne par exemple). L'observateur-déambulateur baudelairien qui cherche des associations d'impressions permettant d'opérer la crase de l'éternel et du circonstanciel, c'est cette figure qui s'oppose à celle du constateur, qui a pour fatalité d'être si désabusé qu'il se protège de son désabus même en se blasant une seconde fois. C'est l'innocence ou la curiosité de l'enfant-génie qui se voient refoulées par ce blasement dandy, cette anesthésie dissipée par son oubli voulu. Seulement, cette anesthésie volontaire du dandy blasé désigne bien le problème de l'enfant-génie, celui aussi que l'on retrouve chez Nietzsche : si la curiosité est la valeur princeps chez Baudelaire, elle ne pose pas tant un problème gnoséologique ou épistémologique qu'un problème moral : la curiosité, conçue comme désir de sentir plus et plus loin, et par suite de connaître (libido sentiendi qui devient libido sciendi) n'a pas pour objet des connaissables ou des vérités : elle doit incorporer le pire. Le blasé, la créature du constat, est celle qui ne parvient pas à incorporer le pire, devenu, plutôt que la vérité, culmination paradoxale de la connaissance curieuse, de la curiosité sensible. Tel serait peut-être, déjà, un critère pour distinguer philosophie tragique et philosophie dramatique : fait-elle de l'incorporation du pire l'épreuve par excellence de la connaissance ? C'est-à-dire, est-elle une philosophie de l'observation, ou une philosophie du constat ? L'observateur est celui qui n'opère pas de *katharsis* sur ce à quoi il s'ouvre : il incorpore "pêle-mêle", il contracte le non-moi dans le moi, opère à proprement parler une crase des âmes dans la vie universelle (cf. ibid., p. 515 sq.) L'observateur incorpore sans ordre a priori, pour décorporer cette vie en œuvre. Le constateur à l'inverse, la créature du constatif (qui est aussi comme l'a dit *in fine* Austin celle du performatif) est celle qui opère une pré-sélection de ce qu'il lui faut intégrer, assimiler, retenir : il y a un filtrage a priori, dont on verra qu'il est filtrage schémique et schématique. L'observateur incorpore et rejoue, le constateur retient et distingue, vaut comme figure rétentionnelle et distinctuelle.

2) L'enquête n'est pas une procédure de représentation – et c'est pour cette raison qu'elle conjure le sens commun en elle[131] : elle ne commence pas en opposant le sens commun et le sens philosophique, elle commence en s'extrayant du *milieu* qui permet le sens commun et dans lequel il s'engendre, savoir la représentation. La conséquence en est remarquable : on reconnaît un philosophe à ceci qu'il peut se tromper dans ses raisonnements, puisqu'il ne re-présente ni n'expose, parce qu'il ne décrit ni ne pose a priori : il transcrit, et il transpose logiquement. L'indice de cette transposition, c'est bien "l'erreur dans ses raisonnements subtils" ; car la représentation ne commet pas d'erreur, elle confond – les objets entre eux, le modèle et la copie, le référent et l'analogon... C'est le domaine de l'illusion et des mauvais repérages, des interversions et des analogies indues, c'est aussi le domaine où la pensée est "instrumentée" de manière aberrante parce qu'on la fait fonctionner sur des modes qui ne correspondent pas aux transitivités (ainsi on tente de saisir des processus dans la forme de l'objet). Pour le dire d'un mot, la pensée représentative, si elle n'est pas nécessairement réaliste, est référentialiste par essence : elle représente parce qu'elle réfère, et toutes ses confusions sont le fruit de mauvais référencements ou de référenciations illusoires. Sur ce point, le Deleuze de *Différence et répétition* semble tout à fait humien, et l'appel liminaire qu'il y fait au modèle de l'enquête policière comme procédure propre au livre de philosophie en est l'un des indices : Deleuze lui aussi n'en vient à critiquer l'usage du sens commun et du bon sens dans la philosophie, usage qui fonde les présupposés implicites et explicites qui composent l'image de la pensée, qu'à avoir investigué d'abord sur l'*ergon* qu'on attribue putativement à la philosophie – la fondation – et qu'à avoir disqualifié le milieu où se déploie cette ergologie pratique – la représentation. De sorte qu'on ne peut commencer, comme Platon, par opposer *doxa* et *logos* puis *doxa* et *noein*, mais qu'il faut d'abord enquêter sur les conditions qui mettent de la *doxa* dans le *logos*, qui permettent ce mélange reconduit des deux. L'enquête commence donc non par représenter ni même par présenter, elle commence comme une extraction du milieu de la représentation, du milieu qu'on dira représental[132]. C'est une conséquence du premier point : pour saisir l'inchoatif plutôt que l'action, ou les processus parmi les phénomènes, il faut dès l'emblée rompre non avec les structures perceptives et noétiques qui permettent l'aperception de l'action et des phénomènes, mais avec le milieu qui permet ces structures.
3) Le troisième aspect de l'enquête, c'est que la figure du "pur philosophe" se superpose à celle du "pur ignorant", ou c'est, plutôt, que ces deux figures communiquent d'une manière trouble, et forment un pont par dessus la figure intermédiaire du philosophe de société qui est aussi le philosophe du *livre* et du savoir, par opposition au philosophe du *rapport* et de l'enquête[133]. Cela implique aussi

---

[131] Cf. ibid., p. 49.
[132] On parlera de représental comme d'un dimensional particulier, qui détermine la talité ou l'en-tant-que du dimensionné comme représentation. Comme Heidegger s'en est souvenu en passant de l'existence à l'existentialité et à l'existential, le passage qui mène du transcendant au transcendantal n'est pas un passage homogène mais un saut définitionnel : chercher la transcendantalité (la quiddité paradoxale de la transcendance), c'est ouvrir une dimension où sont constituées les conditions d'apparition du transcendant. Par représental on entendra, pour le dire liminairement, la dimension ou le dimensional qui ouvre et dimensionne ce qu'il saisit en le déterminant a priori comme représentation, représenté ou représentant. C'est le milieu de la représentation comparable au milieu transcendantal : un milieu pré-constitué qui constitue ce qui s'ouvre, et le comprend sur un mode particulier. Un dimensional est un mode particulier de saisie de l'en-tant-que, devenu modèle de ce dernier.
[133] Cf. ibid. p. 50.

que l'enquête n'est pas un mode du savoir, qu'elle n'est pas une partie du savoir, un pré-savoir ou une disposition au savoir : elle ne communique pas avec le savoir, elle prend l'ignorance, plutôt que le doute, comme fil directeur à même de nous guider jusqu'aux pouvoirs et facultés de l'entendement. La philosophie ne commence pas comme une gnoséologie, elle commence en refusant toute *épistémè* constituée non pour y substituer une doctrine des facultés, mais pour se faire expérience des facultés elles-mêmes, et expérimentation sur leur pouvoir et leurs limites : "Outre l'avantage qu'il y a à rejeter, après enquête délibérée, la partie la plus incertaine et la plus désagréable du savoir, de nombreux avantages positifs résultent d'une investigation précise dans les pouvoirs et facultés de la nature humaine."[134] On peut y retrouver, mais déplacée, la figure de l'idiot philosophe qu'on trouvait chez Descartes mais rapportée par lui au doute (au doute rationnel quant à la raison même), quand l'ignorant humien est un idiot innocent, qui n'arrive pas à douter parce qu'il n'arrive même pas à savoir ce que tout le monde sait : c'est un idiot esthétique, et pas un idiot analytique (c'est cette figure de l'idiot-philosophe sur laquelle Deleuze a insisté en pointant la résurgence de cette figure dans la pensée et la littérature russe). La philosophie conçue comme enquête ne commence pas par une catharsis qui rendrait la pensée à sa pureté naturelle ou présumée, et elle ne commence pas non plus en faisant du doute une méthode rationnelle pour investiguer sur la raison ; plus profondément, il ne s'agit pas d'un problème de position méthodologique ou de "position fondamentale" pour reprendre les termes de Heidegger : si la pensée doit commencer par trouver la bonne position ou celle qui convient à la tâche qu'elle s'assigne, on présuppose d'emblée que la philosophie commence *dans un milieu* dialectique ou analytique ; ainsi chez Descartes, la conversion esthétique qui fait le commencement des *Méditations métaphysiques* baigne dans un milieu qui tient autant de l'analytique que de la dialectique puisqu'il s'agit de soumettre le processus sensible et "intime" du doute aux raisons analysées qui en fondent la légitimité, tout en articulant linéairement ces raisons dans une méthode qui la double, d'abord scepticisme empirique encore référé au sensorium subjectif, puis doute hyperbolique référé aux *mathemata* eux-mêmes et portant sur la pensée, ses structures et ses idiomatismes. La conversion esthétique (se mettre par hypothèse dans la position du sceptique radical, puis pousser le doute, méthodologiquement, jusqu'à l'hyperbole) est *conclue* d'un impératif analytique (suspendre les catégories de l'entendement, vider la table des savoirs) et d'une nécessité dialectique (déduire un point ferme et assuré qui pourra constituer un premier fondement apodictique pour le savoir). De sorte que le doute est poussé jusqu'à l'irrationnel pour des raisons rationnelles, de sorte aussi que la disposition esthétique du douteur est régie par des nécessités dialectiques (douter de mes sens et des *qualia*, mais pousser le doute jusqu'aux structures mathématiques). Il s'agit d'un commencement de la philosophie qu'on dira thétique : non seulement chercher la *thesis* (position ou thèse) fondamentale, mais plus profondément, distinguer le régime de théticité le plus pur où la pensée puisse s'engendrer. L'enquête implique en son fond le problème suivant : si la pensée, pour pouvoir commencer, implique une extraction hors de la représentation et de ses structures, si elle doit se superposer jusqu'à un certain point à l'ignorance et l'idiotie, elle implique une disposition esthétique qui n'est plus dictée par l'analytique ou la dialectique, qui ne prend plus place dans le milieu qu'elles constituent a priori pour la pensée. Le problème, c'est que

[134] Ibid., p. 55.

le doute de Descartes doit être forcé, que la catharsis de la pensée implique des techniques adventices de rationalisation : la régression esthétique jusqu'à la thèse fondamentale n'est pas elle-même esthétique (de ce point de vue, que l'épochè des méditations soit empirique ou transcendantale, le problème ne change pas). Le problème, c'est donc que le "dessaisissement" inaugural dont procède l'enquête et qui implique que la pensée se livre aux seules opérations de l'entendement plutôt qu'à l'entendement, aux procédés des passions plutôt qu'aux passions, aux espèces des sentiments plutôt qu'aux sentiments, doit engendrer de lui-même des cohérences, doit sécréter sa propre consistance sans en appeler à des méthodes extrinsèques. C'est un problème de disposition esthétique qu'il faut définir. On peut ici convoquer un concept stoïcien pour qualifier cette disposition inaugurale dont l'enquête humienne se réclame : la *prohairesis*, sur laquelle Epictète aura le plus insisté. On traduit généralement ce concept par pré-choix, pré-volonté, choix primordial, en faisant valoir qu'il s'agit, pour le philosophe, d'une attitude de la volonté même quant à ses volitions, d'une disposition aux choix qui est d'abord un certain type *d'usage* des représentations et des jugements en fonction d'un champ délimité par le critère de ce qui dépend de moi (donc de ma volonté) ou non[135]. La *prohairesis* n'est pas transcendantale – c'est plutôt une variable dans le transcendantal qui ne s'y résout pourtant pas. Ce que pointaient par là les stoïciens, c'était d'abord que la disposition esthétique de la pensée, c'est-à-dire *l'état du corps*, dictait ses positions mêmes : le prohairétique précède le thétique dans l'ordre génétique des précellences. Derrière toute *thesis*, toute position et thèse en l'être, il y a une disposition cachée – à la pensée, au sentir, à la volonté – qui ne dicte pas tant cette *thesis* même que le régime thétique qui la conditionne et la régit. C'est le cas dans la *prohairesis* : je peux faire le choix "rationnel" ou le plus philosophique sans pour autant le faire *philosophiquement*, c'est-à-dire sur le *mode* philosophique qui est justement le mode de la Nature qui charrie en lui-même toute la modalité dont elle est le tissu ; de sorte que les différences entre *prohairesis* ne sont pas de nature ou de degré, mais modales et pas seulement *de* mode. Epictète insiste ainsi toujours sur ce point : on peut faire de la philosophie non philosophiquement – et l'écart qui gît entre le nom de la philosophie et son adverbe c'est-à-dire son *mode*, c'est précisément la *prohairesis*. Mais comment la nommer *in fine* ? On dira qu'il s'agit d'une dysposition (comme on dit dyslexie) aux dispositions volitives. C'est qu'en effet, c'est une disposition aux dispositions qui par nature est variable, qui se travaille et se discipline (c'est le thème connu de l'*askesis* philosophique). L'importance de ce concept, toutefois, est de mettre en lumière une différence de régime dans la capacité noétique elle-même : il y a une disposition esthétique de la volonté qui régit a priori ses opérations dialectiques, ses analyses (par exemple des représentations), ses impulsions. Comme Hadot l'a montré dans *La forteresse intérieure*, la *prohairesis* chez Epictète est immanente aux trois grandes formes d'*askesis* philosophiques, l'*askesis* logique portant sur l'assentiment (*sunkatathesis*), l'*askesis* physique portant sur les désirs (*orexis*), l'*askesis* éthique portant sur les tendances (*hormaï*). Le point essentiel est que la *prohairesis* théorisée par Epictète est une volonté *modale*, une dysposition modale du corps à son propre vouloir. Ce point nous semble essentiel : la

[135] La présentation la plus exhaustive du concept de *prohairesis* est probablement celle d'A.-J. Voelke dans *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, 1973, voir par exemple p. 142 sqq. On peut retenir la formule suivante de Voelke qui définit la *prohairesis* comme "option préalable définissant l'orientation générale de notre conduite." (p. 147).

pro-airesis n'est pas un déphasage interne à la volonté qui serait de l'ordre de la différence de degré ou de nature, mais de l'ordre de la seule différence modale. La *prohairesis* comme dys-position désigne le *mode même* sur lequel vont exister les dispositions volitives d'une part, et les choix effectifs d'autre part. C'est bien l'enjeu du sage : vouloir *comme le* veut la Nature, et pas seulement *ce que* veut la Nature, donc vouloir *sur le mode ou à la manière* de la Nature. Cela implique que ce mode même, c'est le mode modal, le mode qui exprime incorporellement et imprime corporellement toute la modalité qu'est la Providence ou la Nature. Lorsque Hume pose que l'enquêteur philosophique ou le philosophe pur commence par s'extraire à la fois de la philosophie abstraite et de la philosophie facile, qu'il commence dans l'insavoir et l'ignorance pour cette raison précise qu'il n'a *même plus d'objet de savoir* mais seulement des opérations pour transitivités, il dit ceci que la philosophie ne commence à enquêter que sur le fond de cette dysposition : il s'agit non seulement de s'arracher aux positions constituées ou au cadastre philosophique, mais plus encore de ne pas concevoir d'emblée l'enquête comme quête de la bonne position noétique. On dira donc que l'enquête implique une prohairétique qui se distingue modalement de la philosophique comme procédure thétique[136]. On peut rajouter alors que la mauvaise philosophie, ou la philosophie artificiellement engendrée est toujours celle qui reçoit ses conditions et sa *nécessité même* de problèmes ou de configurations théorétiques internes au champ philosophique : en terme bourdieusien, c'est un "coup" interne au champ qui n'est pas tant un geste qu'une action régie et déterminée par la topologie momentanée du champ. L'un des critères de la philosophie vivante, c'est qu'elle reçoit ses conditions de formulation d'un dehors de la philosophie qui traverse pourtant la philosophie sous forme de *problématisation réelle* (ainsi chez Deleuze, les idées dialectiques sont tout aussi bien matière intensive esthétique, de sorte que la problématisation implique bien chez lui la dimension de l'inconscient sensible du penser même). C'est ce qu'on nomme la réversion *processuelle* de la systèse et du système : le système philosophique implique une systèse exophilosophique, une activité esthétique ou une métabolisation par in-corporation qui se traduit philosophiquement comme problématisation *vivante.* C'est ce que dit Nietzsche : tout philosophe doit incorporer ses problèmes, en faire son propre sang.

4) Le philosophe de société et du livre représente philosophiquement, mais sa pensée n'intervient pas, elle montre l'activité sans se constituer elle-même en activité : l'enquête, comme mode philosophique, a pour vertu *d'incorporer* du philosophique dans la société, et ce comme malgré elle, ou sans pouvoir prévoir ni les effets ni les modes de sa diffusion : "le génie de la philosophie [...] se diffuse nécessairement de proche en proche à travers la société tout entière et confère à tous les arts et professions une semblable exactitude."[137] Le philosophe de société et du livre incarne la philosophie, ou l'idée déjà socialisée qu'on s'en fait, elle-même relayée par les livres et par *l'existence* du livre en tant que tel. La philosophie du pur philosophe s'incorpore au milieu social dont elle doit d'abord s'extraire pour mieux, ensuite, s'y diffuser et

---

[136] Nous tenterons de développer ce concept de prohairétique dans la partie sur Flaubert et l'incarnation (comment Flaubert doit en passer non par une catharsis capable de "purifier" ou "purger" sa position d'écrivain encore empreinte de romantisme, mais comment il lui faut plutôt s'extraire de la position même d'écrivain pour faire de l'écriture à la fois une physio-logie et une musique, comme il le dit à de nombreuses reprises dans ses lettres, c'est-à-dire une activité littérale plutôt qu'une littérature de la vérité).

[137] Hume, op.cit., p. 52.

contracter, sur un mode presque épidémique. Il y a ainsi dans l'enquête une sorte de balancement entre désocialisation de la pensée et *sociation* de la pensée qui s'oppose à la philosophie populaire qui, bien plutôt, socialise la pensée mais en même temps *disocie le penser*[138]. L'enquête commence, à la lettre, en désocialisant la pensée et tout autant en la dé-livrant : c'est que le milieu social et la forme-livre se couplent pour constituer des schèmes a priori dans la pensée et par là même faire obstacle au penser en le *constituant*[139]. Si l'enquête tente d'opérer en oubliant tout présupposé, elle doit à la fois neutraliser le milieu où ses schèmes se constituent, et les formes qui les reconduisent, la *dynamique empêchée* qui travaille le penser dès qu'il est constitué.
5) Corollairement, seule la philosophie qui enquête sait porter la guerre contre la superstition à l'intérieur de la pensée elle-même, plutôt que dans les usages qu'on en fait[140] : la critique, au sens kantien, doit être précédée d'une enquête, c'est-à-dire que la "volte-face" que la raison fait sur elle-même doit en tant que telle être *initiée* dynamiquement plutôt que résulter d'un constat d'impuissance qui est aussi constat d'erreur et d'errance. Il faut que la pensée *éprouve* son impuissance en pensant et en observant, plutôt qu'elle ne la découvre et ne la constate dans son histoire, comme c'est encore, semble-t-il, le cas chez Kant (là encore, il faudrait dresser un parallèle avec l'entreprise cartésienne, mais en montrant que l'enquête ne s'étaie pas sur la forme-sujet du cogito, mais sur l'activité asubjective de la pensée elle-même, sur un *cogitatur* impersonnel qui déborde la forme-sujet où elle s'atteste pourtant par une manière de signe renversé ou de structure déceptive : la pensée qui naît dans ce *moi* qui pense, ne s'y atteste pourtant comme pensée qu'à la condition d'y faire naître aussi la pensée de sa finitude, la pensée de son égoïté telle qu'elle ne retient du pensé qu'à ne pouvoir le contenir).
6) Corollairement encore, la pensée ne peut pas *poser* ses limites intrinsèques, les déduire, les exposer, les constater, ni même les faire jouer comme ce sera le cas chez Kant avec le concept de régulateur et la téléologie du "comme si" : la pensée, de ce qu'elle épouse les processus de fait qui la trament et qu'elle redouble à la fois dans l'enquête, doit *éprouver* ses limites soit se dé-limiter dans tous les sens du terme : à la lettre, on ne sait pas ce que peut une pensée. "La seule méthode pour délivrer d'un seul coup le savoir de ces questions abstruses, c'est d'enquêter sur la nature de l'entendement humain et de montrer, par une analyse exacte de ses pouvoirs et capacités, qu'il n'est apte en aucune manière à s'engager en de tels sujets lointains et abstrus."[141] Ou encore : "Cette tâche de mise en ordre et de distinction, qui n'a aucun mérite quand on l'accomplit à l'égard des corps extérieurs, objets de nos sens, gagne en valeur quand on l'applique aux opérations de l'esprit, en proportion de la difficulté et de l'effort que nous rencontrons dans son accomplissement." Il est remarquable que Hume définisse alors aussitôt le terme de l'enquête comme une "géographie mentale" :

---

[138] Voir sur ce point *Empirisme et subjectivité*, G. Deleuze, PUF, 1953, p. 2 : "en soi, l'entendement n'est que le mouvement de la passion qui devient sociale."
[139] On peut sur ce point comparer avec Bergson, qui dit sensiblement la même chose : la pensée ne touche à l'absolu (l'absolu au sens du séparé, ici la durée), qu'en se désocialisant mais en s'associant par là même à la durée. C'est que la sociabilité est déjà un mode de spatialisation, en tant qu'elle instaure des catégories, des états, et qu'elle indexe ainsi l'esthétique sur un spatium analytique que le langage constitué redonde par son cadastre. Sur ce point, cf. entre autres *La pensée et le mouvant*, PUF, 1998, p. 21.
[140] Cf. op.cit., p. 53.
[141] Ibid., p. 54 et sq.

avant qu'elle ne soit prise sous la coupe de l'Histoire au XIXe siècle, la philosophie se conçoit comme géographie (ce qui rejaillira au XXe, de différentes manières, notamment chez Foucault, Deleuze et Guattari). Kant lui-même partira d'une géographie de l'esprit en ouvrant sa première critique : ce que viendra pallier le schème de l'Histoire, c'est l'insuffisance déductive que le romantisme allemand vit dans l'œuvre de Kant – c'est le moment où la critique devient *système*. Si l'enquête est une alternative au système, ou si le système doit résulter d'une enquête, c'est parce qu'il faut d'abord sérier les singularités, localiser les processus, cartographier les opérations de la pensée. C'est lorsque le système sera régi par un schème a priori (chez Hegel, l'organique par opposition au mécanique) que la continuité géographique de l'enquête sera soumise à une linéarité spirituelle subsumant toutes ses particularités. C'est bien pourquoi la pensée peut rencontrer ses limites mêmes en enquêtant : géographique, elle est étale, et rencontre la différenciation des relations, des facultés et de leurs pouvoirs, sans les intégrer a priori à une progressivité linéaire (même si cette linéarité est articulée, scindée, pliée) où ses limites la bordent a priori : chez Hegel par exemple, la pensée vient *à la rencontre* de ses limites qu'elle ne connaît pas encore mais qui ne se révèlent à elle qu'à être déjà constituées comme rapport du particulier à l'absolu. Tout autre est la pensée qui *rencontre* ses limites, qui *en vient à* rencontrer ses limites. Pensée qui se dé-limite de ce qu'elle se met *à l'épreuve* d'elle-même et du pensable parce qu'elle ne s'assigne pas de contenu ou de champ a priori, mais *rencontre* sur un mode nécessairement *fragmentaire* des "quelque-chose" qui font penser, qui se donnent à sentir et par suite à penser. C'est ce qu'on verra avec la logique stoïcienne des limites : il n'y a pas de limites constituantes du corps, il n'y a que des dé-limitations incorporelles et momentanées du continuum de corporéité, dé-limitation devant ici justement s'entendre dans les deux sens du terme, délimiter ou circonscrire, dé-limiter ou déborder déjà la limite plutôt que la dépasser. Ces dé-limitations incorporelles sont tracées par l'activité du corps, et ressortissent au *mode* de cette activité plutôt qu'à ses actions. Nous y reviendrons plus précisément, mais nous dirons liminairement ici que cette logique des dé-limitations incorporelles et modales des corporéités semble justement correspondre à un savoir euristique et *directement esthétique* procédant par rencontres disparates et fragmentaires avec des "quelques-choses" qui se donnent à penser. Ajoutons que cette logique des dé-limitations implique l'abandon du thème de la totalisation du savoir ou de la pensée : comme on le verra en analysant les concepts de tout dans le stoïcisme et en se penchant sur le rapport entre le monde et le vide qui l'entoure, il faudra substituer au concept encore dialectique d'englobant (par lequel Axelos notamment comprend Héraclite) celui de dé-limitant.

7) Enfin, l'enquête est le seul mode philosophique qui réponde *effectivement* au scepticisme, non pas seulement le scepticisme objectif, transitif et extériorisable qui porte sur les principes et les valeurs donnés a priori dans une économie sociale de l'esprit, mais le scepticisme pratique et "auto-génétique" qui porte *sur le pouvoir de la philosophie elle-même* : "On ne peut continuer à soupçonner cette science [la philosophie] d'être incertaine et chimérique à moins d'entretenir un scepticisme tel qu'il ruine entièrement toute spéculation et même toute action."[142] Si Hume ne peut *in fine* être qualifié de sceptique ou seulement en distinguant non des types mais des modes de scepticisme, c'est bien parce qu'il croit que la philosophie défait en droit les

[142] Ibid., p. 55.

scepticismes de fait, non pas parce qu'elle constituerait un savoir ou un dogmatisme, mais parce qu'elle investigue, et ce même si elle s'avère à la fin incapable de se prononcer sur les premiers principes : que son investigation soit ou non concluante ou entachée d'erreur n'importe pas, puisque le *fait même* d'investiguer c'est-à-dire la pure praxicité qu'est la philosophie (praxicité génétique sans praxis transitive définie a priori ou pure activité au sens fichtéen) atteste d'un anti-scepticisme, et si ce n'est d'une *foi* du moins d'une espérance, supérieur à tout doute, Le *fait* du penser philosophique, l'activité dont il se soutient, atteste d'une espérance en droit en la pensée qui défait la suspicion portée sur la pensée elle-même[143]. La nouveauté de Hume, c'est que c'est l'espérance qu'il convoque et qu'il oppose au scepticisme ressortit à une dimension *esthétique* de la pensée : c'est comme *activité de fait* que la pensée défait le droit du scepticisme. "Mais ne pouvons-nous pas espérer que la philosophie [...] puisse porter encore plus loin ses recherches et découvre, du moins à quelque degré, les ressorts secrets et les principes qui font agit l'esprit humain dans ses opérations ?"[144] Esthétiquement parlant en effet, il ne faut pas opposer au sceptique et à son doute une méthode de savoir indubitable ou des conclusions apodictiques, puisque le doute analytique est doublé par une suspicion qui porte sur le pouvoir de la pensée elle-même, sur son intrinsèque finitude. De sorte que Hume n'est sceptique que quant au principe, mais pas quant à la possibilité même de les déduire d'une part ou, d'autre part, de les engendrer dans une réversion du penser et du processus en quoi *consiste* l'être ; il faut distinguer le sceptique analytique qui doute, mais qui doute pour certaines raisons, et auquel s'oppose le dialecticien ou le philosophe spéculatif qui sait mettre à jour l'indubitable ou l'apodictique, au sceptique esthétique qui *désespère* de la pensée elle-même, qui en doute moins qu'il ne la suspecte, et auquel on peut toujours répondre apodictiquement sans entamer le plus profond, son incroyance en la pensée même, son incrédulité pathologique quant à la possibilité de découvrir l'apodictique. Au sceptique analytique, on répond avec des traités, des déductions, des preuves, des arguments, mais au sceptique esthétique, on ne répond qu'avec une enquête capable justement de mettre à l'épreuve le caractère *suspect* de la pensée. Le fait même d'enquêter, le fait même que le sceptique en soit lui aussi capable et se retrouve embarqué dans l'enquête comme par-devers lui-même, constitue *l'expérience* de ce que la pensée découvre et trouve, expérimente, fait des erreurs, c'est-à-dire est en tant que telle une euristique pratique. Hume a une manière inédite de répondre au scepticisme, non pas en proposant de nouveaux principes philosophiques, mais en faisant valoir que *l'activité* philosophique elle-même – que le scepticisme endosse nécessairement à un moment ou à un autre – est *de fait* une conjuration du scepticisme[145]. Il ne s'agit pas de dire que l'on doit au moins respecter le principe de contradiction pour poser le paradoxal savoir ignorant du sceptique. Il s'agit plutôt de répondre *esthétiquement* au sceptique en conjurant cette incroyance qu'on peut dire

---

[143] F. Brahami parle ainsi du "constructivisme sceptique" de Hume qui ne consiste pas à se prononcer ou à prendre parti pour l'ignorance, devenue thèse paradoxale de suspension des thèses, mais à construire différemment les questions et à les déterminer mieux là où la connaissance rencontre sa limite. De sorte que le constructivisme sceptique est soustractif. Il semble bien que cette meilleure détermination portée par le constructivisme soit l'autre nom de l'enquête. Sur ce point, cf. *Les philosophes et la science*, Gallimard, 2002, p. 345 sq.

[144] Ibid., p. 57.

[145] On renverra ici à la note sur le scepticisme esthétique de Cioran, intégrée en incise à la suite de ce développement.

éminemment moderne mais seulement en la disant aussi profondément antique en la nature euristique de la philosophie. Pour le dire autrement, Hume distingue en creux la philosophie conçue comme une logique apodictique des principes qui a pour *ergon* propre de fonder, de la philosophie d'investigation qui est une euristique et n'a pas a priori d'*ergon* en propre, mais doit précisément faire à la place des diagnostics et des rapports dont elle déduira ses *gageures*. C'est qu'en effet, si la pensée ne sait pas a priori quelles sont ses limites ni ne part comme Kant d'une exposition statique de ses limites propres, elle n'a plus non plus de tâche propre a priori, pas même la tâche critique : elle n'a plus que des *gageures*. De sorte que le critère de la pensée n'est plus son adéquation à ce qu'elle possède en propre. Le critère n'est plus l'*Eigentlichkeit* (l'authenticité, la propriété) de la pensée rapportée à sa constitution en droit (sa *Verfassung*), il devient un critère dynamique : c'est ce que peut ou ne peut pas la pensée, qui constitue son horizon de possibilité et d'impossibilité. Sa dé-limitation est dès lors une mise à l'épreuve esthétique, par laquelle la pensée ne se distingue pas d'une puissance : ce qui permet de l'évaluer ou de la mesurer, c'est son activité, ou sa *vie*. Par là, la pensée n'est plus ni dialectique ni analytique : ses conditions de possibilités elles-mêmes sont esthétiques.

Il ressort de là une dernière caractéristique de l'enquête : elle n'abandonne pas pour autant l'exigence de dégager des principes, mais elle opère deux déplacements. D'une part, le principe doit être découvert, et pas posé[146]. Et d'autre part, il y a déjà un présupposé non seulement métaphysique (moniste) mais bien épistémologique dans le fait de considérer que la principialité se résume à un principe : les principes sont multiples dès le départ, et régissent des domaines différents. S'ils vont de généralité en généralité plus grande, c'est seulement parce qu'on découvre dans deux principes un commun fonctionnement et une nature partagée qui régit plusieurs "régions" du savoir. Les principes se contractent dans un principe supérieur, mais ne se synthétisent pas formellement en lui. De sorte que le principe ultime lui-même serait que l'invariant induit des principes multiples, leur plus haut degré de contraction les laissant jouer dans leur singularité[147]. Pour le dire autrement, la question n'est plus de trouver le fondement commun aux principes régionaux (ainsi dans la phénoménologie) mais de concevoir la régression jusqu'à la principialité générique comme une induction du général à partir de généralités se contractant réciproquement. Le principe supérieur *ne peut pas être trouvé ou déduit dans une intuition apodictique unique* : il est construit, il est le terme d'un constructivisme qui repose sur un principe pratique – le principe de liaison des principes. Il n'est pas sûr comme on le dit souvent que Hume ait renoncé à se prononcer sur un principe total ou ultime, en prenant acte par là même d'une intrinsèque finitude de la pensée. N'est-ce pas plutôt que le principe qui se dégage, dans l'enquête, n'est pas un principe objectif et génitif (le principe des principes) mais un principe pratique, celui de la liaison de tous les principes généraux, qui nous révèle, en creux, le fonctionnement même de la pensée, ou ce que Hume découvrira comme son fondamental relationnisme ? S'il n'y a pas de totalisation des principes dans un principe supérieur, c'est parce que la pensée constitue des touts

---

[146] Cf. ibid. p. 48 : "ils passent des cas particuliers aux principes généraux et poussent encore leur enquête à des principes plus généraux."

[147] Cf. ibid., p. 58, où Hume développe ces différents points : l'incapacité des penseurs régionaux, moralistes, logiciens, critiques, politiques, à dégager des principes qui débordent leur champ propre, ou au contraire leur propension à passer directement du principe régional au principe absolu sans en passer par ce travail de liaison des principes généraux.

principiels montant vers la plus grande généralité possible : *la totalité est dans la liaison même des principes, plutôt que dans le principe englobant tous les autres.* C'est aussi ce qu'on retrouvera dans le pragmatisme de James.

Note annexe sur le scepticisme de Cioran

Cioran écrit dans *Syllogismes de l'amertume*[148] : "Sans nos doutes sur nous-mêmes, notre scepticisme serait lettre morte, inquiétude conventionnelle, doctrine philosophique." Tel est en effet la forme de ce qu'on pourrait appeler le scepticisme supérieur, à l'instar de l'empirisme supérieur promu par W. James : dans une lignée existentialiste qui culmine chez Cioran dans le refus de la systématicité et de la positivité thétique sans cesse désavouée par le fragment, le scepticisme doctrinal, fatalement exposé à sa réfutation de fait par ceci qu'il doit se poser *thétiquement*, se redouble en scepticisme existentiel qui engage une question de droit : comment pouvons-nous, pensant, douter de ce que nous pensons et du fait que nous pensions ?[149] Car à l'argument classique contre le scepticisme, qui est un argument formel (pour poser le scepticisme, il faut au moins croire ou assentir au postulat selon lequel "rien n'est vrai" ou "rien n'est certain", posé précisément comme vérité certaine) Hume répondait de la manière suivante : lorsqu'on met le sceptique en position d'auto-contradiction en faisant valoir que l'absence de critère apodictique doit elle-même, par implicite, être posée thétiquement comme certaine, on est évidemment en train de trahir le scepticisme lui-même en introduisant en son sein un niveau "méta-axiomatique" qui homogénéise indûment deux niveaux de la raison. On fait en effet comme si la raison pratique était en contradiction (*pouvait être*) en contradiction avec la raison "transcendantale" – on fait précisément comme si la rationalité dubitative et épokhale du sceptique était *elle-même thétique*, positive et affirmative, comme si la *processualité esthétique* dont procèdent le doute et la suspension indéfinie de l'assentiment était elle-même fondée sur un présupposé, un postulat, ou encore un axiome implicite devenant dès lors intrinsèquement auto-contradictoire et aporétique ("il est vrai qu'il n'y a pas de critère de vérité"). Or, c'est le réfutateur du scepticisme qui introduit par la bande ce présupposé d'homologie entre la raison pratique et la raison thétique formelle, entre la raison processuelle et la raison postulative : d'une part, le réfutateur distingue deux niveaux de rationalité et introduit ainsi la possibilité de la contradiction, ou le contradictif au sein de la raison, là où le sceptique refuse cette distinction. C'est bien le réfutateur du sceptique qui fait entrer la contraction paradoxale du processus vivant (je doute, doute du doute) dans le régime de la diction dans lequel il va rabattre ce processus sur des *thesis* – des positions et des thèses à défendre – qui vont alors s'opposer. D'autre part, cette distinction implique elle-même un primat de la raison thétique postulative sur la raison pratique processuelle : *in fine*, la raison telle qu'elle se déploie est toujours indexée sur une *Thesis* formelle énonçable, quand bien même elle serait implicite. Alors, la raison du processus esthétique (comment se fait-il que je doute ?) est résorbée dans une analytique des *thesis.* Il nous semble que la réfutation classique du scepticisme qui en passe au niveau "méta-axiomatique" et qui introduit des *thesis* dans le scepticisme, est une réfutation faible, une réfutation demi-habile qui se contente de détruire son objet sans

[148] Gallimard, 1980, p. 10.
[149] Voir par exemple ibid., p. 47, et p. 87, le doute sur le doute.

en rendre raison. La philosophie n'a pas à d'abord détruire le doute, comme un surmoi analytique du corps esthétique, mais à en rendre raison, à comprendre en profondeur *comment un corps peut éprouver l'inconsistance de l'expérience.* Cela implique non pas un refoulement analytique de *thesis* sceptiques qu'on se contente alors de dégager chez le sceptique à son corps défendant, mais de faire une clinique des inconsistances, une symptomatologie des doutes et désorientations par lesquels c'est le *vivre* lui-même qui perd toute consistance. La réfutation, surtout celle qui se contente de produire des contradictions dans un *état ou une dis-position* en en faisant une série de *thesis*, est toujours un rapport à l'ordre. Le vrai problème est en fait le suivant : le sceptique *n'affirme même pas* qu'il n'y a rien de vrai ou qu'il n'existe pas de critère apodictique de vérité et de réalité ; il ne peut être *dogmatiquement* sceptique, mais seulement esthétiquement. C'est ce que Montaigne déploie : un scepticisme qui ne s'affirme même pas lui-même, qu'il faut comprendre non pas comme un dogme ou théorème, une *thesis* analytique, mais bien comme une disposition esthétique. Le problème porte en définitive sur la question du fondement : le réfutateur du sceptique qui affirme un point d'indubitabilité absolu (c'est Descartes, répondant à Montaigne) implique que la processualité rationnelle qui inclut l'irrationalité est nécessairement fondée *en raison* sur une raison supérieure de par sa formalité (typiquement, la démonstration a priori ou la logique formelle constituant le fondement de l'énonçable). Or, à chaque fois, on mécomprend semble-t-il le sens profond du scepticisme, qu'il soit attitude, ou qu'il prétende se constituer en doctrine : d'une part le scepticisme pose qu'il n'y a pas de distinction entre régimes de la raison, c'est-à-dire pas de contradiction interne : doutant de tout, je ne pose pas pour autant *positivement* que tout est dubitable, mais que *jusqu'ici* tout peut être mis en doute (on passe donc de la contradiction absolue et abstraite entre la raison pratique et la raison formelle, à un argument d'ordre *statistique*) ; d'autre part, si l'on prend le réfutateur au pied de la lettre, le sceptique peut fort bien admettre l'auto-contradiction de la raison et en faire un argument de fait prouvant la faillibilité de la raison en droit : la contradiction de la raison pratique et de la raison formelle appartiendrait à la structure de la raison comme tout. Mais surtout, le scepticisme poussé à l'extrême *ne fonde pas son infondation.* Autrement dit, il consiste en un mouvement de dérobade, de retirement, de soustraction permanente. Le sceptique est une Pénélope qui ne vit que la nuit, qui n'éprouve que la nuit : le jour lui fait violence, qui lui présente un monde tout constitué, un système c'est-à-dire une texture (*sustema* vient de *sun-isthemi*, tisser ensemble) qui se présente comme toute-faite. C'est bien ce que dit Hume : l'attitude sceptique qui prend acte des erreurs de perception et des fautes de raisonnement ne peut *logiquement* prétendre à affirmer quoi que ce soit sur la raison, ou bien dubitabilité absolue, ou bien indubitabilité tout aussi absolue. Le réfutateur ne prend donc pas en compte que le scepticisme est épokhal par nature, suspensif par "essence", et d'abord quant à sa propre teneur : ce n'est pas une épochè posée thétiquement, c'est une disposition *du corps* à la soustraction permanente au constitué. C'est donc une réfutation de demi-habile que celle qui oppose, *en la postulant* et en introduisant par implicite deux niveaux de rationalité, une contradiction de la raison avec elle-même. Les réfutations du scepticisme ne se font jamais en attaquant un "système" sceptique, mais au contraire, en prenant sur elle la charge d'élaborer une apodicticité positive et ponctuelle. Mais plus encore, ce ne sont pas les réfutations du scepticisme qui sont intéressantes, puisqu'elles n'introduisent qu'à de nouvelles ek-stases métaphysiques posant des points d'apodicticité toujours plus fermes, et qui avèrent surtout que la pensée se pense elle-même comme tributaire a priori d'un sol, d'une fondation, d'une raison, là où le

sceptique nous semble faire l'expérience de la terre de l'inconstitué. Il faut faire du sceptique une figure *esthétique* et pas analytique ou dialectique : le sceptique est celui qui se soustrait au constitué, qui éprouve *quelque chose* de l'expérience en sa processualité aconstituée. Il se soustrait déjà aux sols, aux *Grund* constitués de la philosophie, pour éprouver quelque chose de la terre esthétique.
De sorte qu'il y a trois dispositions possibles face au scepticisme, qu'on présente de la plus faible à la plus puissante, car la plus intéressante : la réfutation analytique par auto-contradiction, qui montre par la négative l'insanité aporétique de la position sceptique, elle-même fondée sur une contradiction thétique distinguant la raison comme contenu et la raison comme forme et position d'énonciation ; le dégagement positif et dialectique d'un point d'apodicticité absolu, comme lorsque Descartes répond à Montaigne en dégageant absolument le cogito, de sorte que le scepticisme est positivement réfuté ; la clinique esthétique du scepticisme, qui renvoie non plus à une *thesis* analytique de la pensée ou à un procès dialectique dans lequel le sujet sceptique doit prendre place, mais à une esthétique du corps : comment se fait-il que le sceptique qui pense ne croie ou n'ait plus confiance en la pensée, comment se fait-il qu'il soit capable de soustraire son penser à sa pensée, et pas seulement sa pensée au pensé ? Dans le premier cas, le sceptique est une pensée analytiquement contradictoire entre l'axiome et le "métaxiome", entre sa position énoncée et défendue, et sa position d'énonciation de fait ; dans le second, le sceptique est pensé dialectiquement comme sujet qui doit dépasser son empiricité immédiate pour découvrir la forme pure de son ego dans le cogito par exemple, ou l'attestation apodictique du réel dans le dégagement d'un point d'indubitabilité, toujours unique, toujours statique, qui servira dans l'ordre des raisons de fondement à tous les autres ; dans le troisième cas, on s'efforce d'être littéral : ce n'est pas la pensée ou le sujet, qui est sceptique, c'est le corps, qui éprouve l'inconsistance du constitué, qui ne parvient pas à éprouver la teneur, la tension, la tonalité du constitué (la pensée constitué, le savoir constitué). Ce n'est pas un problème analytique ou dialectique, mais esthétique : le sceptique éprouve en quelque sorte l'*Unheimlichkeit* mais tout le temps. Ce n'est pas qu'il affirme que tout est dubitable, c'est qu'il ne parvient pas à *porter crédit*, à croire, plus exactement à *investir sa vie même* dans le constitué qui lui semble trop friable, inconsistant, artificiel car présenté tout-fait. Le sceptique est le corps qui ne parvient pas à croire au constitué, qui éprouve un débordement des constitutions par un "quelque chose" aconstitué, un débordement des sols philosophiques par la terre esthétique. Le sceptique alors n'a pas pour problème le fondement en raison de ce qui est, ou le point d'indubitabilité : il a pour réel problème *de ne pas saisir la logique de constitution du réel, de ne pas éprouver le processus de constitution de ce sustema ou de cette texture dans laquelle il est pris : le sceptique veut saisir la systèse du système, plutôt qu'on ne le dote, à son corps défendant, d'un fondement qui ne répond pas à ses questions.* Le sceptique n'a pas besoin d'un sol, mais d'une terre, il a besoin non pas qu'on le force à admettre comme tout le monde le fondement de ce monde, indubitable et pérenne – le cogito, l'auto-régulation apodictique de la logique formulaire des *thesis* – mais qu'on lui fasse éprouver que ce monde pousse d'une terre. Le sceptique est déjà le chercheur de terre, le chien-truffier des mottes elles-mêmes. Meillassoux disait la chose suivante : il y a une sorte de cycle du scepticisme et de la métaphysique dans la philosophie. Dès qu'advient un sceptique, advient un métaphysicien. Le sceptique en effet va révéler un point d'inconsistance dans le monde, que le métaphysicien va en quelque sorte retourner en fondement. Le sceptique est le chien de chasse du néant ou de l'inconsistant, mais le métaphysicien est l'encadastreur, le fondateur qui bouche les

trous métaphysiques éprouvés par le sceptique. Il remet du sol, là où transparaissait la terre - le métaphysicien est le terrassier de la terre, qui y remet chaque fois *l'enrobé* du fondement et de la raison. Ainsi du rapport entre Montaigne et Descartes : chez Montagien, je doute, mais je n'affirme même pas mon doute, je soustrais mon doute comme disposition esthétique, comme inquiétude et comme expérience de l'inconsistance du réel, à toute position affirmative et consistante. Descartes ressaisit ce doute, le convertit dans le cogito. Et Meillassoux, dans son modèle, prend lui-même place dans cette histoire, comme métaphysicien qui vient avérer un indubitable (l'en-soi, la contingence comme seule nécessité à laquelle nous accédons mathématiquement) notamment face aux sceptiques modernes que sont les corrélationnistes...

Mais pour comprendre plus profondément ce scepticisme, il faut faire un détour par Epictète : dans *Les Entretiens*, le scepticisme est réfuté d'une part par l'apodicticté des impressions cataleptiques fondée sur une homologie des états de corps, des compréhensions notionnelles, et des propositions incorporelles, mais, d'autre part, le scepticisme est réfuté "par l'action même" *c'est-à-dire en fonction d'une philosophie de l'activité qui constitue son propre point de départ apodictique.* La question n'est plus la transitivité extérieure absolument sûre en elle-même (critère de la vérité, qui dans le stoïcisme est la véracité intrinsèque des impressions cataleptiques), mais la consistance autotélique de l'activité même[150] : avant la vérité ainsi entendue, c'est la littéralité éprouvée de l'activité tonologique en quoi consiste le corps. D'une part, le critère de vérité que constitue la représentation compréhensive est lui-même auto-critériologique, il est à lui-même son critère ; comme on l'a dit plus haut toutefois, cette vérité est fondée non sur le sens commun du sujet percevant ou sur le caractère clair et distinct du perçu, mais sur l'éprouvement de l'incorporation de chacun des corps dans l'autre, sur l'expérience du mélange qui régit l'expérience. L'impression est kataleptique quand le corps éprouve qu'il s'y est incorporé et se l'est incorporé, quand il fait l'expérience du mélange ou de la *krasis* même qui régit transversalement cette expérience particulière comme transitivité. Ainsi, il y a *de* l'apodicticité corporelle (au partitif) qui est flux mobile et variable, relatif au mélange des corps, plutôt que *l'*apodictique ou *une* apodicticité, et plus encore, on voit déjà que l'apodictique est relatif non pas à un point statique, mais au processus krastique même, à l'activité du corps éprouvant que son *tonos* – sa tension, sa teneur, sa tonalité – se compose et se mêle à un autre, fragmentairement et sur un certain mode. Mais d'autre part, il n'y a aucun sens à séparer le critère de vérité extrinsèque *mais intérieur* de la représentation compréhensive, du critère de l'activité entendu comme usage droit et rationnel de la raison (*orthos logos*) : ce dernier argument n'est pas tautologique mais autotélique et implique l'idée de la raison comme cause immanente (cela est vrai de la raison humaine finie *et* de la raison providentielle parfaite). Car l'activité, sa "droiture" est claire à elle-même en tant qu'elle implique la nature corporelle de la raison, et son *tonos* propre. L'usage droit de la raison s'avère par le fait que la tension de l'âme est tendue et attentive, et non pas relâchée et distraite, en tant qu'elle porte sur elle-même (dépend de moi) et pas sur les extériorités : le critère de l'activité, c'est l'état corporel lui-même, la bonne incorporation tensionnelle et attentive de la représentation-impression par la raison compréhensive. C'est donc partout par l'auto-éprouvement de l'activité que le scepticisme est réfuté par Epictète, et non pas l'invocation d'un point

[150] Voir par exemple R. Muller, *Les stoïciens*, Vrin, 2006, p. 155 passim.

apodictique statique, véracité intrinsèque de la représentation ou sens commun préconstitué du sensorium qui la saisit. Mais que veut dire cette réfutation "par l'action" du scepticisme, qui *inclut* la première réfutation par le critère extrinsèque de vérité ? Epictète a compris la structure profonde du scepticisme : il porte lui aussi sur *l'état corporel* de la raison, sur sa disposition, sur sa *stase esthétique.* Le sceptique, c'est l'insensé, qui a non pas un problème de représentation, mais un problème de corps, qui ne parvient plus à éprouver la consistance de l'activité esthétique, tonologique, dont il est traversé. Qu'est-ce que le sceptique ? Le corps qui ne parvient plus à se vivre comme membre du *sustema*, comme fragment textural du système esthétique "réel", comme appartenant a priori à une vie cosmomorphe : le sceptique est en quelque sorte bloqué dans son propre pare-stimuli, il éprouve sur un mode afonctionnel la séparation relative du moi et du monde, soit que le monde soit incertain dans sa détermination et que tout vienne du moi, soit que le moi s'éprouve comme stase séparée dans le monde. C'est exactement l'insensé stoïcien, qui fait *stasis* contre la *krasis* des corps : il se sépare, il se rebelle contre le mélange a priori mais il s'en sépare statiquement comme un moi isolé (ce sont les deux sens de *stasis*, guerre civile et stase). A l'inverse, le sage stoïcien comme surmontement du sceptique parvient à faire consister statiquement la *krasis* dans son hétérologie métabolique même. Ainsi, comme chez Cioran, qui doute de son propre doute et ne parvient donc pas à énoncer dans les termes de la raison formelle que le doute de la raison pratique *correspond au concept de doute* posé par la raison thétique, le sceptique est celui qui se "défie", qui n'a pas confiance en ses propres actes, qui les éprouve sur un mode fluctuant, incertain : pour le sceptique, cette *fluctuatio animi* immanente est *réelle*, elle est une *fluctuatio corporis.* Car le doute de la raison en elle-même, de la volonté en elle-même, *est de fait une réalité indubitable et avérée à chaque instant* : le sceptique n'a même pas à le poser thétiquement depuis un surplomb énonciatif formel (ce qui le met aussitôt en contradiction avec lui-même, renforçant ainsi le doute quant à la fermeté de la raison, etc.) puisque *la raison formelle n'existe pas à l'état séparé* mais est *induite* de cette raison pratique ballotée entre doutes, défiances, erreurs constatées, et illusions. Autrement dit, le scepticisme n'est pas une doctrine "dialectique" ou analytique, mais un état de chose esthétique qui *par logique et par esprit de conséquence* ne peut se poser lui-même à un niveau formel supérieur. Le sceptique renverse facilement l'argument du rationaliste ou du spiritualiste formel : si dans l'usage, dans la pratique, la raison est incertaine, de quel droit poser rationnellement une raison surplombante qui jugerait de cet état de choses ? Pour le rationaliste formel, on ne peut que postuler que la raison pratique dérive de la raison thétique ; pour le sceptique, la raison thétique n'est qu'un mode de la raison pratique, elle n'a en conséquence aucun droit de se "séparer". Pour le dire plus simplement, le rationaliste thétique postule que le complexe analytico-dialectique précède de fait l'esthétique, ou en est séparé en tant qu'il consiste en tant que tel – on retrouve une composante du kantisme. A l'inverse, le scepticisme fonctionne à l'économie et n'engage aucun postulat : l'analytique et la dialectique ne peuvent même pas être dérivées dans leur autonomie même de la raison esthétique, puisque cette dernière est percluse par le doute et l'illusion ; la raison n'a donc aucun droit à se séparer d'elle-même, à se faire régime d'énonciation formel abstrait portant sur les états de choses fluctuants qu'elle saisit pratiquement. Le scepticisme conçu comme "doctrine" n'est que le masque que le rationaliste appose sur le scepticisme esthétique. Autrement dit, le scepticisme "transitif" qui porte sur la dubitabilité des états de choses et des propositions, est toujours doublé par un scepticisme supérieur qui consiste en un état

d'âme, une disposition d'esprit, une *hexis* esthétique qui précisément se "retient" d'affirmer quoi que ce soit pour ne pas opérer le passage de la raison esthétique à la raison dialectico-analytique, dont son réfutateur part justement *sans l'avoir fondée en raison*. C'est le sceptique, qui s'avère alors plus méthodique que le rationaliste, qui pour sa part s'avère travailler sur la base d'une doctrine des facultés mais surtout d'un *cadastre thétique* qui en tout est présupposé : il découvre la raison en lui sans en faire la critique, sans en distinguer les régimes et les niveaux, ou seulement en utilisant la raison pour critiquer la raison ce qui est aberrant aux yeux du sceptique, qui découvre que *la critique de la raison pure doit être corporelle et esthétique.* Il y a donc comme une auto-élision du scepticisme par lui-même, un élision par le scepticisme traditionnel de sa constitution en thèse : c'est directement au niveau du scepticisme supérieur ou esthétique entendu comme disposition de la raison ou comme doute existentiel, qu'il faut poser ainsi le problème pour Hume. C'est pourquoi il ne répond pas au scepticisme traditionnel, mais au scepticisme supérieur, selon ses propres termes, et au niveau d'analyse qu'il engage : à la tendance existentielle du doute valant comme "*hexis*" ou "*habitus*" du scepticisme vécu, répond la contre-tendance euristique qui *avère* une positivité quelconque, puisque c'est comme dynamique ou comme processus qu'elle vaut ; il ne s'agit pas ainsi d'opposer le fait de la foi au fait du doute, mais le processus d'enquête portant aussi bien sur ce qu'on croit que sur ce dont on doute, au scepticisme inconjurable qui plus encore qu'un doute est une attitude générale de défiance. Cette tendance euristique, *elle aussi existentielle*, n'est donc ni sérénité "conventionnelle" ni doctrine philosophique. C'est en tant que processus existentiel qu'elle importe, c'est en tant qu'euristique supérieure, non pas comme un modèle d'enquête, mais comme le mouvement d'enquête ou l'enquêter lui-même, qu'elle désavoue ou neutralise ce pessimisme sceptique dans lequel verse Cioran. Si son scepticisme supérieur est tout aussi conventionnel que le scepticisme doctrinal, c'est qu'il choisit de ne pas voir cette positivité du processus euristique concomitant du plus profond des doutes – et c'est pourquoi Cioran se complaît dans ce mouvement de soustraction permanente à toute résolution, en fait à tout *commencement* de la philosophie, en opposant l'aphorisme et son dérobement continu, au concept et à ses établissements continués. Il faut le style de Cioran, en tout point héritier de l'aphorisme de salon du XVIIIe siècle[151], pour faire consister cette dérobade continue, cette pensée *à la dérobée* qui ne consiste qu'à se faire inconsister en permanence. Mais c'est un style qui esthétise, plutôt qu'il n'esthésie : il ne fait consister que l'inconsistance de ce qu'il dévoile en ne le dévoilant pas.

On peut donc revenir à Epictète, qui déjà répondait d'une manière similaire à Hume : si le sceptique doute ou se défie de l'action même, Epictète, et le stoïcisme en général, lui répond que *l'activité* qui littéralement *sous-tend* l'action est quant à elle indubitable, qu'elle constitue la première des facticités. Cette facticité n'est pas un fondement, c'est plutôt une activité factitive ou une *factivité* plutôt qu'une activité fondatrice, en position de fonction-sujet : c'est un faire-faire, un faire-sentir, un faire-être qui ne fait pas "en propre" à partir d'une *thesis* dans l'être, mais qui fonctionne comme un déphasage "interne", une hétérologie immanente à l'activité esthétique. Cette acticité n'est pas un fondement : le stoïcisme est une philosophie de l'immanence

[151] Cf. sur ce point *Introduction à "La recherche du temps perdu"* de B. de Fallois, Editions de Fallois, 2018. De Fallois rappelle l'histoire de l'aphorisme qui naît dans les salons mondains du XVIIIe siècle, en repérant et en "prélevant" chez Proust des aphorismes et des maximes qui traversent la *Recherche.*

totale, tant du point de vue temporel que du point de vue des deux principes constituants. L'activité elle-même est comme factivité la première des facticités, ce qui engage deux points : d'une part, *il y a* une Activité ou plutôt *de* l'activité générique au partitif, dont mon activité individuelle est un mode et un aspect (ce sera le principe actif comme Cause Immanente : le principe actif, c'est l'Activité même aspectualisée comme Dieu, Providence téléologique, Logos, Nature). Mais d'autre part, le critère de vérité sera un critère de *vériter* : si l'activité seule qui sous-tend mes actions est indubitable ou avérée, si, qui plus est, elle est corps mais parce qu'elle ne cesse de faire-corps et de faire-corporer, alors la dissipation du doute consiste en l'intensification de cette activité, consiste à atteindre l'activité *comme état* ; c'est la sagesse, considérée exactement comme état de l'âme, disposition ferme de celle-ci, valant à la fois comme possession de la science, bonheur, ou plus génériquement comme autotélie hétérologique de l'activité – Eternel Retour du sage, qui ne cesse de faire-retour à l'activité immanente du *sustema* dont il s'éprouve enfin membre, mais au sens où ce faire-retour est toujours fragmentairement effectué, différencié et différenciant en tant qu'il est *métabolisation de la corporéité en tant que telle* (on voit déjà que la différence doit se comprendre à partir de la métabolisation du corps, donc à partir de la *krasis* comme mélange de l'activité générique et de l'activité particulière, ou idiocrastique). L'activité devenue stase d'elle-même implique par suite l'homologie et la superposition de l'activité individuelle de la partie et de l'activité générique du tout ; ainsi le sage étend (*diateinein*) son corps à l'intégralité du monde, il embrasse l'éternité dans un seul instant, etc. : l'activité comme stase d'elle-même est aussitôt la crase, c'est-à-dire le mélange total de l'âme du sage à l'intégralité du plan de corporéité qui constitue le cosmos. C'est littéralement que le sage, parce qu'il veut *en retour* les événements de la Providence, étend son corps sous forme pneumatique à la totalité du monde. On comprend mieux dès lors pourquoi le stoïcisme distingue si soigneusement le vrai et la vérité : le vrai, comme homologie de l'exprimable incorporel valant comme proposition complète, de l'état de corps correspondant (impression compréhensive) et de la notion incorporée, est conçu comme une véracité adéquative que tous peuvent s'approprier (même l'insensé peut dire le vrai). En revanche, la vérité n'est pas adéquative, elle est *homologia* ou homo-logie non pas seulement entre les notions et les corps (c'est le vrai), mais entre *l'état d'ordration et de fermeté* de l'âme du sage, et l'état du monde même[152] : ce n'est pas une adéquation, *puisqu'il n'y a même plus distinction. L'homologia entre ces deux stases est corporelle, elle est la crase même du cosmos contracté dans le corps du sage, et du sage étendu à l'intégralité du cosmos*[153]*. C'est la réversion entre vie et corps, système et membre du système opérant la systèse de celui-ci, plutôt qu'entre l'être et la pensée.* Cette homologie conjoint donc deux métabolisations, celle du continuum de corporéité générique, celle du corps individuel du sage qui ne cesse de se fondre à la première : c'est une homologie dont les termes sont deux hétérologies, deux métabolisations se différenciant en permanence. Ce qui veut dire, et l'on y reviendra,

---

[152] Cf. *Le vocabulaire des Stoïciens*, Valéry Laurand, Ellipses, 2002, p. 62 sur l'*homologoumenos zein.*

[153] C'est un point que Heidegger, n'évoquant jamais le stoïcisme comme philosophie historiale décisive, a pris soin de ne pas relever : le stoïcisme distingue déjà le vrai comme *adaequatio rei et intellectus* (du corps et de la notion corporelle, du corps et de la proposition, de la notion et de la proposition) de la vérité comme homologie esthétique réelle ou comme crase de stases. Nous y reviendrons également, en montrant que le stoïcisme implique avant même cette distinction un troisième critère plus profond qu'on retrouvera chez Nietzsche : la littéralité, qui nous fait sortir d'emblée du problème de la vérité.

que la réversion elle-même entre être et pensée, ou plutôt entre corps et vie n'est plus statique mais processuelle et krastique.
On voit la profondeur d'une telle réfutation du scepticisme qu'on retrouverait certainement chez Fichte quant au problème de la liberté dans ses *Discours à la nation allemande* : de la liberté, on ne peut dire abstraitement ou thétiquement si elle est ou si elle n'est pas. Elle est et elle n'est pas, en ce sens que seul le vivant qui s'éprouve libre produit sa liberté non pas en la posant mais en l'éprouvant, et à l'inverse, qui se sent agent sans se sentir activité, se sentira cause, et par là déterminé. Le scepticisme comme état esthétique ne se réfute pas dialectiquement ou analytiquement, il se détruit esthétiquement, il se *décorpore* plus encore qu'il ne se déconstruit : la déconstruction doit culminer en décorporation, la déconstruction des textes mêmes doit être comprise comme aspect de la métabolisation dont la décorporation fait partie. On retrouve donc le scepticisme de Cioran, comme état esthétique qui ne cesse de se soustraire à toute positivité de l'activité même en-deçà et au-delà de tout acte donné. Cioran critiquait le caractère conventionnel du scepticisme érigé en doctrine, et il avait raison, mais il faut pointer le conventionnalisme de son scepticisme qui précisément se soustrait, de manière partiellement dénégatrice, à toute monstration de l'activité indubitable qui le sous-tend, et sur laquelle on peut bâtir un système positif de connaissance mais plus encore un système esthétique, une esthésiologie des métabolisations et de l'activité. Mais peut-être toute la pensée de Cioran implique-t-elle ce conventionnalisme de la soustraction au système, en tant qu'il place toujours "l'exception" esthétique aux positivités du côté de l'intériorité désespérée. C'est ce qu'on peut appeler la soustraction esthétique que l'on retrouve partout dans l'œuvre de Cioran[154] et qui provient sans doute de Kierkegaard faisant valoir par là une résistance esthétique à la dialectique hégélienne. Seulement, elle est chez Cioran unilatérale à l'inverse de Kierkegaard[155] : elle se *veut* désespoir puéril, et va ainsi vers le dramatisme du pire, et pas vers une pensée tragique du pire capable *aussi* d'en penser le ridicule. Ainsi : "Tout penseur, au début de sa carrière, opte malgré lui pour la dialectique ou pour les saules pleureurs."[156] C'est une soustraction esthétique infinie, qui est aussi bien une soustraction à l'impératif de fondement[157]. Le véritable scepticisme existential de Cioran est dans cette soustraction esthétique à tout impératif de fondation – mais aussi à toute nécessité d'instauration : Cioran, ne constituant même pas son scepticisme en stase consistante, ne faisant même pas consister son scepticisme autrement que comme dérobade perpétuelle – par l'aphorisme, par le fragment, par l'infinitisation d'un mouvement de déception généralisé – ne fait pas de cette soustraction esthétique au régime analytique et au régime dialectique une itération d'autre chose que d'elle-même : c'est l'épochè du stoïcien qui doute de l'impression qu'il a, mais c'est une épochè intransitive, un redoublement de la suspension par elle-même – une forme de bouddhisme occidental, qui chercherait à se déployer dans le Vide (c'est Cioran qui parle ainsi) mais sans faire consister ce vide, en l'évidant de lui-même et de toute positivité affirmative. C'est une structure de déceptibilité générale, où toute *thesis* potentielle est retournée contre elle-même, de sorte que l'écriture à son tour vise à être

---

[154] Ainsi p. 19 sq. ibid. : "Un minimum de sagesse nous obligerait à soutenir toutes les thèses en même temps, dans un éclectisme du sourire et de la destruction."
[155] Cf. ibid. p. 100, sur la transformation de l'Absolu en problème, à laquelle Cioran oppose l'exception esthétique.
[156] Ibid., p. 29.
[157] Ibid., p. 127.

"plus inutilisable qu'un saint..."[158] Que fait Cioran ? Chaque fois qu'il rencontre un possible sol, une raison potentielle, un *Grund* à l'horizon de la pensée, il fait que le sol se dérobe sous ses pieds et sous sa pensée. Et il a bien raison, car il permet par là *de faire monter la terre, de faire lever la terre dont le Grund est le refoulement.* Cioran pourrait montrer par là comment la terre *déborde* ses sols, ses raisons, ses *Grund* – tous les "solements" qu'on lui inflige. C'est comme dans le débordement de l'expérient par l'expérience, du vivant par la vie, de l'engendré par la genèse : on ne vit pas alors l'expérience, la vie, la genèse, mais on peut faire du débordement même un expériment, un vécu, un engendré. La vie est invivable en tant qu'elle ne peut *en tant que vie* constituer un vécu, mais ce débordement de la vie sur le vivant peut se constituer *en tant que débordement* en vécu : on ne vit pas la Vie pour elle-même, mais son invivabilité, on ne fait pas de la Vie un vécu, mais on fait de son invivabilité un vécu positif, un avèrement certain de son débordement et de sa consistance *par-delà et en-deçà* la finitude du vivant. C'est l'avèrement de l'illimité, sur lequel on reviendra. C'est la même chose pour l'expérience, comme le dira Blanchot : l'expérience en tant qu'expérience ne peut constituer un expérient, elle est donc inexpérimentable en tant que telle ; mais on expérimente justement cette inexpérimentabilité de l'expérience comme "totalité" finie et vécue, on fait de cette inexpérimentabilité un expérient. Le débordement est vécu. C'est la même chose pour le rapport du sol et de la terre : Cioran parvient à se soustraire à tous les sols, à tous les *Grund* – mais là où la terre de l'activité même qui sous-tend cette soustraction devrait monter sous lui et le déborder, Cioran la refoule encore, se soustrait à ce débordement même. Panique du sceptique, qui a beau jeu de désespérer de son moi et de l'éprouver inconsistant en permanence, mais qu'il referme sitôt que monte la terre, sitôt que le moi se fait déborder et emporter dans les flux de la terre. C'est là que le scepticisme de Cioran s'avère infantile et infantilisant plus encore qu'auto-contradictoire *esthétiquement* : il se soustrait à sa soustraction même, puisque celle-ci avère justement un débordement de l'indéterminé sur le déterminé, qui ne permet pas de stabiliser un *Grund*, un sol et une raison. Dans la soustraction esthétique du sceptique, s'avère la terre comme la grande Débordante. Le sceptique peut redevenir *confiant* : il ne marchera plus sur un *Grund* imposé, mais va faire de son moi une motte, de son corps un fragment de l'entrelacement qu'est le *sustema.* Mais Cioran s'échappe encore, dans un vide qu'il édifie lui-même : soustraction à la soustraction, dérobement à la terre qui s'avère comme son débordement. *Cioran finit par refermer le moi sur son vide alors qu'il a bel et bien trouvé non pas un Ailleurs ou un autre monde, mais le Nulle-Part n'importe où de la terre qui lui lève sous les pieds.* Il n'est même pas nulle-part, ce sceptique finalement trop lâche pour se livrer à l'esthétique qui le déborde : il est ici, rien qu'ici, dans son ego qui n'est que le désignant déictique de tous les ici. Ce n'est plus le moi qui est sui-référentiel pour dire "ici", c'est le moi, qui est devenu l'interminable Ici du sceptique cioranien. Il n'aura plus qu'une chose à faire : fixer du vide dans l'aphorisme, se dérober à l'esthétique comme mouvement de la vie plutôt qu'à la philosophie esthétique, se retrancher du *sustema* et enfiler les aphorismes salonnards du désespéré moderne sur le fil de son solipsisme et de son désespoir comiquement rejoué en drame intransitif. C'est l'insensé stoïcien : *stasis* contre le monde, état pérenne de soustraction qui s'alimente à elle-même. Cioran s'enferme dans l'opposition de la vie et de son invivabilité, de l'expérience et de son

[158] Ibid., p. 101.

inexpérimentabilité, de la croyance et de la mécréance, sans voir, ou plutôt en ne voulant pas voir que cette invivabilité même fait vécu, avère un débordement a priori de la vie sur le vivant. Il transforme la structure complexe du débordement qui implique une *différence de niveau* entre vie et invivable, en une opposition statique, dialectique, se déployant sur le même plan. Alors le mauvais joueur aura beau jeu de se soustraire sans cesse aux dialectisations, comme un Kierkegaard qui toutefois ne serait plus que prêtre du vide, et plus philosophe de l'esthétique. C'est que le concept est l'ennemi de l'aphorisme mondain : il faut comme le fit Nietzsche des conditions particulières pour réaliser ce croisement proprement tératologique, et qui ne nous scandalise, ne nous choque pas assez, de l'aphorisme et du concept (on verra le sens de cette opération dans nos analyses de la fragmentarité comme unique continuité esthétique). C'est l'aphorisme au sens strict, dans sa plus plate acception, sa plus triviale pratique : une esthétisation à vide, une idée de musique, mais dont on aurait enlevé tout contenu harmonique, mélodique ou acousmatique pour ne plus rien laisser que les appogiatures, embellissements et falbalas qui n'ornent plus qu'eux-mêmes. Il n'y a plus de sol. Mais il n'y a pas de terre non plus, puisque Cioran la fuit dans le vide, *étherre la terre ou l'éterre, fait de la terre la terreur du sceptique qui ne l'est déjà plus.* Et sans doute faut-il lire les engagements politiques fascistes de Cioran non pas comme des "errements", mais au contraire comme des conséquences tout à fait logique de ce mouvement d'éterrement de la terre esthétique qui ne se fait plus vers l'autre-monde, l'arrière-monde de la transcendance, mais vers le vide d'un sans-fond qui n'a plus ni *Grund* ni terre. C'est exactement la même chose, la même structure chez Heidegger : on lève le sol, on se soustrait au sol et à son fondement apposé à la terre, on se soustrait à *l'enfondation* de la terre, mais on ne l'accepte pas, on ne l'affirme pas dans son dépareillé : seuls les poètes y habiteront, seul le vide y règnera. C'est ce que diagnostiquait Arendt en montrant que le totalitarisme, en particulier dans sa version fasciste, impliquait toujours un mouvement, *Bewegung*, à la fois politique et esthétique, qui tournait à vide vers sa reconduction mortuaire, comme si le mouvement cherchait à s'intensifier toujours plus pour justement s'abolir. C'est le mouvement esthétique des aphorismes de Cioran : ek-stase hors de la terre qui lève, mouvement fou, précipité, tournant à vide vers le vide d'une esthétisation statique (il faudrait aussi insister sur le rapport du fascisme et de l'esthétisation à vide, intransitive, qui se lie dans son syncrétisme historico-artistique). Quand Deleuze affirmait le sans-fond de l'effondement, c'était, comme Nietzsche, pour faire valoir la terre : c'est ainsi qu'on lutte contre le fascisme, non pas en lui laissant la terre, mais on montrant que la terre est sa terreur, qu'il ne cesse de la déterritorialiser. Mais pour l'accepter, pour accepter la terre, l'affirmer dans son enjouant débordement, il faut alors interrompre le cycle de l'aphorisme, sa petite industrie paradoxale d'esthétisation commençant toujours avec la queue mordue et la gueule du serpent s'empoisonnant elle-même dans le parfait cycle du vide. Mais cela implique surtout, de laisser-faire le débordement du moi. C'est le grand, le comique paradoxe de Cioran : plus le sceptique proclame que son moi n'est rien, qu'il désespère de son inconsistance et le flagelle en permanence comme un Christ défroqué, et moins il est prêt à l'abandonner, joyeusement, pour le mêler à la terre et son dépareillement, pour voguer sur la mer esthétique des mottes et des pores. La terre : trop rugueux, trop sale pour un Cioran, qui a encore l'âme d'un ange, mais qui n'est pas encore un cul-terreux. Car on l'a dit, Cioran se soustrait au sol, mais à la terre même avérée dans cette soustraction ; or, il se recrée bien un sol, un *Grund* parfait : son sol, sa raison, ce sera le moi qui sera son seul sol toujours troué et friable, cycliquement enfermé en lui-même. Le moi

sceptique qui abolit tout principe de raison et de fondement, devient son seul fondement infondé, sa raison irrationnelle, dont il n'a pas rendu raison. Le vide, qui tourne à vide. Ou pour le dire dans la langue de *Mille Plateaux* : la monstruosité alors, celle du fascisme en particulier, c'est de se reterritorialiser sur la déterritorialisation elle-même. La ligne de fuite vire à la ligne de mort (que Deleuze, dans un cours, comparait précisément à ce mouvement intransitif et auto-dévorateur qu'Arendt analysait avec profondeur en rapportant très justement le totalitarisme à une disposition esthétique, à un processus corporel). Si nous insistons alors sur le scepticisme dont il est question ici, ce n'est pas au sens où il s'agirait d'un problème analytique relatif au problème du principe de raison et de fondement, une nouvelle *diputatio* philosophique se passant entre les murs de l'*Academia Universalis.* C'est au sens où ce scepticisme est intrinsèque au nihilisme contemporain, à la terreur de la terre, soit qu'elle se manifeste comme ek-stase vers un autre monde ou vers le monde de l'en-soi (Meillassoux), soit qu'elle se manifeste comme redoublement statique de la *stasis*, comme *stasis* stabilisée et statique qui s'enracine dans un *Grund*, fondement et raison devenu sol inamovible et pérenne (essentialisme, et même ethnicisme), soit encore qu'elle se manifeste comme ek-stase statiquement répétée, comme soustraction continue au point que ce soustractivisme devient son propre *Grund*, son propre sol s'effondrant et se reconstituant sans cesse, vide tournant à vide, qui fait le nihilisme des Sisyphe contemporains (cette structure est exactement celle de la pensée de Camus, mais où le vide est nommé absurde, n'est même plus rapporté à un mouvement esthétique, mais à un manque a priori du sens...) C'est l'insensé stoïcien : soit l'ek-stasis continuée vers l'Ailleurs, soit la *stasis* statique enracinée dans son sol, son fondement, sa raison, soit l'ek-stase statique du vide qui tourne à vide, du moi qui essaie de se saisir et ne s'atteint jamais sans vouloir comprendre cette fragmentarité, cette *pollinisation a priori du moi* comme une bénédiction, comme l'avèrement de la terre. Comme si Sisyphe était en même temps le sommet de la montagne, le rocher, et celui qui le pousse. Il y a de la mystique dans cette structuration, mais c'est une mystique sans Dieu, un retirement sans terme – ou de la même manière, un nihilisme statique qui refuse le nihilisme extatique, se tient juste à son seuil, et en prolonge la stase. D'où le paradoxe de l'œuvre de Cioran : une dépense inconsidérée d'énergie, de tension, de subtilité, pour engendrer une impasse nouvelle, suspendre en l'affirmant la fin de toute suspension et en jouir en en faisant un drame, consistant par la force esthétisante de l'aphorisme qui n'a plus qu'à évoquer, d'un paradoxe répété, l'opposition de la vie et de son invivabilité. C'est la structure même de la névrose : un blocage dont on jouit, une impasse à laquelle on ne cesse de redonner forme. Ce n'est même pas le messianique sans messianisme de Derrida – au sens où même l'avenir doit être constitué comme le grand déceptible, conjuré à l'avance. Pour toutes ces raisons, il serait trop facile de reléguer Cioran dans le pessimisme de bon sens, le désespoir de sens commun, mais tout autant d'en faire un représentant de l'inespérance tragique : c'est un dramatique, mais qui ne joue plus que l'absence de drame, même pas absurde, et seulement constatée. Ce *site* de la pensée a sa consistance propre – la soustraction esthétique aux fondements et aux *thesis* est un passage obligé de la pensée tragique, et l'œuvre de Cioran n'est pas sans consonner avec celle de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, de Beckett également. Mais elle consonne seulement comme l'imitateur consonne avec l'original : il faut voir que la différence entre le dramatisme et le tragique est une différence modale, mais qui porte sur l'acception de la modalité elle-même – sur la modalité comme Terre. Car la pensée tragique consiste à tirer de cette soustraction esthétique une consistance de l'esthèse même, à itérer, ou à tirer de

cette déceptibilité généralisée et du dégoût moderne de la pensée revenue de tout et avant tout d'elle-même, une affirmation portant sur la nature même de la déception, sur le rapport au Pire : c'est là que le pessimisme supérieur, névrotique et encore égotiste, se retourne en péiorisme logique, et en affirmation du Pire – qui est aussi par là même sa transvaluation. C'est l'un des sens de l'Eternel Retour – affirmer le pire, c'est itérer le pire du pire : le pire, c'est que le pire soit affirmable, qu'on puisse même se rendre capable de le *vouloir. Le pire du pire, c'est qu'il est surmontable, qu'on peut le transvaluer, c'est qu'il nous faut l'incorporer – le pire du pire, c'est qu'on peut encore l'incorporer plutôt qu'il n'est l'extériorité de la vie, l'invivable.* C'était déjà l'une des intuitions qui travaillait les *Pensées* de Marc-Aurèle, quand il *admettait hypothétiquement* l'hypothèse athée et chaotique des Epicuriens, et tentait de voir comment le stoïcisme était affecté par la dédivinisation du monde ; Marc-Aurèle répondait sans un doute : le stoïcisme ne change en rien si Dieu lui est retiré – c'est peut-être même son sens le plus profond, que de préparer en tant que philosophie à endurer la chute de son postulat, l'effondrement de l'équation Dieu = Nature = Providence = Logos. Enlever Dieu, c'est supprimer la téléologie, mais c'est ce dont le stoïcisme peut *aussi* se relever stoïciennement plutôt que stoïquement. C'est pourquoi Marc-Aurèle opérait la transvaluation, du "pessimisme" au peiorisme, comme forme supérieure de stoïcisme : affirmer l'événement – le pire qui les traverse – même lorsqu'il n'y a plus aucune théodicée explicite ou argument du meilleur des mondes pour fonder cette affirmation (cet argument est explicitement présent chez Epictète, et dans tout le stoïcisme, qui mobilise déjà la distinction des causes antécédentes et efficientes qu'on retrouvera dans la théodicée leibnizienne, qui s'ouvre sous le patronage stoïcien). Affirmer le pire même quand il n'est pas voulu *en raison* par la raison divine, c'est porter à son extrême la pensée tragique – rendre le pire infime et ridicule, ridiculiser le pire en l'incorporant, à soi, mais surtout à la vie. Rendre le pire vivable, plutôt qu'en faire le dehors invivable de la vie, et en rompre ainsi l'immanence, et même le *système*, la texture, l'étoffe légère, car terreuse. Le pire dramatique, c'est le pire des grandes orgues, le pire tragique, c'est le peiorisme qui va jusqu'au ridicule[159]. Si le dramatisme esthétise en permanence, en rajoute sur ses effets, le tragique ne connaît qu'un instrument : la baudruche, qu'il faut sans cesse faire dégonfler.

Autrement dit, la soustraction esthétique du scepticisme supérieur, du doute existentiel et dramatique se déçoit pour rien et désespère de tout, doit contenir en elle une possibilité d'itération qui en fait l'instauration de l'Esthétique même : c'est le sens profond de l'œuvre de Kierkegaard, mais également de Nietzsche. C'est cette itération, que Cioran ne veut ou ne peut produire. Si l'on confond souvent pensée dramatique et pensée tragique (et les analyses de Rosset semblent précisément victimes en profondeur de cette confusion : Rosset décrit non pas la pensée tragique, mais un dramatisme revenu de tout), c'est que le pessimisme supérieur du drame et le péiorisme affirmatif et joyeux du tragique semblent étrangement voisines, trouvent parfois les mêmes sonorités, connaissent les mêmes déceptions. Mais le désespoir

[159] On reviendra ailleurs sur cet aspect de la pensée tragique, dont le travail de C. Rosset semble dramatiquement dénaturer la teneur et la portée, notamment dans sa compréhension de l'*amor fati* comme "approbation", de la joie tragique comme "béatitude", et du jeu tragique comme un "pari" : tous ces aspects sont au contraire propres à la pensée dramatique et constituent des contresens sur le tragique qui nous semblent absolument ruineux.

dramatique n'est pas l'inespérance tragique, la lucidité dessillée du premier n'est pas l'obscurité logique du second : le dramatisme s'arrête notamment à l'humain et à ses motivation profondes, les plus inavouables et les mieux cachées (d'où, chez tous les dramatiques, un génie noir de l'aphorisme frappé comme les sentences du moralisme classique – La Bruyère, La Fontaine, La Rochefoucauld) tandis que le tragique produit nécessairement une esthésiologie du subhumain pour reprendre le terme de Deleuze, en même temps qu'il déploie nécessairement une logique du surhumain comme mélange avec ce qui *a priori* déborde l'humain. Surhumain veut dire : retour à la terre, faire-retour à la terre, qui ne précède pas ce retour. On le trouve déjà dans le stoïcisme : le sage est la Nature, il est le *systema*, il traverse pneumatiquement toute l'étoffe du vivant, toute la trame de la terre. Et cela vaudrait autant en philosophique qu'en littérature : c'est la différence entre le tragique de Beckett et le dramatisme de Camus par exemple, peut-être même entre le tragique de Corneille et le dramatisme de Racine qu'il ne suffit pas, comme le fait Bénichou dans *Morales du grand siècle*, d'opposer quant à leur rapport "réaliste" à la politique. L'humour dramatique est noir, le rire tragique est gris sur gris sur grisaille : la grande différence entre les deux est modale, et pour cela plus profonde que si elle était de nature. Les tonalités s'enchevêtrent et se confondent parfois, mais la grande distinction, c'est de savoir si l'on parvient ou non à faire de la soustraction esthétique (l'eks-thesis, la soustraction à la *thesis* de la philosophie comme "séparée" de son pensé, ou toujours trop distancié de ce qu'elle pense) une esthésie affirmative, une consistance esthétique qui permet de transversaliser les thèses, de produire une philosophie valant comme esthétique, et plus comme analytique des *thesis* ou dialectisation déceptive de ces dernières. Il semble à cet égard, que le terme d'"anti-philosophie" confond la soustraction esthétique, avec la soustraction à l'esthétique, la soustraction philosophique, avec la soustraction à la philosophie.

Enquête et généalogie

Nous avons pointé, avant ce développement sur le scepticisme, le rapport entre généalogie et enquête, auquel il nous faut maintenant revenir. La généalogie comporte dès le départ une part d'enquête, articulant ces modes euristiques : extraire des fonctions des phénomènes, relever des indices, dresser le tableau des fonctionnements. Mais cette enquête demeure incomplète pour deux raisons : d'une part, comme on le voit toujours chez Hume, elle ne permet pas à elle seule de régresser jusqu'au plan esthétique dont les fonctions et fonctionnements eux-mêmes sont engendrés ; on en reste à un relevé de fait, on accède au plan des relations pures, mais on ne peut se prononcer sur leur *teneur* (teneur, puisqu'on ne peut *même pas* parler alors de substance)[160]. D'autre part et corollairement, si l'on saisit le sens opératoire des indices

[160] Il faudrait ici ajouter la chose suivante : la critique du corrélationisme, que renouvelle aujourd'hui Q. Meillassoux, est en quelque sorte plus vieille que le corrélationisme lui-même, comme s'il était l'éternel *conjuré* de la philosophie. On voit déjà chez Hume que la relation qui découvre le champ des corrélations réelles (c'est-à-dire la relation entre la pensée du sujet le champ de relations lui-même) ne peut naître *qu'à se savoir prise dans ce champ*. Pour Hume, il y aurait comme un déplacement indu opéré dès le départ par la phénoménologie : la relation (de la pensée, mais d'abord de la sensibilité) aux autres relations se révèle à elle-même par réflexion dans l'esprit et n'a qu'un statut réflexif en même temps qu'exemplaire, puisque cette réflexion instancie localement le *mode d'être* des relations Or, la phénoménologie, mais tout corrélationisme avec elle, en fait une relation constituante. De sorte que la

des fonctions et des fonctionnements, on n'en saisit pas le sens processuel, et plus encore on ne saisit pas le sens de l'indicialité et de la fonctionnalité : on ne parvient pas à faire *parler* les indices qu'on relève et les tableaux qu'on dresse, et on ne parvient pas non plus à conférer du sens au fonctionnement de l'enquête elle-même parce qu'on ne dégage pas l'esthétique qui la permet et sur le fond de laquelle elle s'enlève. L'exemple des indices est parlant : on a vu, dans l'analyse de la genèse déployée par Derrida, que le rapport au "diaphane" de l'anté-phénoménal, qui est tout aussi bien le rapport à la terre comme transparition n'apparaissant pas en propre, impliquait une logique indicielle et non plus une sémiotique. L'esthétique va commencer quand la logique du *diaphaino* va impliquer d'abandonner le schème et le modèle sémiologique qui correspond au phénoménal : phénomène signifié, visée de ce phénomène, signifiant se faisant phénomène. Comme on le verra avec la fonction *d'oblation* du langage qu'on s'efforcera de faire consister plus avant (dans la partie *Littéralité et vérité*), l'indice implique de nous rapporter au débordement de l'expérience lui-même, et plus à l'expérience formée, comme série de vécus et d'expériments signifiables. Que veut dire l'indice ? Qu'il n'y a pas d'*indiqué* qui soit *constitué en soi et présentable dans un vécu, une visée, un expériment, soit sous la forme positiviste et objectiviste de l'intentionnalité, fût-elle rapportée à la chair et plus à la conscience.* L'esthétique est indicielle, mais l'enquête dégage les indices sans savoir les rapporter à l'indiqué. C'est la transparition qu'on a vue : elle ne se manifeste pas comme transparition, elle n'apparaît pas, pas même au travers de l'apparaître. La transparition trans-paraît dans l'apparaître même, sans y apparaître ni y disparaître. C'est comme le diaphane du spectre derridéen : il n'est plus pris dans le tourniquet de l'apparaître et du disparaître, il trans-parait comme transparition, plutôt qu'il n'apparaît ou disparaît comme transparition. Qu'est-ce que le transparaître, le diaphane qu'on ne peut qu'indiquer sans le désigner ? Le processus, transversal aux phénomènes, sans

---

question rebondit : le corrélationisme doit-il être critiqué en prenant pour fondement une analyse *de fait* (ainsi chez Meillassoux, c'est le fait empirique de l'existence avérée et datée de l'archi-fossile qui compromet en droit le modèle corrélationiste) ou ne faut-il pas, comme le fait Hume, en faire une critique *en droit* ? On constate à cet égard, que Freud a lui aussi formulé une critique approchante du modèle corrélationiste du point de vue de l'inconscient : on prend l'une des corrélations (celle de la conscience et de son contenu réel) pour la corrélation constituante de toutes les corrélations. Freud propose lui une critique génétique : cette corrélation même est le produit d'un jeu de corrélations multiples qui définit aussi bien l'inconscient (cf. *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 2012, pp. 23-24) Autrement dit, la critique *en droit* du corrélationisme implique une régression esthétique, quand la réfutation *de fait* du corrélationisme semble insuffisante pour en critiquer le principe même.

pouvoir être constitué en transitivité phénoménale. C'est le débordement même de la vie sur le vivant, de l'expérience sur l'expérient : si le débordement peut constituer un expériment, un vécu, la vie ou l'expérience comme débordante ne peut en tant que telle constituer un vécu ou un expériment *pour cette raison qu'elle est intrinsèquement fragmentaire, ne peut être objectivée.* C'est aussi bien le débordement de la terre sur les sols, *Grund*, à laquelle on l'a soumise, à laquelle on a soumis sa présentation même : la terre n'est pas un vécu ou un expériment, elle a pour seule continuité la fragmentarité partitive (*de la* terre au partitif, plutôt que *la* terre au défini pensée comme un monde ou au crible du monde, sans même parler d'*une* ou *des* terres seulement pensées comme des biotopes ou des planètes). On verra que c'est le problème des philosophies qui cherchent à dépasser la finitude mais sans voir ce débordement en droit et avéré dans son droit, en cherchant plutôt un fait extérieur qui nous rapporte à *l'objectivité absolue d'un Ailleurs* comme le fait Meillassoux : ils ne voient pas le débordement mais cherchent le dépassement ek-statique (les mathématiques, éternelle voie royale vers l'Ailleurs métaphysique et l'arrière-monde de l'en-soi) – mais plus encore, ils pensent le dehors *dans la forme positiviste et objectivante de l'intentionnalité consciente, soit sur un mode encore corrélationniste.* C'est le miracle, esbroufant, de ce grand dehors : on peut le faire consister hors de la corrélation, mais il se présente encore à nous dans une clarté toute objectiviste, comme la nécessité de la contingence comme méta-*thesis* claire et distincte de la pensée. Alors que pour la philosophie tragique du débordement, qui collecte soigneusement les indices du dehors comme le fait par exemple Derrida avec les "points de débordement", on ne saisit pas un Dehors *déjà constitué, ferme, assuré, Stase absolue revendiquée par absolue* (même si l'on distingue absolutiste comme absolutisation de la corrélation, de ses termes et de sa forme, d'absolutoire comme Séparé qui n'est plus référé à la corrélation). C'est toujours la même chose : les philosophies dramatiques se font une Archi-sémiotique de la Stase qu'est le Réel comme ultime référent du pensable et de "l'êtrable" ou du "peut-être" – ainsi Meillassoux fait bien de son archi-fossile un *signe* du Dehors corrélationniste, plutôt qu'un indice du dehors *transversal* à la phénoménalité. Alors, il produit une ek-stase métaphysique tout à fait classique, infiniment rejouée : le transcendement du fini dans les mathématiques, l'Ascension glorieuse vers l'Hyperchaos si chaotique qu'il se fait cosmos. Manque d'humilité de cette philosophie qui dramatise, mais qui ne dramatise qu'à se séparer du monde, qu'à rompre l'immanence, s'ek-stasier encore et toujours dans l'équation ou l'axiomatique sans plus voir que *même le non-humain réalise la réversion non-corrélationniste de la pensée et de l'être, devenant réversion processuelle de l'être et de la vie.* Car que saisissent les philosophies dramatiques qui fonctionnent par indices ? Pas *la* Chose, pas *la* contingence, *l'*en-soi glacial du sans-conscience et de la qualité première, mais *du* quelque chose. Tous ces philosophes le disent : le quelque-chose saisi par Whitehead dans l'éther des généralités, les *this* et *that* et *something* de James, le *es* du Nietzsche, le *ça* minuscule de Deleuze et Guattari dans l'incipit de *L'Anti-Œdipe*, le *ti* stoïcien... Humilité de ces philosophies qui savent que le débordement du Dehors ne se saisit pas sur un mode objectiviste, organiquement, comme le poing saisit la pierre du Réel, comme la pensée humaine, rien qu'humaine, préhenderait d'un seul geste *l'intégralité de la terre.* Le problème, ce n'est pas que le fini doit se donner les moyens de saisir l'au-delà de sa finitude, constitué et objectif : le problème n'est pas du côté du fini trop fini pour penser son au-delà même sans plus le faire *depuis* sa finitude ; le problème a trait a la *teneur non-substantiel* ou au *tonos* de cet au-delà, qui n'est en fait que par-delà et en-deçà à la

fois, par-deçà et en-delà : ce dehors est fragmentaire, inconstitué, processus qu'on ne saisit que par bribes, morceaux, bouts, franges, aspects, et qui plus est sur des *modes* particuliers. Si la totalisation, le Recueillement, le Rassemblement est impossible, si l'on ne peut prendre le Grand Dehors dans sa main et le saisir comme un Ailleurs qu'il suffisait d'atteindre, toujours de la même manière, par l'ek-stase des mathématiques, c'est parce que le grand dehors est l'immanant de l'immanent, fragmentarité du processus, crase modale qui procède, plutôt que Stase constituée qui se répète différemment, sans différencier sa répétition. Il n'y a pas de totalisation unifiée, recueillie rassemblée, fût-ce dans la contingence même ou le chaos supérieur de Meillassoux, pour cette raison que le dehors *consiste et résiste d'autant plus qu'il n'est pas constitué, est d'autant plus continu qu'il est fragmentaire.* Tout repose sur une métaphysique de la présentation, à laquelle Badiou a prêté ses derniers feux : saisir le présenté sans qu'il n'y ait de reste à la présentation. Certes, l'être inconsistant et ses multiplicité n'est pas présenté "dans sa totalité". Mais il est *complètement* présenté. C'est pareil pour le Dehors de Meillassoux, qui de ce point de vue n'est qu'une hypostase de l'opération de Badiou, l'en-soi remplaçant l'être, les mathématiques se substituant à la marge à l'axiomatique, et la contingence se substituant à la multiplicité inconsistante. Toujours, la présentation présente statiquement la Stase, sans qu'il n'y ait de reste ou d'incomplétude de la présentation. C'est une présentation *pensée par dérivation organique et catégoriel* : on pense la présentation de l'en-soi, du dehors, comme on pense la préhension dans la catégorie ou la préhension organologique. Encore une fois, on arraisonne le dehors, on le saisit, mais on pense la saisie du concept (*Erfassung* au sens strict : saisie et conception) comme préhension complète. Alors que les philosophies tragiques ou esthétiques savent qu'on ne saisit que fragmentairement la fragmentarité – excitation toujours renouvelée de penser pour retrouver non pas le même préhendé, l'être, l'en-soi, mais un nouveau fragment, autrement modalisé, de la fragmentarité – d'où le fait aussi que ces philosophies ne cessent de chercher d'autres modes de saisie des quelque chose et des débordements de la vie sur le vivant, dans l'art, dans l'éthologie, dans les sciences mais aussi l'inframince des pratiques, là où les philosophies du drame ne cessent de saisir le même : l'être, la contingence, dont il n'y a plus rien à éprouver une fois qu'on les tient dans ses mains comme la peluche glorieuse du carrousel philosophique. La philosophie esthétique ne saisit que du sable, mais gris sur gris, dépareillé, faisant valoir *tout le spectre* de sa fragmentarité. On saisit avec la peau du diaphane, des éclats, des fragments – et pas la lumière même, le soleil dans sa tête. On incor-pore et décor-pore avec la peau *de* l'expérience au partitif, plutôt qu'on ne saisit, détient, la facticité de l'expérience, pourquoi pas son indécidabilité, pourtant décidément possédée. C'est encore l'*ousia* comme propriété préhendable qui informe et conditionne cette détermination de la saisie philosophique de l'en-soi, de l'Ailleurs : les propriétés objectives de l'objectivité, les *richesses sous-la-main* du Dehors, finalement pensé sur le rapport de l'homme et du monde, le premier possédant l'autre à travers ses organes en général, techniques aussi bien. Mais comme on le verra avec le développement d'une eikologie ou d'une logique de l'avoir, il faut penser le cercle de l'avoir, le processus de ce qu'on nommera l'ayance, l'appropriation comme Eternel Retour où l'on ne saisit que fragmentairement la fragmentarité. S'approprier *quelque chose* de la terre, mais aussi la terre comme *du* quelque chose, cela veut dire que la terre n'est jamais la possédée statique, l'eue – *hexis* ou *habitus* au sens strict, mais l'appropriée qui implique toujours le recommencement génétique du cercle hétérologique, métabolique, de l'appropriation. Si l'on insiste sur ces points, c'est que

la philosophie dramatique saisit *sur le mode sémiologique* son dehors, alors constitué en Ailleurs qui *dépasse* la finitude du penseur, et mis en position de signifié qu'il faut objectiver totalement dans la signification. Alors que les philosophies esthétiques ou tragiques, ne saisissent que des indices qui vont indiquer la terre débordant le terrestre, l'expérience débordant l'expérient, la vie débordant le vivant : la terre esthétique sera indiquée, indicielle, mais intrinsèquement pas signifiable. Car que signifier, quand il n'y a plus de cadre objectiviste à la signification ? La terre s'indique, miroite, ne se présente pas en elle-même mais se fait-sentir par éclats, fragments, franges et miroitement : elle n'est pas passible de présentation ni de représentation au crible du monde, mais de sentation littérale. Indiquer la terre littéralement, plutôt que signifier le dehors dans sa vérité, et en le faisant véridictivement, véracement, vraiment. Cela engage aussi Heidegger, on le verra : le *Es gibt* n'est pas la terre indiquée, son voilement-dévoilement est encore *interne* au modèle de la saisie statique le *il y a* heideggerien n'est pas fragmentaire, c'est une stase, qu'on ne peut saisir pour elle-même faute d'avoir les voies d'accès permettant de l'objectiver. Sa présentation sera poétique, rien que poétique : il y a *une stricte symétrie entre l'œuvre de Badiou (et de Meillassoux) et celle de Heidegger* : dans un cas, c'est le poème qui fait présentation du dehors à s'approprier, qui n'est pas tant l'Ailleurs que le Là-Bas ; dans le second cas, les mathématiques remplacent le poème comme le revendique explicitement Badiou au début de *L'être et l'événement.* Les variations structurelles de cette philosophie sont seulement induites de la variation quant au mode de présentation. Poème et mathème, selon la dualité lacanienne, sont des voies d'accès à l'en-soi, ou au dehors du "il y a", être inconsistant, contingence, appropriation et événement de l'être ad-venant. A chaque fois la même ek-stase, vers l'événement de la facticité comme donation statiquement répétée dans son commencement matinal, vers l'en-soi ou vers l'être saisi à travers les mathématiques : c'est la métaphysique de la présentation, poétique ou mathématique. Car comme on va le voir en analysant les reproches que Badiou adresse à Deleuze sur son monisme présumé, les philosophies tragiques font si l'on veut valoir un troisième type de présentation, mais qui sitôt faite ruine la métaphysique de cette présentation, de cette mise en présence avec le "il y a", avec l'être en tant qu'être, ou avec l'absoluité de la contingence. Pour le dire d'un mot avant de consacrer une analyse précise à ce point, Deleuze, avec d'autres philosophes, fait valoir une forme de présentation esthétique de l'être produite dans la disjonction des facultés, qui se disjoignent en faisant disjoncter le sensorium même du *sensibile*, et en le rapportant directement au *Sensibilis*[161]. Mais aussitôt, ce n'est plus d'une

[161] On parle ici de *Sensibilis* pour désigner l'élément du Sensible en tant que Sensible, qui est aussi Sentir impersonnel. Nous utilisons le latin pour éviter les connotations propres au terme de sensible, qui impliquent sourdement l'indexation de celui-ci sur un sentant et un sujet, ou qui unilatéralise la compréhension du Sensible devenant "ce qui se sent". C'est ce qu'on voit dans l'analyse des *Méditations Métaphysiques* que l'on proposera plus avant : le sujet sensible des *Méditations* découvre selon nous l'élément du *Sensibilis* impersonnel c'est-à-dire le champ de l'expérience en tant que telle, avant de découvrir la substance de la pensée : quoi qu'il sente, même s'il n'est pas un "moi" et même si *ce* qu'il sent transitivement n'est pas "vrai" (cette proposition n'a pas de sens en droit, le sentir est littéral sans être vrai), le fait que l'*ego* sente *avère* qu'il y a bien une chose indubitable : qu'il y ait *du Sensibilis.* De la même manière, on parle alors du sujet comme *sensibile* pour éviter d'entendre le "sujet sensible" comme sujet capable de sentir, pour dire plutôt qu'il s'agit d'abord d'un bloc concrété de *Sensibilis*, d'un fragment du *Sensibilis* – c'est-à-dire d'un *corps.* On veut par là même éviter les connotations propres au terme de "sujet sensible", ou "corps sensible", c'est-à-dire capable de sentir : on veut dire par là que le *sensibile* est un "bloc", un fragment momentanément dé-limité du *Sensibilis* qui n'est pas sentant et senti

présentation qu'il s'agit, mais d'une sentation tout court, d'un sentir qui *ne permet pas de saisir comme une objectivité ou sur le mode objectiviste* l'être ou l'expérience qui se fait jour : c'est pourquoi on ne saisit alors pour Deleuze que *de la* différence, différant d'elle-même, se répétant comme différence, et dans sa différence avec elle-même (ce n'est plus la différence en soi de la première synthèse du temps). Il n'y a plus de présentation unifiée, tributaire d'un ordre a priori, et surtout soumise à *une unique interface, le Poème ou le Mathème, le poétique ou l'axiomatique.* On ne peut même plus déterminer a priori par où le débordement va passer, sous quelle nécessité les facultés vont se disjoindre et disjoncter : le mouvement du débordement avère non seulement d'un dehors, mais de la *teneur de ce dehors comme différence ou événement qui va dès lors constituer la trame même de l'être, sa consistance, ou plutôt, dont l'être va se faire la diction univoque.* Avec cette figure aporétique de la présentation esthétique, on n'a pas alors affaire à une troisième présentation, mais à l'échappée hors de la métaphysique présentative, hors de la philosophie présentatrice, ce qui implique *aussi* de libérer les mathématiques et le poème de cette fonction ek-statique, de ce transcendement qu'ils doivent toujours fournir, de sorte très notamment que la poésie devient exaltation stéréotypée de l'Ailleurs, transcendement continué vers la présence, Ascension athéiquement théologique ou mystique vers l'événement matinal du "*Es gibt*", qui est toujours le matin répété du *même jour.* Il ne s'agit plus d'une métaphysique présentative qui va décrire et signifier, à travers une interface particulière nous permettant de sortir de la corrélation, l'en-soi comme signifié complètement préhendé dans la présentation ; il va s'agir de faire consister le processus avéré dans le débordement (ou la disjonction qui disjoint et disjoncte chez Deleuze) en tant qu'il *s'indique* dans ce qui n'est dès lors plus présentation, mais sentation ou *esthésie* d'un quelque chose du dehors, du dehors comme "quelque chose", *ti*, qu'on ne peut plus saisir que fragmentairement dans sa fragmentarité, et plus objectivement ou chosalement (on pense à la Chose heideggerienne).
Ce développement nous ramène tout droit au problème de la généalogie et de l'enquête qui forment ce qu'on appelle ici la génésiologie : comment faire consister ce que l'enquête sur les "débordements" de l'expérience nous indique, et comment comprendre le sens de ces indices, comment les rapporter donc à la logique du

---

comme sujet, mais qui est bien fragment du *Sensibilis* directement en rapport avec toute la trame sensible du monde. C'est pourquoi le deuxième intérêt d'un pareil terme, est de ne même plus *caractériser a priori* ce qui est "sensible", sujet, corps, chair, de sorte qu'on recrée une unité constituée dans la trame ou le *systema* du *Sensibilis* : de même que Heidegger ne caractérise plus que le *Dasein* par son rapport à l'être et plus l'humain ou le sujet phénoménologique, de même, on part ici d'une détermination esthétique à ras de sensibilité, qui part du *sensibile* comme contraction locale et concrétée du *Sensibilis* qui sera si l'on veut constituée *ensuite* en sujet, en corps récorporé, en chair, en être, etc.

processus qui en donnera le sens, qui est aussi bien son efficience ? On a vu ce que permettait l'enquête : extraire des fonctions des phénomènes, relever des indices, dresser le tableau des fonctionnements. Mais ce qu'elle ne permet pas, c'est de passer du sens opératoire des fonctions, des indices et des fonctionnements, à leur sens processuel ou esthétique. C'est à nouveau comme l'enquêteur policier : il découvre le mode opératoire du crime, motif (fonction), mobile (fonctionnement) à travers des indices, mais il ne peut pas rendre compte du processus qui mène au crime lui-même, pourquoi une conjonction d'événements ou une situation produit tantôt un crime, et tantôt pas. C'est le travail du romancier, comme Bégaudeau dans *Molécules* : passer du sens opératoire relevé dans l'enquête, au sens processuel décrit dans une généalogie du corps du criminel – mais c'est aussi, déjà, le travail de Dostoïevski dans *Crime et châtiment* : passer de l'enquête à la généalogie. De là deux acceptions du livre policier : celui, plus faible, qui *narrativise* l'enquête et a toujours pour horizon le jugement moral ou social et la punition, et celui qui *littéralise* le processus esthétique menant au crime, sans plus le juger, mais en évaluant les forces qui le trament et le rendent possibles (on verra la même chose à propos du suicide chez Durkheim dans la partie *Schèmes et schématisme*). Ce roman policier produit une *diégèse non-narrative* qui ne porte plus sur une histoire comme linéation de faits et de signes, mais sur la continuité sensible et processuelle, seulement indicielle dans le récit : que le livre fasse ou non récit n'est pas la question, le problème étant plutôt de savoir si la récitation porte de manière inquisitrice sur le sens opératoire narrativisé, ou sur le sens processuel littéralisé par-delà bien et mal. On dira de manière plus générale que cette tension se retrouve dans tous les arts, départageant souvent les œuvres faibles et les œuvres fortes : narrativiser les opérations, ou littéraliser les processus, signifier la continuité devenant celle du récit, ou indiquer, donner l'indice d'une continuité sensible qui *déborde* sa signification – et dont on doit alors nous faire éprouver le débordement *par le style.* Dans le premier cas, le style est esthétisation : donner forme au sens opératoire, comparer, métaphoriser, si l'on veut abstraire et sublimer au moyen d'une tropologie qui fonctionne en tout comme signe déplacé, métaphore continuée, et la périphrase *devenue l'essence même du texte.* Dans le second, le style fait esthésie, de ce qu'il ne peut qu'indiquer sans le signifier. Il n'est plus tropologique, mais littéral, plus périphrastique ou fondamentalement métaphorique, mais foncièrement oblatif : il se sacrifie sur l'autel de ce qu'il veut et a à faire-sentir, sans que cet élément sensible ne s'exhausse justement en lui. Le premier style est fondamentalement descriptif et constatif, le second est trans-scriptif, et opère fondamentalement sur le mode de la prosopopée. Nous y reviendrons.

La généalogie nietzschéenne doit moins être rapportée à une reprise déplacée des enjeux propres à la critique kantienne ou à une reprise non dialectique de l'impératif hégélien d'auto-déduction de la pensée, qu'elle ne doit être rapportée à l'enquête empiriste de type humien, qui elle-même engage la modélisation de la critique ; le problème, c'est que l'enquête ne parvient pas à dégager son propre sens, comme l'enquête de police qui dégage les motifs, mobiles, et modes opératoires, mais qui n'est pas à même d'élucider et de dégager le sens même du crime ou précisément son non-sens (c'est la situation de l'enquêteur face au crime de Raskolnikov, dont le crime a précisément pour sens de mettre en question le sens du crime ; ou bien c'est le personnage de Gide qui dans *Les caves du Vatican*, pousse un passager hors du train apparemment sans raison : est-il un sujet sartrien affirmant sa pure liberté, ou un sujet nietzschéen comme on a pu parfois le dire ? C'est plutôt l'enquêteur suffisamment enquêteur pour se faire criminel).

L'un des présupposés de Hume, c'est peut-être de superposer la constitution métaphysique d'une cause première ou d'un principe, avec l'euristique du sens : si l'enquête, comme *mode* d'investigation philosophique est incapable de faire sens de ce qu'elle met à jour, ce n'est pas parce qu'elle est incapable d'en donner la raison ultime. Pour le dire autrement, la limite de l'enquête humienne est de superposer la logique régie par le principe de raison (pourquoi, au sens allemand de *wozu*) et la logique du sens propre à une activité donnée, et constatée de fait (la manière dont mon esprit se fait relation de relations pour dresser des lois causales). Mais il y a là une illusion qui serait finalement de nature théologique, sans pour autant être religieuse : c'est dans Dieu, ou dans le premier principe qui est *index sui* et *causa sui* à la fois, que la causalité des causes ou la raison des raisons *se superpose enfin au sens de la causalité elle-même.* On sait que Hume développe une approche newtonienne de la philosophie : ne pas régresser indument de la physique (ici la physique des fonctions et des fonctionnements extraits des phénomènes) à la métaphysique, ne pas passer de la causalité de fait à la *cause-même de la causalité.* Seulement, c'était présupposer que le sens d'un fonctionnement, d'un processus (pour le dire pour l'instant de manière vague) était d'une part monotonal (une seule tonalité régit la plurivocité des fonctions) et d'autre part continu, linéaire, épousant la linéarité de la causalité. Le présupposé, c'était de rabattre la logique du sens sur l'ordre des raisons traduit en linéarité causale ou causalisable. De sorte que le sens d'un processus était toujours l'émanation d'un sens premier l'excédant a priori, et étant par essence *en reste* sur lui. C'est le cas chez Leibniz, où le sens de l'événement est lui-même inclus ou exprimé dans le sens même qui gît dans l'entendement de Dieu, qui décide du monde à fulgurer). La formulation kantienne du concept même de transcendantal à partir du problème de Hume peut être lue comme un effet de cette superposition de l'euristique du sens et du principe de raison : c'est *en même temps* que je vais donc saisir dans le transcendantal et ses structures a priori le sens et la raison de la chose aperçue, tout comme le sens et la raison de mon aperception même (et ce même s'il faudra à Kant le concept de régulation et la téléologie du "comme si" pour soustraire ce sens et cette raison à toute constitutionnalité métaphysique, indue selon les critères mêmes du criticisme). Si l'on peut penser que l'enquête est à la fois un ancêtre et une composante de la généalogie ou tout au moins construire ainsi leur rapport, c'est qu'il s'agit, en elle et par elle, de dissocier logique du sens et logique de raison : il s'agit bien de maintenir l'enquête, mais de la doubler d'une investigation plus profonde qui régresse jusqu'à l'esthétique qui régit en droit les fonctions indices et fonctionnements qu'on a extraits, relevés, dont on a dressé le tableau. La nouveauté de la généalogie est de disjoindre l'euristique du sens et le principe de raison : on n'explique pas, et on ne comprend pas plus le sens de ces indices et fonctionnements relevés à même le sensible, en en donnant la raison première (*terminus a quo*) ou la fin ultime (*terminus ad quem*). Le premier geste, c'est de disjoindre ces deux *types* d'explication pour constater aussitôt la chose suivante : l'un de ces deux types, l'euristique du sens, cachait un *mode logique* tandis que l'autre était l'application d'un *modèle* – ou plus précisément encore, le principe de raison, ou principe de fondement, c'est la causalité elle-même, abstraite de ses causes particulières, c'est la causalité en-soi par-delà le pour-soi des causes qui constitue le modèle de la réversion de la pensée et de l'être. De sorte que s'introduit une dissymétrie : l'enquête se prolonge-t-elle et s'approfondit-elle en généalogie lorsqu'elle s'engage du côté du principe de raison (quelle est la cause des causes, le fondement du processus, la raison de l'ordre des raisons), ou quand elle disjoint l'euristique du sens pour le faire cohérer selon une logique propre mais dont on doit déterminer la teneur

esthétique ? Le sens de la généalogie, c'est de donner du sens aux fonctions, aux indices et aux fonctionnements, en les rapportant à une logique disjointe du principe de raison, ou qui dessine plutôt un autre *régime* de principialité, un principe des raisons qui serait non plus métaphysique mais diaphysique, et qui se donnerait comme logique non-linéaire des puissances. Mais plus encore, cette "donation du sens" est-elle même suspecte ou peut être empreinte de présupposés si l'on ne va pas jusqu'au bout de l'opération : de quel droit prêter tel ou tel sens à ces fonctionnements de fait relevés par l'enquête ? De quel droit cette interprétation des fonctionnements ? Aller jusqu'au bout, c'est aussi dégager le sens de l'indicialité et de la fonctionnalité elle-même : comment rendre raison de l'interprétation elle-même, non pas de *cette* interprétation ou de *mon* interprétation des fonctionnements relevés par l'enquêteur, mais comment rendre raison de la facticité même de l'interprétation ? Comment interpréter l'interprétation même ? La généalogie devra faire en sorte que l'enquête porte sur elle-même et sur ses modes opératoires. Et c'est pour cette raison qu'elle se distingue profondément de la critique, même si elle en est comme le double, ou l'ombre, à la manière du sophiste et du philosophe : la critique cherche les structures a priori de la raison invaginée sur elle-même, qui juge de ses droits et de ses prétentions en produisant un grand pli transcendantal où elle se met en contact avec elle-même. La critique de la raison par la raison, c'est une critique fondamentalement conçue comme réflexibilité *a priori*, d'un a priori plus profond que celui de ses structures : quand Nietzsche écrit qu'il est étrange de voir Kant faire de la raison, qui a si souvent montré ses limites, l'instrument de sa propre analyse, il pointait en même temps ceci qu'il fallait déjà avoir constitué la raison en milieu logique et transparent, diaphane à ses fonctionnements mêmes, qu'il fallait l'avoir conçue dès le départ comme une sorte de surconscience sans inconscient fonctionnant d'abord comme un milieu lumineux. Il fallait, en d'autres termes, avoir déjà une image a priori de la raison, régissant tous les a priori que la raison trouvera en elle au terme de son auto-critique transcendantale. Telles sont les trois différences qu'on peut voir entre l'auto-critique transcendantale, et la généalogie qui porte l'enquête à son comble en la faisant porter sur elle-même :

a) dans le premier cas, il faut déjà présupposer une image de la raison faisant de celle-ci une puissance de réflexibilité transparente et lumineuse à la fois, *sur le modèle de la conscience* qui se prend pour objet. Il faut donc avoir, a priori, un concept de raison en-soi qui semble déjà modélisé, sourdement, par le modèle de la conscience ;

b) mais il faut en même temps avoir déjà un modèle de la nature de la raison pour-soi, il faut en faire une *structure*, fût-elle dynamique et articulée. Le premier présupposé portait sur la nature de la raison, le second porte sa structuration ;

c) le dernier présupposé porte sur le mode d'engendrement de la critique : il est statique, et pas processuel. C'est qu'en effet, Kant part du constat de la finitude et des erreurs de la raison, sur sa tendance à la *Schwärmerei* métaphysique : il s'agit donc d'en décrire la structure et d'en découvrir la nature mais en se plaçant précisément en amont de ses fonctionnements de fait. Plutôt que Kant ne part du fonctionnement de la raison pour demander ce qu'il en est en droit, il fait valoir un autre droit de la raison mais qu'on ne pourra déterminer qu'au terme de la critique.

A ces trois présupposés, la généalogie répond de la manière suivante : si l'on fait porter l'enquête sur elle-même, on engendre dynamiquement la régression logique, on part du fonctionnement de fait de l'enquête, et l'on cherche à déterminer ce qui en détermine les modes opératoires. De la sorte, on ne présuppose rien quant à la structure de la raison, ni quant à sa nature : si l'on part du fonctionnement même, sa structure sera déduite des fonctions, et si l'on questionne la nature de ses opérations,

on verra d'abord de quelle naturalisation elle est le reste. C'est ce qui se passe lorsqu'on demande : qu'en est-il de l'indicialité et de la fonctionnalité elle-même ? Comment interpréter le fait que j'interprète, pour donner sens à mes relevés d'indices et mes extractions de fonction ? *La généalogie doit constituer la genèse même de l'enquête, exhiber la logique qui la permet et y préside.* C'est donc bien en tant qu'elle déploie un ordre de compréhension génétique que la généalogie se distingue profondément de l'histoire : la nouveauté du terme de généalogie que Nietzsche utilise dans *Zur Genealogie der Moral* et qui prend le relais, comme l'indique P. Wotling, du terme de *Naturgeschichte* que l'on trouvait par exemple dans *Par-delà bien et mal*, ce n'est pas d'abord de traiter la morale en fonction d'une histoire dont elle serait le produit, mais bien de rapporter cette morale même à une génésiologie esthétique, à une genèse non-téléologique directement rapportée au jeu des volontés de puissance. On connaît à cet égard les analyses de Foucault dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, distinguant *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*. L'*Entstehung* du phénomène moral analysée par Nietzsche, fait ainsi non seulement pièce aux analyses linéaires comme celle de P. Rée, mais également aux schèmes métahistoriques procédant par régression jusqu'à l'originaire, faisant alors, deux fois, dépendre la pensée d'un fondement. *Entstehung*, traduit par émergence – et sans doute préféré à *die Genese* et à ses connotations religieuses –, telle est bien la figure de la genèse entendu en un sens athéologique que Nietzsche s'efforce donc ici d'atteindre à travers la généalogie. Dans son *Introduction* à *La généalogie de la morale*[162], P. Wotling rappelle ainsi que la tentative nietzschéenne résonne avec celle des "psychologues anglais" comme John Stuart Mill ou Darwin, qui rapportent l'histoire de la morale à des instincts[163]. Autrement dit, le modèle de l'enquête empiriste (que Nietzsche loue et critique à la fois dès le premier paragraphe du premier traité de *La Généalogie de la*

---

[162] G.F., 2000, p. 24 sq.

[163] "Cette inflexion du problème implique certes une première forme de remise en cause du statut et de la dignité de la morale, qui perd ainsi son autonomie, sa condition de réalité *sui generis*, pour devenir le produit d'instances non morales. Pour Nietzsche, ce premier pas en direction d'une élucidation généalogique de la morale se solde toutefois par un échec et ne parvient qu'à une ébauche inaboutie, une amorce d'histoire de l'émergence de la morale. L'insuffisance de cette position tient à ce qu'elle ne réussit pas à se donner la radicalité d'une véritable interrogation, puisqu'en dépit de cette dépréciation de l'origine, le résultat demeure valorisé par principe. [...] La mise en évidence d'une origine de la morale ne revient pas encore à une véritable critique de la morale, de sorte que les théories britanniques présentant une genèse psychologique de la conscience morale, en dépit de l'avancée qu'elles constituent par rapport aux positions essentialistes de la métaphysique, demeurent incapables de tirer parti de leur innovation : elles aussi continuent de considérer la morale comme un donné, non comme un problème." Voir également p. 28 sqq. ibid., sur la définition de la généalogie par Nietzsche dans le § 6 de *La généalogie de la morale* : "Faire une généalogie, c'est avant tout mettre en œuvre un questionnement régressif, c'est remonter vers l'origine, ou plutôt vers les origines en tant qu'elles sont sources productrices d'une interprétation, mode d'investissement qui se veut donc plus profond que la recherche de la cause, du principe ou du fondement : le déplacement de l'interrogation n'est pas un simple redoublement de l'interrogation : il ne s'agit pas de chercher la cause de la cause, ou le fondement du fondement, mais bien d'abandonner l'idée-même d'une enquête sur la cause ou sur la raison. [...] la promotion de la démarche généalogique implique d'abandonner sans retour la problématique traditionnelle des facultés de l'esprit, qui a dominé l'histoire de la réflexion philosophique, que ce soit en un sens métaphysique, empiriste, ou même critique avec Kant. [...] la généalogie *n'est pas* une version renouvelée de la recherche de l'origine, pas même des origines. Cette recherche des origines productrices d'une interprétation n'est pas à elle-même son propre but ; elle n'est en effet requise que de manière à rendre possible dans un second temps le travail d'appréciation de la valeur de l'interprétation interrogée. La généalogie est inséparable d'une axiologie"

morale) permet certes de dépasser le fixisme essentialiste de la métaphysique en historicisant l'émergence de la morale (*Entstehung*) mais ne permet pas, comme le dit Wotling, de questionner la *valeur* de la morale (la valeur des valeur d'une part, et la valeur de l'axiologie d'autre part), c'est-à-dire le sens proprement esthétique sous les états de chose et les faits historiques, le fonctionnement sous les fonctions. Il semble donc bien que la nécessité de la généalogie ne soit pas uniquement de questionner la valeur des valeurs historicisées, mais qu'il s'agit de remplacer la linéarité de ce schème historique par un perspectivisme esthétique, et de rapporter les éléments découverts à une euristique du sens qui participe elle-même d'une esthétique : l'histoire devient géographie, ou si l'on veut, une *graphogée*, une écriture, un traçage de la terre esthétique. C'est que les émergences ne sont plus tributaires d'une linéarité de raison organisée en histoire, mais d'une continuité fragmentée et même fragmentaire par essence, qui répond à une logique non-linéaire, celle de la volonté de puissance comme terre plane, d'autant plus plane qu'elle est à la fois en relief et en mouvement. Ainsi, si la généalogie elle semble proche de la critique, c'est parce qu'on y trouve dans les deux cas le même mouvement d'auto-saisie ; seulement, cette auto-saisie est réflexive dans la critique transcendantale, elle est esthétique dans le cas de la généalogie : je ne saisirai pas le sens de ce que je mets à jour sans en même temps donner le sens de cette donation même d'une part, et de cette mise à jour d'autre part. C'est à cette double exigence que répond le concept de volonté de puissance, qui met en abyme l'interprétation dans l'interprétation, de manière circulaire : expliquant la manière dont s'opèrent les donations de sens (les interprétations), je rends raison de ma propre interprétation de l'interprétation, mais il faut pour cela dégager un critère : celui de la littéralité[164]. De sorte que la généalogie est une enquête approfondie à elle-même. Elle se prolonge, se dédouble, en symptomatologie : la question n'est plus celle du principe de raison (pourquoi), mais elle se pluralise et devient une série d'interrogations, *comment, qui, où, pour-quoi* (*wofür* et plus *wozu*). La symptomatologie double l'enquête en y ajoutant deux éléments : une critériologie, et une évaluation. C'est qu'en effet l'enquête semble par définition non seulement incapable d'en passer de la question de fait à la question de droit, mais de la même manière ne peut poser la valeur de ce fait puisqu'elle ne dispose pas de critère a priori pour l'évaluer. De sorte que la symptomatologie, sur ces deux points, complète l'enquête ou la dissout dans ce qui lui manquait : une esthétique. Mais le troisième point remarquable, c'est que la symptomatologie permet de temporaliser l'enquête : c'est l'évaluation des faits investigués selon un critère esthétique, qui nécessite de saisir ces faits dans des séries, et pas l'inverse. C'est la nécessité d'évaluer ce que les indices nous découvrent, qui introduit du temps dans l'enquête. C'est comme si les configurations découvertes par cette dernière s'animaient : porter l'enquête à son comble en effet, c'est retracer non seulement des paysages synchroniques qui forment la géographie mentale dont parle Hume, mais c'est aussi tracer des lignes diachroniques au point qu'on ne distingue plus, à terme, la synchronie de la diachronie – il n'y a plus que la chronicité elle-même. Le problème est précisément de savoir comment les indices que met en lumière l'enquête nous sont parvenus cachés, quels schèmes ont capturé les processus, comment les faits découverts par l'enquête ont été constitués en valeur, ou indûment transformés en droit. L'enquête, c'est en effet le nom primitif de l'Histoire, mais on ne peut animer cette histoire qu'à éprouver, sous les

[164] Nous y reviendrons dans la partie sur *Littéralité et vérité*.

mobiles, les motifs, les modes opératoires, la logique dont ils sont déjà l'instanciation, l'esthétique dont ils sont tributaires. La symptomatologie double l'enquête en lui posant successivement trois questions : a) comment les fonctions se temporalisent-elles ? b) Quelle est la valeur des indices ? c) De quelle logique esthétique les fonctionnements sont-ils tributaires ?

a) Tout d'abord, les fonctions extraites doivent être rapportées à leur propre temporalisation : comment les fonctions sont-elles intégrées dans des usages, déformées, gorgées de sens, et subsumées à des téléologies ? Tels seraient les trois traits propres à l'histoire des fonctions que dresse la généalogie : comment les fonctions deviennent valeurs d'usage, significations, et moyens. La temporalisation des fonctions extraites sur le plan étale d'une synchronie de fait consiste à repérer sous les fonctions un *jeu* d'appropriation et d'incorporation qui intègre les fonctions dans des fonctionnalités de fait. C'est par exemple éminemment le cas de la fonction de connaissance que Hume cherche à extraire de son observation avec toutes ses composantes, quand Nietzsche la rapporte déjà à une historicité des valeurs de la connaissance, qui pose par suite le problème de sa moralisation.

b) Par suite, le relevé des indices se fait donc relevé de symptômes : pourquoi les indices ont-ils été masqués ou travestis, comment les fonctions de fait ont-elles été subsumées à des fonctionnalités prétendant être et s'exercer en droit ? De quoi ces indices mêmes sont-ils les symptômes ? Derrière chaque indice et derrière l'indicialité même, il s'agit de poser à chaque fois la question de la valeur que l'enquête laissait dans l'ombre : que vaut l'indice, de quelle valeur est-il l'émanation, qui a créé cette dernière, comment, à quelles fins ? L'indice est comme clivé, ou devient en même temps indice de lui-même, indice de son histoire : d'un côté, il met en lumière une fonction pure, mais de l'autre, on ne saisit cette fonction que depuis son historicisation et sa valorisation, de sorte que l'indice indique en lui-même un fait, mais indique par-devers lui-même et en tant que lui-même le jeu agonique d'appropriations et de déformations dont il a fait l'objet. Temporaliser les fonctions, c'est aussi bien doubler l'indicialité d'une symptomatologie, c'est remétaboliser les indices et fonctions que l'enquête dégageait abstraitement, sans pouvoir les rapporter à un processus corporel.

c) Cela implique enfin que les tableaux de fonctionnements dressés par l'enquête doivent être rapportés eux-mêmes à la logique sensible ou l'esthésiologie qui les rend possible. La généalogie, en saisissant le temps des fonctions et la valeur des indices eux-mêmes, rapporte les fonctionnements de fait à une logique de droit capable d'en rendre raison. Pourquoi la fonction de connaissance est-elle devenue morale et de quelle nécessité esthétique cette morale est-elle déjà le symptôme ? Ainsi chez Nietzsche, si l'on demande de quoi les fonctions deviennent elles-mêmes les fonctions (de quelles interprétations, de quels usages, de quelles fins), de quoi les indices sont eux-mêmes l'indice (quels symptômes ils mettent en lumière), on demande par là même à quelle logique sensible, à quelle esthésiologie, les fonctionnements de fait s'originent continument. On peut le dire d'une autre manière : voir les fonctionnalités dans lesquelles les fonctions sont prises, c'est se situer au niveau des valorisations et dévalorisations : comment les fonctions de fait sont-elles prises dans des économies (sociales, esthétiques, morales) qui consistent à exacerber une fonction, celle de la connaissance par exemple, et à en étouffer d'autres, comme la fonction d'ignorance ou d'oubli. Le deuxième niveau, c'est celui des évaluations : les indices doivent eux-mêmes être estimés en tant qu'indices mais parce qu'ils font déjà l'objet d'évaluations pratiques. C'est le moment où l'on demande : qu'en est-il de l'ignorance ou de la connaissance du point de vue de la vie ? Ne faut-il pas *évaluer la valorisation* de la

connaissance et la dévalorisation de l'oubli en prenant pour critère la vie elle-même, qui à son tour n'est pas critère statique, mais processuel, au sens où la vie désigne d'abord une tension vers la tension se sous-tendant d'elle-même, un *mode* de la volonté de puissance ? La logique des valorisations dessine une économie pratique des *investissements* axiologiques, une axiopraxie qui traverse tous les domaines de la vie. Valoriser, ou dévaloriser, c'est investir ou désinvestir une valeur, l'intensifier, la "démonétiser" en y portant au sens strict son crédit et sa créance. C'est l'économie du fiduciaire, l'économie de la créance et de la *fides* qui renvoie en fait à l'incorporation et à la récorporation statique des valeurs. Mais ces investissements impliquent une logique plus profonde – pourquoi investir telle valeur, désinvestir telle autre ? C'est le jeu des volontés de puissance qui répond à ce problème : l'*agôn* des volontés de puissance implique des *stratégies axiopraxiques* ou plutôt une *stratégisation intrinsèque du champ des valeurs en général.* Les volontés de puissance, à un premier niveau, le plus faible, s'affrontent et se confrontent en investissant des valeurs, en se servant des valeurs constituées comme des armes et des boucliers pour s'imposer[165]. De sorte que tout ce qui est perçu comme valeur intemporelle, comme stase axiologique, doit être rapporté à une économie temporelle des valorisations comme investissement du constitué : une valeur stable cache la métastabilité des investissements de valorisation. C'est une économie agônique des *axia*, qu'on appellera une axiogônie (à distinguer avec ce qu'on nommera axiogonie, ou le "gonie" s'entend comme dans cosmogonie). C'est la forme la plus faible de la volonté de puissance : investir le constitué, non pas affirmer ou infirmer, mais confirmer ce qui est, produire *esthétiquement* des homothéties entre la *thesis* axiologique et la *thesis* de qui s'en fait le défenseur, le créditeur et créancier – le *fidèle fiduciaire.* Mais il faut alors questionner deux choses, d'une part la valeur de ces valeurs en tant qu'elles impliquent des volontés de puissance singulière dotées d'une certaine complexion (réactive, instrumentale, affirmative) *quant* aux valeurs, et d'autre part la *valeur* de ces valorisations et dévalorisation, de cette économie agônique des valeurs. C'est le niveau de l'évaluation qui va enquêter d'une part sur la valeur des valeurs, et d'autre part sur la valeur des valorisations. Les deux niveaux ne doivent pas être confondus. La valeur

---

[165] C'est ce que Lordon redécouvre dans *La condition anarchique*, mais il ne rend pas compte des autres niveaux qu'on va voir. Il y a en fait deux problèmes : l'axiomachie dont parle Lordon ne peut être comprise qu'à condition d'être référée non pas à un plan sociologique, mais au plan esthétique des conatus. Ce n'est pas de l'humain qui se confronte à de l'humain, mais *du* conatus qui se confronte à *du* conatus selon des stratégies (cf. L. Bove, *La stratégie du conatus*, Vrin, 1995, p. 16) De sorte qu'il ne suffit même pas de se référer aux passion tant qu'elles sont pensée anthropologiquement d'une part, et par réciprocité homologique avec la structure d'autre part. Il y a une *logique esthétique* aux investissements qui renvoient non plus aux passions individuelles et humaines formées et *structurées* mais aux affections fragmentaires entre conatus pré-individuels. Le deuxième problème, c'est que les valeurs ne se valent pas d'une part, *mais que les valorisations et dévalorisations non plus* : certaines valorisations sont effectuées dans un esprit de vengeance et de ressentiment, elles valorisent en dévalorisant l'affirmation et la vie. Or, avec Lordon, c'est le *nombre* ou le "plus gros contingent passionnel" qui emporte l'axiomachie. Il n'y a plus de valeur des valorisations, plus de qualification des valorisations *par rapport à la vie qu'elles étouffent ou affirment* – il n'y a plus que le nombre, la masse, la quantité. Il n'y a donc pas d'anarchie axiologique fondamentale, sans que cette anarchie ne soit profondément hiérarchique : c'est parce qu'il *faut* rapporter cette axiomachie à une esthétique préalable et à un "objet" ou plutôt un *enjeu* de la valeur (puissance, vie), que les valeurs se différencient dans leur teneur même ainsi que les valorisations. C'est pourquoi la thèse de Lordon à cet égard, en plus de réhumaniser le problème de la valeur, fait complètement fi des développements de Nietzsche fondamentaux quant à ce problème.

doit être rapportée au critère de la vie pour déterminer si elle est propre à l'exalter et l'aviver, mais la valorisation ou la dévalorisation elle-même doit être évaluée indépendamment de la valeur investie : tout dépend en effet du *mode* sur lequel on investit une valeur. C'est en quelque sorte ce que diagnostique Nietzsche à travers le rapport entre christianisme et paulinisme : Saint-Paul investit les valeurs inventées par le Christ et incorporés au judaïsme de manière à produire une ek-stase incarnative de celui-ci, mais Saint-Paul les investissant les valorise déjà sur un mode réactif qui trahit l'esprit premier de l'évangélisme[166]. C'est la modalité qui apparaît comme déterminante, le mode sur lequel la volonté de puissance investit les valeurs : sur le mode antimodal du réactif, sur le mode démodalisant du négatif, sur le mode modalisateur de l'affirmation, qui à travers le mode porte sur la modalité même et permet ainsi la transvaluation. Tout valeur en tant que valeur implique déjà une évaluation quant à la vie, incorporée à la valeur transitive ainsi posée. Si la valeur de la valeur implique une évaluation pour le diagnosticien qu'est le philosophe-médecin, c'est déjà la valeur déposée elle-même qui implique une évaluation implicite de la vie comme valeur (ainsi la valeur de pitié implique déjà une évaluation dévalorisante de la vie, qui ressortit par suite à une idiosyn-crasie du vivant). Toute valeur en tant que valeur implique une évaluation valorisante et dévalorisante de la vie, qui va ensuite se modaliser différemment. De sorte que le philosophe produisant l'évaluation va devoir exhumer l'évaluation de la vie qui est déjà contenue, impliquée dans la valeur stabilisée, et par suite retrouver l'idiosyn-crasie esthétique gisant au cœur de la *stasis* qu'est la valeur. Mais c'est la même chose pour la valorisation et la dévalorisation : chaque investissement d'une valeur ressortissant à un mode particulier de valorisation (réactif ou actif) implique d'une part une évaluation de la valeur de cette valeur, et d'autre part une évaluation de la vie en tant que telle. La différence modale provient de cette double évaluation : on investit une valeur qui porte en elle une évaluation implicite de la vie, mais l'investissement qu'on en fait, la valorisation, porte en elle

---

[166] Cf. Barbara Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, PUF, 2005, p. 343 sqq. : Saint-Paul investit le Soi et le Corps (*Leib*) – et non la chair comme traduit B. Stiegler – sur deux modes apparemment antagoniques, exaltation et destruction. C'est qu'il s'agit d'une part de dissoudre le Soi et le Corps dans la vie christique – qui est justement la pure Chair, d'où l'incompréhension produite par la lecture de B. Stiegler. C'est l'abnégation et le désintéressement, le transcendement chrétien dans l'*Agape* universelle. Mais dans le même temps, cette abnégation et de désintéressement sont la culmination de l'égoïsme *personnologique* distinct de l'égoïsme loué par Nietzsche : c'est au contraire par le plus profond des intéressements, par *investissement* de soi par soi que se produit ce transcendement du corps et du soi dans la chair pure, c'est *pour s'affirmer comme soi personnel qu'on dissout impersonnellement son soi dans la communauté.* C'est l'intérêt de soi à soi comme *Eros* et même comme *auto-érotisation du corps chrétien* qui fonde donc la dissolution du Soi et du Corps dans l'élément de la chair comme communion. On voit alors qu'il s'agit bien d'un problème de mode, que seul compte le mode d'investissement des valeurs, et le mode des valorisations qui sont les investissements mêmes : Saint-Paul investit la valeur du soi et la valeur du corps sur deux modes apparemment antagoniques qui cachent en fait leur composition elle-même modale. Les modes ne se composent pas par nature ou par degré, mais eux-mêmes modalement : c'est sur le mode érotique, personnologique et égoïste, mais c'est en même temps sur le mode communiant, impersonnel de l'*agape* que Saint-Paul, pour Nietzsche, affirme la nécessité de dissoudre le soi et le corps dans la Chair. La différence des modes est modale, et elle implique ensuite des différences de régime et de niveau, non des différence de nature ou de degré. Tout le problème est de saisir ici un même processus selon le pluralisme de ses modes, qui devient pluralité du sens. C'est le symptôme : une contraction modale, une syncrase ou synchrèse de modes. De sorte qu'il faut toujours non seulement pluraliser les sens, mais les niveaux et régimes de lecture : chercher ce qu'il en est d'un phénomène du point de vue d'un mode, puis d'un autre, et composer modalement ces modalités.

une évaluation différente de la valeur de cette valeur, et une évaluation différente de la vie. Soit les trois aspects sont superposés, de sorte que l'évalué qui gît au cœur de la valeur donnée est le même dans l'évaluation de sa valeur et dans l'évaluation de la vie opérée par le corps qui valorise cette valeur. Soit les trois aspects divergent selon des configurations différentes, et produisent précisément le jeu des valeurs, leur variation de sens et de teneur[167].

Le premier moment, celui des valorisations, dessine une économie axiologique, une axiogônie. Le second moment, celui des évaluations, dessine une axionomie comme enquête sur la loi des valeurs, et sur la valeur de la valeur en tant que telle. Le dernier moment, c'est celui des valuations ou des engendrementss de valeur : derrière la sériation de fait des fonctionnements se cache une logique qui a la forme d'un jeu esthétique, d'un "jouer" sensible du sensible dont la valeur s'engendre en étant directement rapportée à un processus métabolique. C'est l'axiogonie, comme on dirait cosmogonie. La question qu'elle implique est celle de la création de la valeur : comment sont-elles produites, quelle est la logique esthétique qui préside à la genèse d'une valeur ? Faisons ici valoir à nouveau une différence modale entre la généalogie et la génésiologie : la généalogie va demander qui a inventé telle valeur, quand, dans quelles conditions et selon quel horizon, en fonction de quelle complexion corporelle, de quelle santé ou maladie. La génésiologie s'intéresse plutôt au processus de valuation en tant que tel du point de vue du corps : quels sont les mécanismes qui président à une valuation ? Il s'agit bien alors de comprendre, de *trans-scrire* logiquement la genèse de la valeur en tant que telle. On le verra plus avant à propos de l'enfant nietzschéen[168] : *de la* valeur est engendrée, mais elle est déjà le produit d'un processus plus profond que la valuation. Une valeur est toujours un enjeu, et même un en-jeu refroidi[169]. En quel sens ? La mise en jeu du corps implique sa métabolisation,

---

[167] Pensons à un exemple canonique, celui du nationalisme qui fut d'abord valeur de gauche depuis la Révolution française jusqu'à la fin du XIXe au moins, avant de se voir valoriser en un tout autre sens : le nationalisme révolutionnaire comme défense de la démocratie révolutionnaire contre la monarchie extérieure et notamment réactivé par Gambetta en 1870, devient nationalisme conservateur et essentialiste – on peut penser à Barrès comme à une figure de ce renversement.

[168] Nous renvoyons à la partie sur la métamorphose et sa logique, à partir des trois métamorphoses de Nietzsche.

[169] Nous distinguons, sans pouvoir ici en rendre compte, trois *modes* de jeu que nous définissons succinctement comme suit (en nous appuyant notamment sur les différenciations de Winnicott) : le jeu ludique ou *game*, comme jeu réglé (c'est l'île ou le spatium du jeu chez Huizinga). Le jeu joculaire (de *joculare*, plaisanter, badiner, à l'origine du terme jouer) ou *play* qui est le jeu plus proche de l'improvisation sensible (au sens du jeu musical ou théâtral) qui investit directement sa loi et qui n'a pas de règle en tant que telle. C'est un jeu qui ne se passe plus tant dans un spatium ou une île contractée au milieu du monde social comme le dit Huizinga, mais qui se joue plutôt sur une scène mobile aux bords flous, et qui est susceptible de s'engendrer dans les situations dès que de l'indétermination s'y introduit (le jeu social de la séduction, le jeu intellectuel du dialogue, etc.). Enfin, l'en-jeu ou le *playing* (qu'on peut appeler aussi en suivant strictement l'anglais le jeu joculant) qui correspondrait au jeu tragique, jeu en-jouant et en-joué, qui ne concerne déjà plus la sphère des hommes ou même des animaux, mais la sphère du sensible : c'est le jeu qui est le même que l'ordre ou le cosmos, c'est le processus hétérologique en quoi consiste l'expérience en tant que telle. C'est ce jeu que doit retrouver toute entreprise esthétique, et pas seulement l'art, même si ce sont les artistes, mais aussi les philosophes et certainement les scientifiques, qui entretiennent une affinité particulière avec ce jeu. Non pas le jeu du monde comme chez Fink, mais jeu de la terre comme système dépareillé et dépareillant, *gê poïkila*. C'est à ce dernier niveau que nous nous situons pour comprendre l'engendrement de la valeur comme en-jeu refroidi, calcifié, induré pour devenir un *point sensible*. Sur cette modologie du jeu ici esquissée, nous renvoyons à la revue *Jef Klak*, numéro *Selle de cheval*, 2016, *Scoumoune et Baraka*.

mais sa métabolisation dans le monde, ou plus exactement à travers son mélange avec les autres corps et le continuum de corporéité en général. Un en-jeu, c'est un horizon métabolique permettant une intensification de la vie, sur un mode ou sur un autre (toute la question étant de savoir si c'est sur un mode affirmatif ou réactif) : en-jeu de la création pour l'artiste, en-jeu du pouvoir pour le corps malade qui n'affirme sa puissance qu'en parasitant celle des autres, en-jeu amoureux, etc. Un enjeu, c'est dans le jeu métabolique de la corporéité un seuil d'intensification, un horizon (et pas une fin) et un processus à la fois par lequel la tension (le *tonos* stoïcien) s'intensifie en tendant vers elle-même. En définitive, l'en-jeu, pour le corps défini comme tonologique, c'est toujours le *tonos* lui-même. L'en-jeu du corps et de sa métabolisation c'est sa propre tension, sa tonalité, sa teneur dans le monde : intensifier sa tension, étendre sa tonalité, maintenir ou sous-tendre sa teneur. Mais l'en-jeu tonologique se présente toujours sur un mode ou sur un autre, plus exactement à travers un mode ou un autre : seul le sage parvient à faire du *tonos* même un en-jeu direct non plus présenté comme mode particulier, mais comme le jeu de la modalité. La modalité fait le jeu métabolique des corps, mais le mode c'est l'en-jeu, ce qui est dans le jeu, ce à travers quoi on va saisir le jeu. Comment vont être créées les valeurs sur cette base ? En *contractant* l'en-jeu, en le stabilisant, en lui donnant forme : la valeur est un enjeu calcifié, fossilisé un horizon métabolique constitué. Le corps de l'insensé va par exemple éprouver de véritables intensifications de sa tension, mais extrinsèques à son propre *tonos* : dans l'opinion, la passion, la réaction, son *tonos* va effectivement être tendu et même hystérisé, au sens où la tension ne venant pas de lui et de son "tendre" propre, alors il ne sera ni approprié, ni ajusté, ni accordé à cette intensification. Mais croyant trouver, éprouvant effectivement que sa tension est extrinsèquement hystérisée par ce qui ne dépend pas de lui, l'insensé va en faire *métaboliquement* des enjeux, et par suite des valeurs : passion, réactivité, opinion, bons jugements des autres vont devenir les valeurs de l'insensé comme enjeu refroidi. A l'inverse, le sage sait que la seule valeur qui vaille, le bien ou la vertu, n'est pas une transitivité de nature ou de degré, mais l'usage modal que je fais de mon *tonos* et rien d'autre : le principe du bien n'est pas lui-même éthique et ontologique, mais esthétique et tonologique. De sorte que le sage n'a qu'un enjeu – le jeu lui-même, et qu'une valeur – la valuation elle-même comme différenciation de l'événement ontologiquement indifférent par l'usage tonologique que j'en aurai et ferai. La véritable distinction de l'insensé et du sage, c'est que le premier croit à des valeurs transitives (telle passion, telle opinion, telle réaction épidermique qui hystérise sa tension extrinsèquement) tandis que le sage ne croit qu'à la valuation transversale et modale des indifférents ontologiques que sont les corps (qu'ils soient indifférents ontologiquement veut dire qu'ils sont en même temps différenciés esthétiquement ou tonologiquement). Si l'on veut en effet comprendre la genèse de la valeur esthétiquement, si l'on veut remétaboliser la compréhension de la valeur, il faut d'abord y voir une émanation, ou plutôt une immanation du jeu des corps : la valeur est la manière dont un corps s'affecte et fait impression sur lui-même dans une métabolisation. Ce que le corps doit incorporer pour s'intensifier, se tendre et s'é-tendre (*diateinein*) comme dans le stoïcisme, va en quelque sorte être constitué en nourriture en soi, en valeur à part entière. Ainsi, le corps qui s'intensifie en ayant pour enjeu la création artistique, va à son corps défendant valuer cet enjeu même qui va devenir la création comme valeur (création pour la création, parnassianisme du créer-pour-créer) ; de même, le corps malade qui ne trouve à s'intensifier, à soutenir sa puissance que dans le parasitage de la puissance des autres corps, va faire de son enjeu qu'est le pouvoir une valeur en soi

: l'hysteresis va devenir esthesis. L'horizon métabolique va devenir la valeur comme finalité, le processus métabolique va devenir *adéquation* à la valeur. Ainsi, chez Nietzsche, les valorisations et les évaluations ne sont elles-mêmes possibles que parce qu'une volonté de puissance a créé une valeur qui lui était nécessaire pour s'affirmer elle-même (même si cette valeur est réactive, elle part toujours de cette affirmation). Repérer une histoire des valorisations derrières l'économie des fonctions, une politique des évaluations derrière les relevés d'indice, une esthésiologie des valuations derrière le diagramme des fonctionnements : la généalogie double l'enquête, qui porte sur le fait et série les problèmes, de la problématique des valeurs. Si elle historicise les fonctions, symptomatologise les indices, et *esthésie* les fonctionnements, c'est pour dégager respectivement des usages, un critère, une logique. C'est peut-être là qu'on voit le mieux la différence de nature entre l'Histoire et la généalogie : ce qui arrache la généalogie à l'histoire qui est natalement une *enquête*, c'est de coupler la nosographie à l'indicialité. C'est de rapporter les indices et l'indicialité elle-même à une logique du sensible. Telle est peut-être la limite inaugurale que l'Histoire s'est fixée à elle-même en se considérant à juste titre comme l'enquête de toutes les enquêtes, plutôt que comme récit, écriture, c'est-à-dire comme *narrativisation* du temps toujours habitée par un schème linéaire. En se faisant enquête, l'Histoire semblait dès le départ se refuser à être seulement diégétique, elle ambitionnait de relever dans l'historique les indices *d'autre chose* que l'historique (et chez les Grecs, cette "autre chose", c'est la cosmologie). Mais c'est par constitution que l'Histoire est incapable de se dépasser *par elle-même* vers la logique dont elle relève pourtant les indices, c'est dès le départ qu'elle ne peut au mieux qu'*exprimer* le cosmologique dans l'historique sans pour autant accéder au cosmos hors de ces figures adventices qu'elle saisit (même si l'on cherche derrière la guerre du Péloponnèse une logique, on ne peut tomber que sur une logique politique ou une anthropologie : appétit de pouvoir, agôn des cités, expansion territoriale dictée par des problème économiques infrastructurels etc.) De sorte que c'est bien une différence de nature qui gît entre la généalogie et l'Histoire : c'est la généalogie seule qui pousse à bout la procédure d'enquête, là où l'Histoire ne peut en accomplir quelque chose qu'à se métamorphose en autre chose (archéologie, dialectique, herméneutique...) C'est peut-être chez Paul Veyne qu'on voit le mieux à l'œuvre ce trouble de l'Histoire à se considérer elle-même comme une enquête, et pas comme une écriture : le paradoxe, c'est peut-être que plus l'Histoire s'est-elle même historicisée, plus elle a enquêté sur elle-même en se faisant historiographie, et plus elle s'est conçue comme récit ou, plus encore, comme ce que Meschonnic nomme le *récitatif* (on pourrait dire, autrement qu'il ne le fait, que le récitatif est ce milieu esthétique dans lequel toute continuité noétique ou sensible est *constituée* selon le schème linéaire de la récitation, c'est-à-dire dans un rapport d'emblée représental au *temps*). Dans *Comment on écrit l'Histoire*[170], P. Veyne insiste surtout sur la nature

[170] Seuil, 1978, p. 385 sqq. Voir p. 43 sur l'usage régulateur de l'idée d'Histoire ; p. 52 sur le lien nécessaire du fait et de l'intrigue ; p. 57 sur la constitution d'intrigues à partir du champ événementiel ; p. 64 sur les histoires partielles ; p. 85 sur l'histoire comme "connaissance par traces" ; p. 128 sur la distinction histoire-causalité ; p. 131 sur les récits ; p. 163 sur l'histoire comme science descriptive et non théorique (la théorie est "résumé d'intrigues préfabriquées") ; p. 167 sur types et concepts comme "résumés d'intrigues" ; p. 169 sur l'histoire comparée comme heuristique ; p. 175 sur la "dramatique conceptuelle" en histoire ; p . 195 sur la rétrodiction (l'Histoire n'existe pas, il n'y a que des matières à intrigues) ; p. 209 sur fait et rétrodiction ; p. 211 sur histoire et narration ; p. p. 301 sur l'élargissement de l'enquête historique opposée à son progrès ; p. 307 sur l'Histoire comme répétition.

scripturaire et scénographique de l'Histoire, sur sa puissance de *reconstitution*, de telle sorte que les indices sont rabattus sur les archives, et que l'enquête est rabattue sur le récit : écrire l'Histoire, c'est d'abord reconstituer le constitué, mais plus encore reconstituer les constitutions en dégageant des contextes, des mobiles, des motifs, et pas seulement des causalités. C'est décrire des intrigues. Et en même temps, P. Veyne a remarquablement et fort brillamment perçu et décrit la conception mais surtout la pratique de l'Histoire développée par Foucault, qui aura justement réactivé son euristique enquêtrice[171] : extraire des fonctions des phénomènes, relever des indices, dresser des tableaux de fonctionnement, c'est chez Foucault extraire des régularités dans l'ordre du savoir (le mode de visibilité, et le régime de lisibilité), c'est traiter le texte du savoir non plus comme une archive mais comme l'indice d'une épistémè constituée, et c'est enfin dresser le tableau des déplacements, des nervures, des seuils et des coupures multiples qui assurent la transition d'une épistémè à une autre. En regard, l'historiologie "classique" n'extrait pas des fonctions mais abstrait des causes, constitue les indices en archives signifiantes, et série linéairement (narrativement) les causalités historiques dont les archives seraient l'attestation. On voit le trouble décrit plus haut : c'est que l'Histoire, peut-être, n'est capable de se constituer et de se reconduire comme telle qu'à refouler sa nature pourtant inaugurale d'enquête, refoulement qui culmine certainement dans la superposition de l'Histoire et de l'herméneutique : comme on le voit chez Nietzsche avec la généalogie, chez Foucault avec sa logique des épistémès, ou même chez Hegel qui fait de l'Histoire une modalisation temporelle du spirituel, l'Histoire se transforme ou culmine en généalogie, en épistémologie ou en dialectique dès qu'elle endosse à plein sa fonction d'enquête, *comme si le destin de l'Histoire était de devenir toujours autre chose qu'elle-même, comme si l'Histoire était d'abord une extériorisation du temporalisé et de sa récitation vers des logiques non pas pré-historiques mais anté-historiques.* Et c'est d'ailleurs ce qui frappe dans l'œuvre des grands historiens (pensons à Braudel par exemple) : l'histoire se déborde toujours vers autre chose, logique du capitalisme, diagnostic politique, analyse de la constitution des *psychés*, etc. C'est le destin-devenir de l'Histoire : se surmonter elle-même pour devenir logique. Ainsi, l'Histoire qui s'assume comme enquête devient autre chose qu'elle-même *et donc autre chose qu'un récit constatif des constitutions statiques et déposées*[172]. L'enquête qu'est devenue, redevenue, que ne doit plus cesser de devenir l'Histoire, est alors toujours *doublée* (dans tous les sens du terme) par une logique. Dans la généalogie, l'enquête se double d'une nosographie, dans l'épistémologie elle se double d'une archéologie, dans la dialectique, elle se redouble dans ce qu'il faut bien appeler une eschatologie. De sorte que ce n'est pas tant la généalogie qui tient le milieu entre l'esthétique et l'Histoire, mais que *c'est plutôt l'Histoire*, qui tient le milieu entre la généalogie et l'esthétique.

---

[171] Ibid., p. 385 sqq. Voir notamment p. 403 : "Tout tourne autour de ce paradoxe, qui est la thèse centrale de Foucault, et la plus originale : ce qui est *fait*, l'objet, s'explique par ce qu'a été le *faire* à chaque moment de l'histoire ; c'est à tort que nous imaginons que le faire, la pratique, s'explique à partir de ce qui est fait." Ou p. 411 : "Il n'y a pas de choses ; il n'y a que des pratiques." Voir aussi p. 420 sur la généalogie chez Foucault qui va précisément comprendre les intrigues (p. 427) qui font l'objet de l'enquête à partir d'une symptomatologie.

[172] C'est la structure ou le schème qu'on a nommé *constatution* : recherche de la Stase comme référent ou Réel ultime valant statutairement comme facticité irréductible, qui se présente comme constitution ou qui se présente à travers une constitution, de sorte qu'elle implique une énonciation con-stative (pouvant se faire descriptive, analytique et herméneutique).

(Sur tous ces points, on pourrait aussi faire intervenir la conception fichtéenne de l'Histoire, telle qu'elle s'esquisse notamment dans son *Discours à la nation allemande* : il s'agit plutôt d'une géographie des pics d'activité, l'Histoire devenant la série disruptive, la constellation disparate des grandes poussées d'activité repérables dans l'espace et dans le temps, l'Italie de la Renaissance, la Hanse allemande, la Révolution Française, etc.) On peut se reporter à cet égard au texte de Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*[173]. De ce texte très riche de Foucault, on peut retenir quelques idées clés. D'une part, l'opposition de la généalogie et de l'Histoire n'est pas symétrique : la généalogie est soustraite d'emblée à l'Histoire, parce qu'elle n'est pas une recherche de l'originaire ou de la provenance, ce que nous appellerons ici une recherche de l'Ascendance. La généalogie est d'emblée soustraite au schème d'originarité dont il était question plus haut, là où l'Histoire, soit sur un mode causal, soit sur un mode anthropologique, soit encore sur un mode structural ou herméneutique, cherche sous de multiples figures la pureté simple d'une origine, d'une identité, c'est-à-dire, *in fine*, d'une *présence*. C'est sa métaphysique implicite : la métaphysique de la présentation, l'Histoire étant la pure incarnation sans reste de cette présence. La généalogie fait plutôt valoir ceci que ce que l'Histoire prend pour une origine (ou plutôt pour *de* l'originaire au sens partitif), c'est la "discorde des autres choses, c'est le disparate"[174]. Masques, carnaval, impureté et mélange, sont les termes que Foucault emploie pour dire cette disparation princeps que la généalogie révèle sous le mythème de l'origine. Ici encore, on peut le dire en employant un autre concept : sous l'origine, il y a le *poïkilon*, terme grec que l'on traduit généralement par bigarrure, mais que l'on traduira ici par *dépareillement* (on se rappelle que Platon dans la *République* caractérise la démocratie comme régime politique où règne le *poïkilon*, le dépareillement carnavalesque : ce n'est plus le régime des anabases et catabases, mais le régime de ce que les grecs appelaient parabases, digression du chœur enfin démasqué dans une comédie). Il ne s'agit pas de faire de la généalogie une discipline ou un mode de pensée qui adjoindrait à l'Histoire sa doublure critique : ce qu'esquisse bien ce texte de Foucault, c'est que la généalogie ne cesse de renvoyer à ce jeu disparate, impur, dépareillé, à cet *en-jouement* esthétique ou cette Mêlée sensible des corps (*krasis*) qui gît sous la figure de l'origine, de l'identité, de la présence princeps dont l'Histoire serait l'instanciation temporelle ou la réalité étalée. Autrement dit, la généalogie cherche l'esthétique anhistorique dont l'Histoire même est une émanation. Tout l'enjeu d'une esthésiologie sera donc de caractériser positivement cette esthétique à laquelle la généalogie rapporte l'Histoire (on verra que les termes de Foucault mettent déjà sur la piste d'une esthétique conçue processuellement comme crase, selon le concept stoïcien). Un des traits importants qui caractérise la généalogie par différence d'avec l'Histoire, c'est, dit Foucault, le corps et son marquage[175] : la généalogie se situe au niveau d'une esthétique des corps, quand l'Histoire se veut diégèse dans le langage. Autre différence : l'Histoire renvoie toujours à une entité ou unité constituée (le Moi, la structure, la série, ou bien elle-même devenue sujet) quand la généalogie saisit un *jeu* de forces esthétique, un disparate princeps qui n'est ni fondamental ni originaire. La dernière différence porte que la question de la vérité : l'Histoire est en son fond une entreprise véridictive, soit qu'elle entende la vérité

[173] in *Lectures de Nietzsche*, Le livre de poche, 2000, pp. 102-130.
[174] Ibid., p. 105.
[175] Ibid., p. 111.

comme descriptive et adéquative soit fondamentalement *constative et même constatutive* en en faisant le bon rapport du fait et de son énoncé, soit qu'elle l'entende comme *sens* des faits et de leur énoncé même. La généalogie se pose en amont même du concept de vérité : ce n'est pas à partir des faits et de leur sens dans l'énoncé qu'elle travaille, c'est à partir des droits, des valeurs, de leur marquage et de leur incorporation. C'est une entreprise de littéralisation plutôt que de véridiction. Conséquemment, Foucault pointe bien[176] que l'Histoire est toujours une eschatologie et un jugement : chercher la vérité, c'est à la fois indexer le fait sur de l'originaire, faire valoir son énonciation selon une logique adéquative qui est aussi logique de la présence (comment le fait colle à son énonciation, comment s'y tient la présence absentée d'un présent réactualisé), mais c'est aussi référer l'Histoire à son *terminus ad quem*[177]. Foucault a abordé et retrouvé ailleurs non seulement le concept, mais la procédure philosophique de la généalogie. Dans son *Cours du 7 janviers 1976*,[178] Foucault définit la généalogie comme couplage du savoir érudit et des mémoires locales, généalogie qui est autant distincte de l'empirisme qu'elle l'est de l'énonciation scientifique : "Les généalogies ne sont donc pas des retours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte ; les généalogies, ce sont très exactement des antisciences." Foucault montre ainsi la complétude de l'archéologie et de la généalogie qu'on a parfois voulu opposer : "l'archéologie, ce serait la méthode propre à l'analyse des discursivités locales, et la généalogie, la tactique qui fait jouer à partir des discursivités locales ainsi décrites les savoirs désasujettis qui s'en dégagent."[179] Il faudrait par ailleurs insister sur le lien que Foucault, dans ce cours, maintient entre la fragmentarité de la recherche (opposée à la "grande, tendre et chaleureuse franc-maçonnerie de l'érudition inutile") et la généalogie : ce n'est pas seulement que la généalogie doive se constituer à partir de fragments hétérologues les uns aux autres (archives, concepts, catégories, énoncés, structures), c'est surtout que la généalogie elle-même, compte tenu du caractère fragmentaire de l'Histoire[180] doit à son tour être fragmentaire même et surtout si elle n'est pas composée de ou en fragments. "Et, après tout, à partir du moment où on dégage ainsi des *fragments de généalogie*, à partir du moment où on fait valoir, où on met en circulation ces espèces d'éléments de savoir qu'on a essayé de désensabler, est-ce qu'ils ne risquent pas d'être recodés, recolonisés par ces discours unitaires qui, après les avoir d'abord disqualifiés, puis ignorés quand ils sont réapparus, sont peut-être maintenant tout prêts à les annexer et à les prendre dans leur propre discours et dans leurs propres effets de savoir et de pouvoir ? Et si nous voulons, nous, protéger ces fragments ainsi dégagés, est-ce que nous ne nous exposons pas à bâtir nous-mêmes, de nos propres mains, ce discours unitaire, auquel nous convient, comme peut-être pour un piège, ceux qui nous disent : tout ça, c'est très gentil, mais où est-ce que ça va ? [...] Parce que je vous disais tout à l'heure que ces fragments généalogiques risquent peut-être d'être recodés, mais on pourrait après tout lancer le défi et dire : essayez donc ! [...] En fait, les choses sont telles que ces

---

[176] Ibid., p. 116.
[177] Sur le rapport de l'Histoire à la narrativité et au *genre* narratif conçu comme élément massivement métaphysique dans la narratologie générale, cf. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1985, Le livre de poche, p. 34, 39 "si ce monde est déclaré historique, c'est qu'on entend le traiter narrativement."
[178] Cf. *Dits et écrits III*, Gallimard, 1994, p. 165.
[179] Ibid., p. 167.
[180] Cf. ibid., p. 82.

fragments de généalogie restent là, entourés d'un silence prudent" La question se pose dès lors : que faire de ces fragments que l'on présume épars, disséminés, feuilles volantes deux fois sans herbier ? Foucault répond nettement à la question : les monter stratégiquement, non pas seulement pour lutter de l'intérieur du savoir et de ses effets "contre les effets de pouvoir des discours scientifiques", mais bien pour produire des effets de vérité, pour produire ce qu'on nommera plus avant un processus de *vériter* au sens verbal du terme : la stratégie n'est pas affaire d'organisations de positions (c'est plutôt la tactique, qui pose des problèmes de taxis, c'est la tactique, qui pose le problème d'une économie des *thesis*), mais de composition de fragments respectant les stratégies effectives qui se sont mises en place dans une épistémè pour organiser des effets de savoirs et des productions de vérité. On voit alors qu'on rend mal compte, semble-t-il, de la pratique de l'histoire par Foucault si l'on oppose ou même compose le continuisme et le discontinuisme : suffit-il de dire que Foucault déploie, selon deux régimes différents, la continuité épistémologique des disciplines régionales communiquant en profondeur les unes avec les autres (économie, linguistique, biologie) sur fond de discontinuité temporelle, si l'on ne dégage pas la configuration positive de cette histoire ? Parler de sa fragmentarité, c'est précisément déployer comme une positivité d'un type nouveau, contre-intuitif, en un sens déceptif, la teneur de l'histoire – sa teneur *esthétique*. Ou comme dira Foucault à propos de Canguilhem – mais parlant aussi bien, par ce truchement, de sa propre pratique – la discontinuité n'est ni constat ni postulat, elle est "manière de faire", c'est-à-dire une euristique portant sur la fragmentarité spécifique du savoir dans l'Histoire, fragmentarité qui est directement *esthétique* et qu'on ne confondra ni avec le fragmentaire, ni avec le fragment, en tant qu'elle désigne une teneur, *le mode princeps* de la continuité (plus c'est fragmentaire, plus c'est continu, tel serait l'axiome de l'expérience elle-même[181]). Car cette discontinuité-là rencontrée dans l'histoire d'une discipline ou transversalement aux régions du savoir à une époque donnée, est elle-même sans cesse recomposée, soumise à une histoire elle-même discontinue des discontinuités historiques : "ce qui était longtemps resté impasse devient un jour issue ; un essai latéral devient un problème central autour duquel tous les autres gravitent ; une démarche légèrement divergente devient une rupture fondamentale : la découverte de la fermentation non cellulaire – phénomène d'à-côté sous le règne de la microbiologie pasteurienne – n'a marqué une rupture essentielle que du jour où s'est développé la physiologie des enzymes. En somme, l'histoire des discontinuités n'est pas acquise une fois pour toutes ; elle est elle-même « impermanente » et discontinue."[182]

On a donc tenté ici de dégager les aspects saillants de la généalogie, moins en la référant au corpus nietzschéen qu'en en dégageant un concept qui réponde à des problèmes relatifs à l'histoire même de la pensée : comment l'enquête se redouble d'une symptomatologie et se prolonge en généalogie, comment celle-ci constitue au sens fort une alternative au criticisme qui en reprenne toutefois les enjeux et impératifs, non pas sous forme de jugement autocritique, mais sous la forme d'un auto-diagnostic de la pensée qui ne peut s'engendrer que du diagnostic du pensé lui-même – ce qui implique en dernière instance *de traiter la pensée comme du corps (au partitif), comme de la corporéité procédant, vivant sur un certain mode*[183]. Mais il

[181] Nous renvoyons sur ce point à la partie sur *Fragments fragmentaire et fragmentarité.*

[182] Ibid., p. 436, introduction par Foucault à l'ouvrage *Le normal et le pathologique* de Canguilhem.

[183] Sur ce point, cf. entre autres Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op.cit., p. 100.

convient ici d'ajouter un aspect important : le mode de production des constitutions. La pensée généalogique ne se définit pas par sa nature (la nature du penser, ou la nature de ce qui est pensé) ni par son degré d'effectivité (chercher, derrière tout ce qui ressortit au domaine du "donné", aussi bien empirique que noétique, son ultime degré d'être et d'existence qui la rapporterait alors à une détermination univoque, puissance, vie, être, etc.) Elle est modale – mais n'est modale qu'à dévoiler alors la teneur modale de la pensée en tant que telle. La pensée généalogique est celle qui pose le problème de la constitution, non pas seulement la constitution *de* (comme c'est le cas dans la phénoménologie, ou dans la dialectique) mais de la constitution elle-même : comment la constitution est-elle possible au sein du constitué ? Lorsqu'on demande à Foucault de définir la généalogie en la mettant en rapport avec le mode de constitution des objets sur quoi elle s'applique, il répond d'abord qu'il s'agit de penser la constitution à ras, comme un processus, sans plus l'indexer dans une forme d'illusion seconde sur un pré-constitué qui donnerait la clé de toute constitution (ainsi avec le sujet transcendantal) : "Ces problèmes de constitution, je voulais voir comment on pouvait les résoudre à l'intérieur d'une trame historique au lieu de les renvoyer à un sujet constituant. Mais cette trame historique ne devrait pas être la simple relativisation du sujet phénoménologique. Je ne crois pas que le problème se résolve en historicisant le sujet auquel se référaient les phénoménologues et en se donnant, par conséquent, une conscience qui se transforme à travers l'histoire. Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objets, etc., sans plus avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire."[184]

Qu'est-ce alors que la génésiologie ? C'est le moment où la généalogie saisit la genèse esthétique non plus tant à partir des engendrés qu'à travers ou *dia* leur engendrement même. La généalogie semble en effet bifurquer sans cesse entre ces deux possibilités : sérier les engendrés en fonction d'un engendrement commun ou d'une multiplicités d'engendrements articulés (enquête sur les engendrés, symptomatologie des engendrements), ou régresser jusqu'à la genèse elle-même, pour la considérer non plus comme une origine, mais comme processus (de crase) formant une stase transversale à ce qu'elle engendre et fait engendrer. De sorte que c'est plutôt la généalogie qui est un mode de la génésiologie, que l'inverse : la généalogie, c'est la génésiologie qui se concentre sur les *genéa*, les engendrés, qui en ressaisit l'histoire propre, les sériations, en les rapportant à une logique des engendrements qui implique déjà de travailler sur des processus constitués (ainsi chez Nietzsche il s'agit de rapporter des figures à des types, et les types eux-mêmes à une économie des puissances). La génésiologie, c'est plutôt de rapporter les engendrements même à une genèse aconstituée, et non pas inconstituée (c'est aussi le cas chez Nietzsche, quand les volontés de puissances elles-mêmes sont rapportées à des rapports de force qui sont déjà régis dans leur différence par l'Eternel Retour). C'est rapporter les engendrements au *jeu* génétique dont ils sont les modalisations, jeu génétique qui *s'oppose* au concept de constitution. De sorte que la généalogie comme crase de l'enquête et de la symptomatologie est comme contractée dans la génésiologie qui tente de saisir la logique esthétique qui s'instancie

[184] *Dits et écrits III*, op.cit., *Entretien avec Michel Foucault*, p. 147.

en elle : la génésiologie, c'est rapporter les engendrement à une logique esthétique de la genèse, à un système esthétique devant rendre raison de l'hétérologie intrinsèque à la genèse. La généalogie, c'est en quelque sorte le moment pratique de la génésiologie, et il est frappant que, chez Nietzsche, la généalogie fasse l'objet du livre le plus "linéairement" systématique et démonstratif de Nietzsche, quand la génésiologie, elle, est toujours dressée fragmentairement : tout se passe comme si, précisément, l'engendrement esthétique de l'esthétique elle-même ne pouvait pas se faire systématiquement, ou plutôt comme si sa systématicité culminait dans la fragmentarité dont le fragment se fait la littérale transcription (et justement pas la *re*transcription). C'est dire aussi, qu'on ne saisit pas *formellement* la genèse, contrairement à l'origine – même si l'on emploie pour saisir cette dernière des formes négatives ou des formes de la négation devenues des figures positives : c'est ce qui se passe dès que la recherche de l'originaire est saisie *depuis* l'absence ou le manque d'origine, qui en révélerait en creux la présence oubliée ou voilée. Ou pour le dire autrement, la génésiologie ne demande plus comment, qui, pourquoi a mis en place une pensée de la constitution ; elle demande plutôt *dans quelle configuration de la pensée selon quelle constitution (schématique) de la sensibilité* peut se dégager non pas le concept de constitution, mais des constitutions conceptuelles, des constitutions comme "formes" de la pensée : la génésiologie porte non pas sur les structures constituantes, mais sur les figures constituées et la constitution de moutures de la pensée, *donc du corps*. Comment s'engendre par exemple la mouture théologique ? Comment se fait-il que le croyant fasse bien l'expérience de quelque chose comme *du* divin, comment se fait-il qu'il fasse *littéralement* l'expérience de la transcendance par-delà la question même de savoir s'il y a ou non transcendance ? Ou comment naît dans le corps et par suite dans la pensée (qui est corps au sens des stoïciens) la mouture de la métaphysique présentative ou présentatrice qu'on a abordée plus haut ? *Comment se constituent non pas des transcendantaux, mais des schèmes et des schématismes qui seront ensuite transcendantalisés et enconstitués pour devenir structures a priori ?* Si la génésiologie dont nous avons ici *besoin* comme euristique est nécessairement esthétique, c'est qu'elle demande comment naissent des moutures et des figures de et dans la pensée, qui pourront se constituer en structures constituantes : il faut alors demander comment se *configure le corps* comme expérient, comment s'y incorporent des moutures et des figures qui vont *constituer a priori ses possibilités de sentir et de penser au point d'engendrer ainsi des "moutures" noétiques et des structures conceptuelles.* En un sens, on pourrait tout à fait comparer la génésiologie à la déconstruction, mais en introduisant une différence qui limite aussitôt cette comparaison : la déconstruction impliquait *entre autres*, chez Derrida mais déjà chez Heidegger, de mettre en question les structures de la métaphysique, les mouvements récurrents de la pensée, les chaînes associatives, les moutures noétiques charriés en quelque sorte par l'inconscient philosophique (par exemple, la structure onto-théologique chez Heidegger comme saisie de l'être au crible de l'étant, ou le phallogocentrisme de Derrida, comme constitution du penser lui-même impliquant toujours une référence ou une indexation sur un centre métaphysique se présentant selon différentes figures, transcendance du signifiant, règne du logos, mais présupposant d'abord une présence présentée, un *cœur* de la pensée). Seulement, la génésiologie va s'efforcer de *remétaboliser ces structures, ces mouvements, ces tendances du penser* en recherchant les constitutions corporelles dont elles proviennent : la pensée comme processus vivant ne peut être séparée de la complexion corporelle, du sentir, de l'agir, du percevoir, de sorte que toute mouture noétique et

structure conceptuelle renvoie bien à une constitution esthétique du corps fonctionnant *comme un transcendantal incorporé.* Ce qui implique que la déconstruction ainsi remétabolisée culmine en décorporation : comment faire-décorporer, comment rendre possible de décorporer ces complexions, ces constitutions qui donnent forme à la pensée ? C'est par exemple le problème de "l'enreligement" de la pensée pour reprendre le terme de Meillassoux, mais plus profondément encore de sa théologisation : il ne suffit pas d'avoir dédivinisé la pensée et la nature, encore faut-il déthéologiser les corps. C'était le problème nietzschéen de la mort de Dieu qui impliquait cette critique : si l'ombre de Dieu plane encore sur le monde, si son Lieu vide est demeuré en place prêt à être investi par la figure de l'Homme, c'est que la mort du divin n'implique pas la déthéologisation des constitutions esthétiques des corps, à la fois noétiques, affectives, perceptives. *Dieu demeure par-delà la mort, mais c'est comme transcendantal incorporable, avec tous les schèmes et la chair schématique qui le constituent.* C'est comme le cri de Nietzsche, le cri sans cesse poussé des nietzschéens – *vos corps sont encore théologiques jusqu'au bout des ongles.* Dieu a beau être mort, son ombre ne cesse de ressusciter comme constitution schématico-schématique des corps, alliance de la chair et de l'organisme formant des transcendantaux particuliers, et par suite des complexions esthétiques a priori théologisées sur un mode monstrueux : ce sont des corps taillés pour la religion, mais dans un monde où Dieu est mort – d'où le nihilisme moderne qui ne cesse de produire des transcendements à vide, dans l'art, l'hysteresis affective, l'échappée statique, pour cette raison que les corps continuent à ascender vers Dieu en ne faisant plus d'autre expérience que celle de sa mort, impliquant alors de se trouver des substituts. Tel est bien l'enjeu de la pensée de Nietzsche : rendre possible la décorporation des schèmes théologiques, des constitutions ou des transcendantaux qui fonctionnent encore sur un mode théologique, même quand ils se veulent voire s'éprouvent athées (on n'en finirait plus par exemple d'inventorier tout ce que la poésie en particulier, mais aussi bien la musique, le cinéma, la peinture, charrient de théologisme diffus, de modèles et de stéréotypes théologiques, soit comme évocation de la présence, soit dans la pensée de l'incarnation). De sorte qu'il ne suffit pas de dire que c'est Nietzsche, qui accomplit bel et bien la critique kantienne en la poussant jusqu'au fond du corps (et non de la chair[185]), il faut dire surtout que la critique change totalement de sens du fait de cet approfondissement, qu'elle ne vise plus à "intervenir", décrire, en fait à *critiquer* mais bien à *sélectionner, à décorporer, à métamorphoser.* C'est le sens initial et médical de *krisis* qui se voit restauré : diagnostiquer pour opérer, pour décorporer l'élément maladif ou métamorphoser la métabolisation même. *Diakrisis* : non pas critique à travers, mais sélection, sélection transversale aux corps. Il s'agit bien, si l'on veut, d'un criticisme radical : une Critique du corps pur – pur comme processus proprement impur. Barbara Stiegler voyait chez Nietzsche un approfondissement et même une réalisation véritable de la critique kantienne devant devenir critique de la chair. Mais comme on le verra, le *Leib* nietzschéen n'est précisément pas la chair (ce qu'implique l'expression *Einverleibung* : on ne peut comme le fait B. Stiegler choisir de traduire ce terme par incorporation tout en traduisant *Leib* par chair[186]). Comme chez Derrida et

[185] Cf. Barbara Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, op.cit., p. 33 sqq.

[186] Ibid., p. 31. Il nous semble que cette décision inaugurale, terminologiquement mais surtout conceptuellement contradictoire, de traduire *Leib* par chair et *Einverleibung* par incorporation grève les profondes analyses de B. Stiegler, en tout cas leur confère un sens, une tonalité, une connotation

son "corps propre sans chair" dont nous avons parlé à propos du spectre, il s'agit précisément de *décaper* le corps de cette *encarnation* réalisée à son propos par la phénoménologie post-husserlienne, qui met de la chair partout, jusqu'au fond des images et des mots. Le "fil directeur" nietzschéen, le *Leitfaden* devenant *Leibfaden* ou fil du corps qui est aussi fil du vivant au sens strict, est tout entier conçu contre les organicismes et les incarnativismes : machine de guerre du corps sans chair, sans organe, loin du pathos phénoménologique et son pacifisme charnel, ses noces tardives avec le christianisme de l'Agapê. Le corps se dit : *polemos*, *agôn*, volonté de puissance. Ou chez les stoïciens : *tonos* et *pneuma*, tension, tonalité, teneur et tenant non substantiel, mais aussi souffle igné qui n'est justement pas l'esprit homologique en quoi le métamorphosa le christianisme (de *pneuma* à *spiritus*). La génésiologie cherche alors à comprendre *l'incorporation des transcendantaux eux-mêmes à travers l'incorporation des schèmes comme organa* (on parlera d'endorgana et d'exorgana) *et du schématisme comme milieu charnel d'organicisation des schèmes.* Si comme le dit bien Barbara Stiegler c'est Nietzsche qui accomplit la tâche du criticisme kantien, c'est parce qu'il rend raison, sur fond d'aconstitution générique, de la constitution de la raison elle-même et de son transcendantal. Il rend compte de l'incorporation même du transcendantal en en faisant la généalogie depuis une esthétique pré-transcendantale, celle des volontés de puissance se schématisant et formant des constitutions ou des complexions physiologiques. Nietzsche trans-scrit l'incorporation, la formation, la formalisation du corps et de la raison plutôt qu'il n'en décrit et constate la constitution statique et statutairement prédéterminée (constatution). La génésiologie implique de déterminer comment naissent des configurations, des figures, des moutures dans la pensée : comment naît le corrélationnisme selon diverses acceptions et conceptions dérivées, mais comment naît le relationnisme lui-même ? Comment naît le primat de l'être conçu comme *unique mode de facticité* ? Comment même naît l'idée d'une facticité unique ? Mais chacune de ces configurations de la pensée est en même temps une configuration du corps, qui nécessitera donc une logique des schèmes et du schématisme, une schémiologie non-transcendantale qui selon nous accomplit au sens strict l'entreprise critique : rendre raison des limites de la raison, mais en montrant comme ces limites se constituent, se déplacent, sont des dé-limitations stabilisées qu'on a coupées de leur genèse. C'est ce qu'on tentera par exemple de mettre en lumière avec un cas remarquable : l'expérience du divin, la disposition à la transcendance, en montrant qu'il n'y a pas de transcendance dans la pensée par la vertu seule de cette pensée, mais parce que *la mouturation de la pensée implique une constitution schémico-schématique associée, un transcendantal incorporé.* C'est ce qu'impliquait Nietzsche : cesser de croire que la pensée ne rencontre la pensée, que la pensée du philosophe n'est pas déjà émanation de ses complexions corporelles, de sorte que ce sont déjà les volontés de puissance formées, stratifiées et hiérarchisées

---

étrangère à la philosophie de Nietzsche qui ne cesse de mener la lutte contre l'incarnation à travers l'incorporation. C'est le crible de la phénoménologie, qui vient ici limiter l'esthétique corporelle *intégrale* de Nietzsche.

qui ventriloquent la pensée même la plus idéaliste, la plus transcendante et spiritualiste. Seule la philosophie qui se rend capable de penser *la détermination de la pensée dans sa mouture et sa configuration même comme détermination du corps* se rend, peut-être, capable d'échapper elle-même à pareille configuration pour accéder non pas à la vérité, mais à la *littéralité.* C'est un secret de polichinelle, auquel la philosophie fait pourtant trop souvent semblant de croire encore : que c'est la pensée, qui s'adresse à la pensée dans la philosophie, que ce ne sont pas déjà les complexions corporelles, les moutures schémiques, la réactivité, la négativité, qui s'expriment aussi dans le concept, faire semblant que ce n'est pas la constitution même du vivant qui sculpte la pensée (est-elle pacifiante ? Agressive ? Affirme-t-elle la communion et le recueillement, ou un *polemos* qui ne se joue pas *entre* pensée mais *à travers* le penser ?) On peut se rappeler de la critique et même de l'auto-analyse sociologique chez Bourdieu : Bourdieu posait comme nécessité d'intégrer à sa théorisation des champs, des luttes de placement et de classement, sa propre position dans le champ, sa classe et sa place, pour éviter la parallaxe a priori et les placages herméneutiques. Analysant son point de vue social sur la sociologie, Bourdieu donnait les instruments d'analyse pour critiquer son point de vue, et les effets de déformation épistémologique qu'il induisait. Bourdieu reprochait ainsi à Derrida de ne pas aller au bout de son concept de déconstruction, en n'y intégrant pas la position sociale surdéterminante du penseur, socialement disposé à dénier ou refuser tout détermination sociologique du penser lui-même, institutionnellement disposé à pacifier le jeu de la domination même dans le champ intellectuel. Mais il faut aller plus loin : c'est la complexion corporelle des pensées, qui doit être prise dans l'analyse, ou plutôt, c'est à une logique de ces complexions transversales aux penseurs et aux pensées, à une analyse des constitutions schémico-schématiques ou des transcendantaux esthétiques qu'introduit pareille exigence critique. C'est ce qu'implique *in fine* la pensée de Bourdieu lui-même : *une esthétique logique et systématique des habitus incorporés comme mouture de schèmes coordonnés et même comme constitutions transcendantales naturalisées.* C'est ce que Nietzsche disait déjà, en recourant à la physiologie des pensées : secret de polichinelle, mais pourtant conforté comme jamais, que celui de la détermination du penser même comme processus transversal et pas seulement de la pensée comme transitivité, par la complexion esthétique ou la constitution du vivant même. C'est bien la gloire de la pensée : elle ne se distingue pas de la métabolisation du vivant, elle ne se sépare pas du vivre mais en est bien un mode. On arguerait par contresens seulement qu'il s'agit là d'un subjectivisme, d'une ipséologie, d'un solipsisme des pensées : c'est tout l'inverse. C'est d'avant le moi que s'engendrent ces complexions esthétiques qui déterminent les structures de la pensée, ses figures, ses mouvements Ce sont ces moutures et ces configurations non-analysées qui produisent justement une pensée de la constatution, qui conçoit comme stase ce qui est d'abord incorporé, qui le constate analytiquement, lui confère le statut de Réel ou de facticité première, et en fait une stase constituante du facticiel lui-même. La critique implique *in fine* la décorporation des transcendaux esthétiques qui *déterminent* la structure de la pensée, son mouvement, sa puissance, sa *danse* même : les stéréotypes transitifs de la pensée renvoient à des stéréotypies intransitives du penser lui-même, mais ces même stéréotypies doivent être saisies comme dérivées d'esthésiotypies transversales aux corps, récorporées comme transcendantaux communs. C'est tout l'enjeu *épistémologique* de la littéralité, qui nous semble bien plus importante que la vérité ; cette dernière en effet travaille déjà au niveau des bonnes adéquations schémiques du penseur et du pensé, du sentant et du senti, de l'étant et de l'être, de l'esprit et de la

chose. Elle est la bonne corrélation adéquative entre les termes du schème, l'adéquation des termes propres à une corrélation schémique particulière. Ou bien, dans sa version spiritualiste (c'est encore le cas chez Heidegger), elle désigne la *possibilité* de la relation même, l'appropriation a priori d'un terme à l'autre, de l'étant à l'être, du facticiel à la facticité, de l'esprit à la chose, elle désigne le fait primordial d'une co-appartenance de la pensée et de l'être (l'*alètheia* heideggerienne repose sur l'opération que Heidegger ne cessera de répéter dans toute son œuvre : passer du facticiel à la facticité, de l'étant à l'être, de l'être au il y a, de la vérité comme adéquation, à la vérité comme appropriation dans l'être, relation a priori ou co-appartenance). Ainsi, soit la vérité est déjà interne à la constitution schémique ou aux corrélations transcendantales (transcendantalisées par récorporation) soit elle désigne la facticité de ces corrélations, sans pouvoir en *dire* quoi que ce soit, et en les rapportant au rapport de réversion *statique* de l'être et de la pensée qui se fera, *toujours*, dans l'élément du *logos*, de Parménide à Héraclite (de sorte que c'est l'intuition d'Héraclite, selon laquelle la réversion de l'être et de la pensée est processuelle et vaut comme *polemos*, et non pas un milieu d'expression statique, qui est refoulée par la facticité même de la vérité). La littéralité consiste à se *soustraire* aux schèmes esthétiques de perception, de pensée, de sensation, pour saisir "quelque chose" hors de toute corrélation (d'où l'importance de la liaison entre la littéralité et l'imagination qu'on verra plus avant, en tant que l'imagination permet précisément de court-circuiter les corrélations établies, constituées, récorporées). On ne littéralise qu'à se soustraire aux corrélations schémiquement constituées, et donc aux corrélations véritatives existant de fait. Comme disait Péguy : le plus difficile n'est pas de dire en vérité ce qu'on voit, c'est de voir ce que l'on voit – être littéral, hors de toute corrélation, plutôt que vérace en fonction d'une corrélation déjà constituée. Cela veut dire que littéraliser, c'est saisir de l'expérience non-formée, non formée comme *phénomène* – saisir quelque chose du transparaissant, le spectre du diaphane ; c'est pourquoi la littéralité comme nouveau *critère* philosophique qui nous semble déjà travailler chez Nietzsche mais même chez les stoïciens, implique une logique des impressions et des transparitions préphénoménales (nous reviendrons sur tous ces points dans la partie sur la littéralité).

Cette enquête esthésiologique porte donc *in fine* sur l'engendrement esthétique de l'esthétique elle-même (on verra que ce problème implique toute la reprise idéaliste de la critique kantienne, éminemment chez Hegel : Kant n'a pas déduit son analytique – sa table des catégories est seulement posée et exposée – mais plus encore n'a pas déduit son esthétique au sens où il ne l'a pas processualisée. Hegel opère cette itération de l'esthétique *mais c'est parce qu'elle est dialectique que l'engendrement se transforme en déduction.* Hegel fait ainsi de la fragmentarité esthétique un *reste a priori*). Le problème en tant que problème, c'est précisément de déterminer l'engendrement indéterminé du problématique – l'*apeiron* du problématique. Mais comme on l'a vu précédemment, si cette esthésiologie procède par enquête, elle ne peut être a priori tributaire d'une méthode, d'un modèle, ou d'un mode déductif dialectique qui inclut le jeu de l'esthétique et par là le soumet négativement à sa linéarité et à ses scansions thétiques. L'enquête humienne était empirique – il s'agit de la rendre esthésiologique, littérale, et génétique. L'empirisme supérieur de James disait déjà la chose autrement : l'empirisme investigateur se porte à sa propre puissance s'il saisit les processus derrière les phénomènes, les fonctionnalités derrière les fonctions, les modes derrière les modèles, c'est-à-dire *l'esthétique derrière l'expérience*, une sorte *d'impérience aconstituée* celée dans l'expérience et ses constitutions ; c'est pour cette

raison que la génésiologie est à la fois processuelle et processualiste. Autrement dit, on ne peut présumer par avance de la forme même du développement : l'esthétique doit se doubler elle-même modalement. La plasticité de la recherche elle-même ne peut être incluse dans un régime formel ou un mode déductif parce qu'elle est le modal en tant que tel – elle ne rend pas compte a priori de sa détermination, mais elle peut cependant *instaurer* son indétermination de principe. Cette génésiologie de l'esthétique n'incorpore sa nature esthétique qu'à demeurer une euristique qui n'en passe pas par le crible de la forme (paradigme), qui ne légalise pas les modes de recherche (méthode), et qui ne soumette pas les processus à un procès (déduction dialectique). Il convient donc d'esquisser un concept d'euristique propre à doubler esthétiquement l'esthétique.

Mais avant même d'entreprendre une détermination de l'euristique, il faut faire droit à une critique, qui vaut aussi comme avertissement, de Bourdieu portant sur l'illusion du geste refondateur et la position de rupture admise qui s'y associe implicitement. Dans un passage de son livre *Les règles de l'art*[187], Bourdieu pose le problème de l'histoire de la philosophie dont l'évolution, apparemment autonome, secrète une illusion de dynamique endogène qui passe sous silence l'interaction entre le champ et les agents individuels qui le peuplent : si la philosophie (mais tout autant l'art et la science) présente l'apparence d'une histoire autonome et automate, c'est qu'entrer dans le champ de sa pratique implique de s'approprier l'espace des possibles qui définit son ordre, et qui agit alors comme un code ou une grammaire du jeu philosophique impliquant aussi bien sa pratique et son avenir, que la pratique de son histoire (censure et pulsion d'expression). Bourdieu critique ainsi à travers Husserl le "troisième monde" des transcendances construites puis naturalisées qui résulte de l'appropriation collective de l'héritage pratique d'un champ, et par là institue en transcendance séparée ce qu'il faut d'abord comprendre, d'une manière désenchanteuse et apparemment prosaïque, comme un effet de codage endodisciplinaire, mais plus profondément encore endopraxique[188]. Le développement apparemment autonome (histoire sans sujet) du champ en question résulterait alors de la dialectique suivante : la pulsion expressive produite par l'effet de champ (l'investissement des possibilités inscrites en lui et *appelant* la prise de position individuelle) se convertit en "solution spécifique" du problème ainsi investi. "C'est dire que, s'agissant de comprendre le fonctionnement d'un champ de production culturelle, et ce qui s'y produit, on ne peut séparer la pulsion expressive (qui trouve son principe dans le fonctionnement même du champ et dans l'*illusio* fondamentale qui le rend possible) de la logique spécifique du champ, avec les potentialités objectives dont il est gros, et tout ce qui contraindra et autorisera à la fois la pulsion expressive à se convertir en *solution spécifique*. C'est dans cette rencontre entre une « situation posant problème » (*problem-situation*) comme dit Popper, et un agent disposé à *reconnaître* ce problème « objectif » et à en faire son affaire (on peut penser à l'exemple, analysé par Panofsky, du problème de la rose de la façade Ouest, légué par Suger aux architectes qui inventeront l'art gothique) que se détermine la solution spécifique, produite à partir d'un art d'inventer déjà inventé ou grâce à l'invention d'un nouvel art d'inventer."[189] On reconnaît dans cet "art d'inventer" le problème de l'euristique et l'illusion dont elle s'entoure – celle de la

[187] Seuil, 1998, pp. 444-450.
[188] Ibid., p. 446.
[189] Ibid., p. 447.

refondation qui s'avère pourtant déterminée dans son entreprise et sa potentielle postulation par l'état des problèmes investissables et des possibilités objectives inscrites dans le champ. La course à ce qu'on pourrait appeler la "superlativité du fondement" (le plus fondamental de ce qui fonde) dont le Heidegger de *Être et temps* est un exemple, est à comprendre aussi selon cette stase du champ qui répartit les *thesis* potentielles : le meilleur coup du point de vue du champ, c'est *d'englober l'intégralité du champ et de son histoire en le dotant en même temps d'un fondement plus profond que tous les précédents* – d'où chez Heidegger, la grande lyse historiale de l'histoire de la philosophie soumise au destin de l'être, à cet inaugural "envoi destinal" qui par-delà l'histoire de la philosophie et l'avènement de la technique doit se constituer en grand *retour à l'envoyeur...* Seulement, *c'est encore la structuration du champ qui fait de ce "meilleur coup" philosophique le meilleur d'entre tous* : c'est dans un champ philosophique déjà structuré dans sa tâche et sa fonction comme régression vers le superlatif du fondement, de l'originaire, de la transcendance, que l'on assiste à cette course au superlatif, au *steeple-chase* du plus fondamental. Cette structuration du champ implique déjà une image du penser et de la pensée comme *englobement organiciste* qui repose ultimement sur un schème de perception (on opposera plus avant à cette conception dialectique d'englobant, telle qu'on la rencontre notamment chez Axelos à propos d'Héraclite, la notion de dé-limitant qu'on peut tirer du système stoïcien). C'est l'héroïsme viriliste qui structure le champ philosophique : englober, toujours englober, faire toujours plus organique, plus dramatique, plus *profond...* Deux choix s'avèrent alors possibles. Ou bien jouer le jeu et participer de l'*illusio* en cherchant à nouveau la *Stase* la plus fondamentale de la philosophie selon la logique de la constatution dégagée plus haut dans ses grandes lignes, ou bien *faire jouer* cette structuration même du champ et de la pratique philosophique en produisant aussi nécessairement un effet déceptif, un effet de *dédramatisation* de la philosophie (pour mieux la rendre tragique) : non plus chercher la Stase englobante, c'est-à-dire le superlatif, mais opérer des Crases dé-limitantes, où dé-limitation s'entend dans les deux sens du terme[190]. Pourquoi alors, maintenir ici l'idée d'une euristique, art

[190] Cela implique le problème de la limite dans le criticisme, alors rapporté à une logique esthétique des dé-limitations comme on le verra plus loin ; cf. sur ce point le texte de P. Montebello, *Métaphysique et geste spéculatif* in *Gestes spéculatifs*, Les presses du réel, 2015, édité par D. Debaise et I. Stengers. On montrera plus avant que le geste spéculatif des stoïciens quant à la limite consiste à décorréler radicalement et quant à leur facticité même le limité et la limite : la limite du corps n'est pas corporelle, elle est incorporelle, elle n'est qu'une dé-limitation momentanée du continuum corporel qui est *à la fois* délimitation "régulatrice" plutôt que constituante selon l'activité momentanée du fragment de corporéité envisagé, et illimitation de ce corps, au sens où sa limite ne ressortissant pas elle-même de la corporéité, *met en communication directe* le corps et le continuum générique de corporéité. Il n'a plus de limite constituante, intrinsèque, essentielle, seulement des dé-limitations hétérogènes *dans leur régime facticiel même* à ce dont elles sont les dé-limitations : la limite du corps existant ou étant (*einai*) subsiste (*hyparchein*) momentanément dans l'incorporel, mais qui plus est, *il n'y a pas qu'un seul mode de dé-limitations, et celles-ci ne sont pas homothétique.* Le corps se dé-limite incorporellement selon trois régimes d'incorporellité, le temps, le vide, la proposition ou le sens de l'événement (le vide ressortit ici au corps, même si l'on verra qu'il aura le rôle de dé-limitant ultime empêchant toute formation d'un Tout, ou même d'un Recueil englobant comme chez Heidegger) ; mais chacune de ces dé-limitations dans le temps, le lieu, l'événement, est singulière et ne recoupe *aucune des autres*. Elles diffèrent non seulement quant à leur mode, mais plus encore quant à leur "configuration" : il n'y a pas d'homothétie ni de superposition possible entre *régime ou mode* temporel, topologique, événementiel de dé-limitation. La dé-limitation est la *peau incorporelle qui s'incorpore corporellement* : le corps s'incorpore comme incorporel sous forme de limite subsistante de l'existant, mais en un sens aussi se décor-

d'inventer déjà inventé, ou invention d'un certain art d'inventer, sinon à reconduire l'illusion d'un "objet propre" à la philosophie qui serait d'abord effet de légitimation quant à son autonomie et sa spécificité même ? Le problème ne tient pas ici à "l'objet propre" putatif de la philosophie (l'essence, l'idée, l'être, la vie...) mais bien à la modalité de son déploiement : l'euristique comme art philosophique des rencontres esthétiques implique la figure du "trouvailleur", finalement très proche de l'œuvrier de l'esthétique et le co-opérateur du hasard que devient chez Duchamp l'artiste. Mais s'agit-il alors de livrer la pensée à l'errance ? Le sens de l'euristique, c'est d'opérer la réversion de l'être et de la pensée, ou plus exactement de l'expérience et du sentir, de la vie et de l'incorporer dont être et pensée sont plutôt des dérivations, des aspects : il ne saurait y avoir d'esthésiologie littérale qui ne procède dans la pensée comme l'expérience procède dans l'être. Pour saisir littéralement et exactement l'expérience telle qu'elle se fait, il faut que la pensée procède *homologiquement* à *l'hétérologie* de cette dernière, et participe même de son engendrement, plutôt qu'elle ne l'objective, la tienne à distance. L'euristique implique tendanciellement l'immanence de la pensée à l'expérience, de l'expérience à la pensée : cela nécessite de ne plus mettre d'interface, modèle, méthode, entre les deux. C'est qu'il faut produire la réversion comme *homologia* de deux métabolisations hétérologiques chacune pour elle-même, et entre elles d'autre part : l'euristique doit permettre de ne pas poser de milieu à la réversion entre être et penser, ni méthode, ni modèle, *et pas même le logos lui-même*. La rencontre, c'est un effet de la processualité de la réversion, de son caractère polémologique. C'est l'intuition d'Héraclite : la réversion de l'être et de la pensée ne saurait être statique selon un milieu logique (analytique, dialectique), elle est processuelle et polémologique sans en passer par un niveau intermédiaire.
L'euristique est bien un *mode* de recherche et une *manière* de trouver – mais ce mode est précisément celui qui s'efforce de remonter jusqu'à la modalité elle-même. Si l'euristique ne se définit ni comme méthode paradigme ou mode déductif univoque, on peut caractériser l'euristique comme un *art* de la recherche. On peut ici s'appuyer sur un texte de D. Lapoujade qui pose le problème à propos de la philosophie d'E. Souriau[191]. Chez Souriau "l'esthétique cesse de jouer un rôle secondaire ou adventice, elle n'est plus un département ou une région de la philosophie comme on parle de l'esthétique de Hegel ou de Schelling, c'est la philosophie tout entière qui est justiciable d'une esthétique supérieure [...] Avant de parler de philosophie de l'art, il faut parler d'un art de la philosophie, et cela n'a rien de rhétorique : il faut supposer un

---

pore comme peau incorporelle. C'est cette limite subsistante qui va ensuite s'in-corporer, tout en s'incorporant, comme peau du corps rapportée à son activité tonologique. Nous reviendrons plus précisément sur ces points dans la partie sur la modalité, en montrant que la dé-limitation ainsi comprise est toujours modale. Retenons déjà ce point : une esthésiologie systématique, un système esthétique, doit expliquer l'enconstitution des limites elles-mêmes, soit le double passage qui mène de la dé-limitation dans les deux sens du terme à la limite, et, de la modalité de cette dé-limitation à sa constitutivité.

[191] Cf. *Les existences moindres*, D. Lapoujade, Minuit, 2017, p. 12.

art par lequel chaque philosophie se pose ou s'instaure elle-même avant de s'exercer dans tel champ déterminé. De même, avant toute ontologie de l'art, il y a un art de l'ontologie puisqu'il n'y a pas d'Être sans manière d'être. On ne peut accéder à l'Être que par les manières dont il se donne. [...] L'art de l'Être, c'est la variété infinie de ses manières d'être ou des modes d'existence." On peut relever ici plusieurs connexions importantes : d'une part, la dépendance de l'ontologie elle-même par rapport à une modologie, une logique modale qui se passe de substance et porte sur la structure astructurée soit sur le *jeu* immanent de l'expérience, et se décline *en second* sous la forme de ce qu'on peut appeler un maniérisme existentiel, esthétique des manières dérivée de l'Esthétique comme pure modologie : la modologie esthétique et le maniérisme existentiel n'instancient pas l'Être ni ne l'expriment, c'est plutôt l'Être qui est construit ou engendré par les modes d'être et les manières d'exister[192] (il faut noter que, même chez Heidegger, le projet d'ontologie fondamentale encore ancrée dans l'existentialité c'est-à-dire dans un *milieu conditionnant* la possibilité de comprendre l'être, ne se dépasse vers la pensée de l'*Ereignis* qu'à soumettre l'ontologie à une modologie : s'il s'agit bien de passer du point de vue dans lequel le propre est pensé à partir de l'être, au point de vue où l'être est pensé depuis l'appropriation, l'être tient dans la modalisation de cet événement originaire et immémorial : cette modologie sera donnée dans la Parole comme rapport ou *Bezug* des co-appropriés que sont l'homme et l'être[193]). Le deuxième point, c'est la séparation esthétique, qu'on voit à l'œuvre chez Schelling ou Hegel, non pas simplement la séparation interne à l'esthétique (sa scission en science du beau et théorie de l'expérience et du sensible) qui se met en place au XVIIIe siècle au moment même où, paradoxalement le terme apparaît et se solidifie, mais la séparation *de* l'esthétique elle-même d'avec le processus effectif qui paradoxalement constitue et instaure le sensible, et qu'on appellera *l'Esthèse* : pour inséparer ou déséparer l'esthétique, il ne suffit pas de la dissoudre ou la diffracter dans les autres domaines ou modes philosophiques (analytique et dialectique), il faut plutôt faire de l'analytique et de la dialectique des fossiles indurés de l'esthétique, il faut plutôt *contracter* l'esthétique sur elle-même au point qu'elle nous révèle ce qu'elle possède en propre quoiqu'improprement, et que la dialectique ni l'analytique ne sauraient ressaisir, ou seulement secondairement, dans des figures déjà adventices, déposées, constituées. Le problème n'est pas la scission interne à l'esthétique entre ses deux définitions, le problème, c'est dès le départ qu'on la pose comme régionale : il n'y a d'esthétique, réciprocable, opposable, ou composable avec l'analytique et la dialectique, qu'à déjà l'avoir domanialisée et régionalisée, qu'à l'avoir déjà constituée en champ ou en niveau superposable aux deux autres. Pour le dire plus nettement encore, la séparation esthétique naît lorsqu'on *constitue* l'esthétique : même si elle n'est pas une régionalité à part entière, même si elle n'est pas un niveau distinct, il y a séparation esthétique dès que, la *constituant intransitivement*, *la constituant en esthétique*, on la limite par là même soit dans son extension soit dans son effectivité. La séparation esthétique paradoxalement culmine quand on constitue l'esthétique en esthétique : c'est un problème de terminologie, quand, par esthétique, on entend précisément tout le domaine processuel du sans-

---

[192] On développera plus précisément et plus longuement ce point dans l'analyse des modes facticiels et du rapport facticité-modalité dans le stoïcisme.

[193] Cf. D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, 1986, p. 32, et *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 115 sqq.

constitution, doublant la pensée même et infusant dans tout savoir, mais qu'on nie précisément en lui reconnaissant un droit en propre, un droit à être *elle-même* ; le paradoxe, c'est que l'esthétique n'est elle-même qu'à n'avoir pas d'"elle-même". De sorte qu'il faut dire autrement que la séparation esthétique naît quand on constitue l'esthèse en esthétique, mais c'est précisément cette esthèse qu'il faudra définir, construire, faire consister. *La véritable séparation esthétique, c'est la séparation de l'esthétique comme domaine, régime, mode de pensée et de pratique, d'avec l'Esthèse comme genèse continuée du Sensibilis.* De sorte que la question n'est même pas celle du champ, ou de l'extension de l'esthétique, comme on séparerait par exemple l'art de sa théorie esthétique, mais est plutôt la suivante : comment "faire" de l'esthétique si elle meurt au moment même où on la constitue ? Comment parler, comment faire parler cette esthèse si un rapport constitué de signification ou de désignation n'y suffit pas ? (c'est ce qu'on essaiera de déterminer en posant le rapport du littéral et du figural, et en montrant qu'au rapport toujours métaphorique et représental qu'on instaure entre le donné et sa donation, il faut substituer un rapport *oblatif*, où le désignant n'avère ce qu'il désigne qu'à se consumer dans cet avèrement – c'est l'autre sens de la *lecture* comme oblation du sensible, qui en avère la genèse *de par sa consumation même*). De sorte que constituer l'esthétique, c'est déjà forclore l'esthèse ou cette Esthétique majuscule dont parle D. Lapoujade, dont on tentera de voir que l'analytique et la dialectique sont en tant que telle des suspensions et des sous-domaines – comme le dit Huizinga si le jeu est esthétique, et les institutions *du* jeu refroidi, induré, fossilisé, il faut dire que la dialectique et l'analytique sont *de* l'esthétique fossilisée. Ce que veut dire aussi cette subsomption de l'ontologie à l'esthétique, c'est qu'on n'accède pas à cette dernière en se contentant de "démodéliser" la pensée, ou de la soustraire aux procédures réglées que sont les méthodes, les paradigmes, les principes a priori (même le principe de Corrélation), qui régissent son engendrement ou sa possibilité. Avant toute méthode pour penser, tout modèle de pensée, tout invariant ou principe caché dans l'impensé, il y a un "art" de la pensée qui ne se réduit à aucune de ses procédures, même si on les confond souvent. Méthodes, modèles, principes, ont une validité à faire valoir, mais le problème est bien de distinguer des niveaux et des conditions d'exercice pour ces procédures : c'est qu'il y a un monisme procédural de la philosophie qui détermine un bon dedans et un mauvais dehors de la pensée selon le critère exclusif de sa participation ou non à la procédure – de sorte que la pensée est soit méthodique soit sans ordre, soit paradigmatique soit "créatrice", soit analytique et logique, soit esthétique (au sens trivial) et obscurcie par sa propre énonciation... L'euristique veut dire d'abord soustraction à ces procédures, mais ne signifie pas négation de ces procédures : elle veut dire au contraire que les procédures peuvent ou doivent être articulées selon des niveaux d'analyse et de cohérence différenciés et employées comme des modes opératoires, là où l'on en fait souvent des critères exclusifs, des *patrons* qui finissent par décalquer leur constitution ou leur mouture propre sur l'objet même de la recherche. Tout se passe comme si le patron qui aidait au tissage, venait limiter le tisser lui-même, le limiter. Cette image n'est pas anodine : le *sustema*, entrelacement, tissu, texturalité ne saurait être tributaire d'un patron extérieur, qu'il soit fondement ou, comme on le dit bien en couture, *écran* pour tisser. C'est le problème platonicien du tissage : tisser est-il paradigme du paradigme, ou n'est-il pas plutôt syntagme de la syntagmatique comme dans le stoïcisme qui pense les continuums corporels et incorporels comme entrelacements (*epiploke*) ? Le tisser est-il modèle du modèle, ou modalité des modes, processus indéterminé, *apeiron* esthétique ?

On l'a dit, les procédures doivent être elles-mêmes rapportées au processus de problématisation qui contracte en lui la réversion de l'être et de la pensée, ou plutôt de la vie et du corps : la problématisation est indissociablement processus dans la vie (métabolisation de la vie) et processus dans le corps tel qu'il pense. La procédure ne peut plus constituer une stase choisie a priori, ou dépendante d'une conception de la pensée déjà définie. Ainsi, il faut les *Règles pour la direction de l'esprit* pour que la méthode cartésienne puisse valoir en toutes choses : c'est parce que les *Règles* déterminent une constitution statique de la pensée elle-même – procédant par linéation de points apodictiques clairs et distincts – que la méthode peut s'étendre à toutes les branches de l'arbre cartésien, à chacun des savoirs et à chacune des sciences. La méthode devient homothétique de ce dont elle permet la préhension : il y a adéquation statique de la méthode de pensée, et du pensé dans la méthode. Les procédures impliquent donc des différences de régime et de niveau dans la problématisation. Mais plus encore, l'euristique implique que ces différences doivent elles-mêmes être engendrées : il faut étager, *sculpter* le problématique pour déterminer *où, à quel moment et sur quel mode* la méthode, le paradigme, la principialisation, devient réellement opératoire. Ainsi c'est peut-être, paradoxalement, Platon qui dès le départ rend le mieux compte de cet impératif de l'euristique en engendrant les différences de niveau qui constituent la Ligne, chaque niveau faisant intervenir des facultés, des puissances, des *régimes* noétiques différents capables de passer de l'un à l'autre au gré d'une plus-participation dont la philosophie est l'engendrement. Ainsi, passer par exemple de la pensée discursive (*dianoia*), au *noein*, c'est changer le régime même d'aperception de la pensée. Seulement, au moment même où Platon prenait en compte cet engendrement des différences de niveau et l'engendrement gigogne et fractal à la fois de ces niveaux les uns par les autres, c'était pour recréer une science royale et une procédure rectrice l'emportant par principe sur les autres – la dialectique. De sorte que l'euristique se voyait soumise au critère exclusif de la participation à la dialectique – c'est-à-dire *in fine* au critère de la participation à la participation même. Si l'euristique vient en droit *avant* les procédures et les régimes procéduraux, si elle les précède en précellence ou les précelle, c'est qu'elle est cet "art" de répartition des *modes* opératoires qui vise à non pas à moduler mais à *modaliser* la pensée, non seulement selon les régions où elle intervient, mais aussi selon les niveaux qu'elle investit et les régimes de fonctionnement qu'ils déterminent : se situe-t-on à un niveau où la pensée tient dans l'énonciation, l'intuition, l'image, le poème même... ? De ce point de vue, même la distinction qu'on trouve surtout chez Husserl et Heidegger entre fondamental et régional ne prend pas en compte cette différenciation des niveaux, qui est subsumée à une unique distinction qui sépare d'un côté la pensée en tant que pensée et d'autre part le plan étale des régions où les différenciations de fait entre types de savoirs et modalités de la science sont écrasées, aplaties par cette distinction fondamentale qui en passe, chez Husserl, par la rupture empirico-transcendantale, et, chez Heidegger, par la différence ontologique. De sorte que l'euristique est l'art de modaliser la pensée pour la moduler selon des niveaux opératoires et des régimes de fonctionnement : comme on le voit dans le texte cité plus haut, l'euristique n'est pas un mode ou une manière parmi d'autres, c'est le modal en tant que tel (distinguer les niveaux) et l'art de "maniérer" la pensée (déterminer des régimes). Comme le dit Lapoujade, l'analytique et la dialectique elle-même sont des modes qui incluent des procédures noétiques, ce ne sont pas ces procédures elles-mêmes, ce sont plutôt des procès intégrant ces procédures *mais suspendant ou neutralisant le processus esthétique dont elles*

émergent par fossilisation, dont elles sont les fossiles[194]. L'euristique, c'est l'art du processus lui-même qu'il s'agit de couler dans des procédures en évaluant le niveau pertinent auquel la pensée doit opérer, et le régime d'activité qui lui convient alors. *La pensée ne se fait euristique que lorsqu'elle est rendue à sa nature d'Esthétique princeps* (même l'esthétique *constituée* est replacée en position de "domaine" de champ ou de région, et nie cet art a priori de la philosophie). Ce que veut dire l'euristique, c'est que le seul mode de saisie qui convienne à l'esthétique elle-même, c'est le modal comme tel – et pas le mode méthodique, le mode paradigmatique, etc. Ou pour le dire autrement, la seule procédure propre à l'euristique, c'est l'engendrement des procédures au nom de et en fonction du processus qu'elle se voue à modaliser, en fonction de l'Esthétique dont elle est le modalisateur : l'euristique est modalisation processuelle des procédures, les procédures (méthode, principe, modèle, analyse...) sont des modulations de ce processus. Si méthodes, paradigmes, impératifs formels, principes déductifs etc., sont eux aussi des modes de processus rigidifiés par nécessité logique et par impératif de cohérence (pour reprendre les deux critères whiteheadiens de la philosophie rationnelle), ils sont eux-mêmes engendrés selon des nécessités et des cohérences qui s'enracinent dans cet art de la pensée où l'esthétique et la noétique sont liées dans un même plan logique. Art de la pensée qui est aussi *tekhnè*, dont la rigueur est une rigueur technicienne plutôt que méthodologique, mais dont la *dynamis* propre est aussi bien une certaine faculté à *imaginer* la philosophie. Cet art de la philosophie, c'est une euristique princeps, plutôt qu'une méthodologie fondamentale, qu'une herméneutique de principe, ou qu'un modèle a priori. L'euristique, c'est littéralement l'art de trouver que l'on n'entendra pas ici au sens d'"euristique de la science", c'est-à-dire épistémologie des procédés de recherche, ou "méta-épistémologie". *Eurisko*, en grec, c'est d'abord *rencontrer* : l'euristique est un art de la rencontre *qui fait* trouver et découvrir mais qui, à la différence de la méthode, du paradigme ou de la procédure déductive préconstituée, ne trouve pas *en propre*. Ces manières de philosopher sont en effet d'emblée des organes et des systèmes de préhension déjà montés : la méthode, le paradigme, la procédure ou la logique formelle, saisissent et produisent directement le concept, l'idée, en ce sens qu'elles sont déjà constituées comme procédures, qu'elles incluent déjà le lieu vide où viendra s'inscrire le concept à découvrir, la catégorie à former, l'idée à énoncer. Comme chez Descartes, la méthode est une activité directement engagée dans le matériau à concevoir, elle est organologique dans les deux sens du terme (instrumentale, organique). C'est la même chose pour le paradigme, la procédure, la formalité, ou même l'axiomatique : ce sont les places vides inclues dans leur structure qui *déterminent a priori* la transitivité à trouver, sa nature, et sa forme. C'est autrement dit le risque éternel de la procédure qui ne dépend pas d'une euristique : déterminer la forme et la teneur de ce qu'il faut rencontrer, en apposant leur constitution, leur forme, leur cadre, sur le matériau indéterminé dont la philosophie va se faire préhension. De telle sorte que la manière de philosopher détermine sourdement la matière philosophique à préhender, pliant alors la découverte à l'ordre présupposé du découvrement ; c'est que la méthode doit être structurée et énoncée dans un discours, que le paradigme est toujours qualifié, que la procédure est déjà déterminée dans sa dynamique (la contradiction hégélienne par exemple), et que l'axiomatique régit déjà

[194] On dira plus généralement qu'on ne peut pas penser la pensée comme processus esthétique et *métabolique* sans prendre en compte sa fossilisation, la lutte entre la terre et les fossiles.

la forme de ce qu'il faut découvrir. Dans tous les cas, la *manière* de philosopher "taille" déjà par avance la matière à découvrir selon son propre patron, et surtout selon sa propre modalité : la méthode doit procéder en linéarisant des ponctualités apodictiques, l'axiomatique fonctionne par saturation et dérivation à partir de *thesis* posées a priori, le paradigme *s'applique* selon un contenu et des lois fixées a priori, la procédure répète différentiellement sa structure dynamique. Dans tous les cas, le saisissable ou le préhensible est virtuellement formé dès le départ, et saisi sur un seul mode. Autrement dit, les procédures "techniques" comme modulateurs du processus esthétique *nient, suspendent, occultent la modalité de ce processus* : les procédures sont des *modes* d'intervention et d'engendrement philosophique, des modalités qui sont dès lors déterminées, dégagées par l'euristique comme art de "cartographier" la pensée, ses reliefs, sa *terre de fragmentarité*. Tout procédure est un mode du processus euristique, mais ces modes ne vont pas modaliser ce processus même, seulement le moduler dans leur ordre propre (par exemple, l'analyse va moduler le processus de découvrement par la diérèse, par la manière de découper et de cadrer). Mais si les modulateurs ne sont pas eux-mêmes posés modalement, ils intègrent quelque chose de la modalisation : la modulation consiste à canaliser et même canalyser l'hétérologie modale *pour la faire jouer au sein d'un seul et même mode.* La variation n'est plus celle de la modalité, mais celle de la modéité. Moduler, c'est faire varier la modéité d'un mode sans plus le rapporter à la modalité dont il est mode. C'est comme si la rivière de la modalité était captée, retenue, pour alimenter une fontaine à multiples jets d'eau, dont chacun va moduler le flux initial pour en faire autant de petits cours individués : la variation de l'onde, ses remous et ses vagues immanentes à son flux, vont être captés par chacun des jets, qui vont chacun jouer pour eux-mêmes, se moduler au sein de la ligne courbe mais régulière qu'ils vont décrire. Chacun des modulateurs va capter et canaliser la variation modale pour l'intégrer dans une modulation interne à un seul mode qui n'est dès lors plus mode de la modalité, mais mode de sa modéité.

L'euristique au contraire se *doit* pour constituer le système esthétique de laisser jouer la modalité, sans rabattre les flux sur des cours, la modalisation sur des modulations déjà formées et déterminées. Ce n'est pas une manière *constituée* de philosopher : l'euristique exprime l'aconstitution fragmentaire de la pensée elle-même, en ce sens qu'elle modalise les manières de découvrir en fonction de ce qui se découvre. *Elle implique déjà la réversion processuelle* de la pensée comme découvreuse et de l'être comme découvert, en tant que C'est pourquoi la manière dont elle rencontre le concept n'est pas fixée a priori. On peut penser à Baudelaire qui, dans *Le peintre de la vie moderne*, oppose violemment la figure de l'homme du monde à celle de l'artiste c'est-à-dire la logique de la flânerie, de l'observation et du cosmopolitisme (intellectuel et esthétique) à la logique de l'artiste, apolitique, purement techniciste, bornée, locale : l'homme du monde, qui est aussi le créateur moderne, c'est le Curieux plutôt que le Génie, c'est le créateur ou mieux encore l'engendreur chez qui "la *curiosité* peut être considérée comme le point de départ de son génie."[195] Les renversements opérés dans ce texte de Baudelaire qui tente d'élaborer purement et simplement une esthétique rationnelle (du beau et de la modernité), semblent ressortir à ce bouleversement princeps : l'art démodélisé, l'art sans modèle ou paradigme (et son histoire tout autant), c'est un art qui doit devenir ambulatoire comme dirait James, art du monde, art

[195] *Ecrits sur l'art*, Le livre de poche, 1999, p. 511.

curieux ou la recherche vaut plutôt que le produit indexé sur un idéal type. Autrement dit, l'art sans paradigme devient un art du syntagme sans paradigme, une syntagmatique sans paradigme. Ce serait une autre définition de l'euristique : faire consister des syntagmes sans les modéliser, mais en les rendant modalisables. N'est-ce pas une sorte de syntagmatique que décrit le pragmatisme américain, une syntagmatique de l'action ? On sait que Lévi-Strauss avait déjà envisagé dans *La pensée sauvage* cette hypothèse au sujet du bricolage, défini comme articulation de syntagmes pratiques qui s'opposent à la fabrication paradigmatique en tant qu'ils composent des *fragments* de paradigme, en tant que ce n'est plus le paradigme qui s'instancie, s'incarne ou s'hypostasie singulièrement dans le syntagme, mais la syntagmatique pratique qui va composer des paradigmes ou des quasi-modèles adaptés à une configuration particulière. Mais même cette conception ne va pas jusqu'au bout de la *désindexation du syntagme quant au paradigme* : le syntagmes restent indexés sur le paradigme, soit qu'ils le fragmentent pour en prélever des "bouts", des éléments, des composants qui vont venir s'assembler de manière opératoire, en fonction d'un critère pratique et selon une situation particulière, soit qu'ils se composent sans plus composer d'éléments paradigmatiques, mais en s'y référant négativement (c'est le bricolage gratuit, joueur, de l'inventeur qui ne sait même pas ce qu'il cherche, qui bricole sans avoir de situation particulière à régler). La syntagmatique pure comme composition immanente de fragments et de processus consistants, implique une inindexation sur un quelconque paradigme. C'est la composition qui est de plain-pied avec le matériau à agencer, "machination" ou "trouvaillage" qui ne ressortit plus ni à une cause formelle (paradigme de fabrication) ni à une cause finale (la réparation du bricoleur) ni à une cause motrice (le bricolage libre), mais si l'on veut à une causalité immanente du matériau. C'est éminemment le jeu matériologique de l'artiste qui opère ses mélanges et ses compositions dans l'immanence même de ses matériaux, qui dégagent déjà des lignes d'activités virtuelles et des bifurcations créatrices à chaque moment de cette composition esthétique. C'est la syntagmatique pure, non plus fabrication ou bricolage, mais fabricole, au sens où elle implique l'aspect compositeur et joueur du bricolage, mais au sens où le produit de pareil jeu est bien une fabrication qui est *comme* une fabrication paradigmatique, qui se produit *comme s'il* y avait un modèle a priori, et de telle sorte que le produit lui-même constitue à son tour en tant qu'original un quasi-modèle. C'est le moment où la syntagmatique est si pure, qu'elle compose *comme si* elle était déjà régie par un modèle directeur, un paradigme de fabrication. Il faudrait voir les syntagmes alors comme des îles flottantes esthétiques, des fragments eux-mêmes fragmentaires et intrinsèquement mêlés, des idiocrases de corporéité. L'art moderne, c'est aussi un art euristique, d'où ses mélanges avec l'histoire de l'art, ou ses rencontres avec la science et la philosophie, le concept. C'est Duchamp qui en rend le mieux compte quand il parle de l'art comme bande passante du hasard, quand il parle d'hypophysique des processus : pure syntagmatique des compositions matériologiques, sans aucun paradigme a priori de sorte qu'on ne peut *même plus* distinguer entre l'objet paradigmatique de la fabrication industrielle (la pissotière) et l'original syntagmatique de la fabricole esthétique (la fontaine).

Nous voulons dire alors que l'euristique *doit d'abord se présenter comme art philosophique qui permet la réversion du pensée et de l'être à un tout autre niveau, à un niveau esthétique* : les procédures impliquent des différences de régime et de niveau qui sont elles-mêmes aspects de différenciations modales. Mais qu'est ce qui permet la modalisation même ? Qu'est-ce qui "régit" l'euristique s'il n'y a plus de

méthode, de procédure constituée a priori ? Comment s'articule-t-elle, si la fabricole philosophique et esthétique n'a plus de paradigme, de critère-modèle, mais opère comme syntagmatique pratique permettant la réversion de l'expérience telle qu'elle se fait, et de l'expérimenter tel qu'il porte non sur les contenus de l'expérience, mais sur ce processus ? Ce qui régit l'euristique, c'est *le débordement* – ce sont tous les points de débordement des corrélations esthétiques constituées (schèmes) qui vont permettre de saisir quelque chose de l'expérience telle qu'elle se fait. L'euristique est l'art philosophique qui implique pour la pensée non pas la faculté, mais la *puissance* d'imaginer en un sens très particulier qu'on va préciser avec Whitehead. C'est l'imagination, l'imaginer euristique, qui va constituer la réversion du penser et de l'être, ou plutôt de la vie et du corps vivant. L'imagination va être précisément cette *puissance du dehors* qui va *faire-sentir* (factitif) à l'intérieur du vivant ou du sentant constitué un processus esthétique qui le traverse sans en provenir ni y être possiblement inclus dans les corrélations, un "quelque chose" du continuum de corporéité qui n'est pas actuel comme phénomène présent, mais virtuel comme complexion possible, division possible de ce continuum (on reverra cette structure plus précisément avec le stoïcisme, et notamment avec le problème des mathématiques). L'imagination n'est plus faculté du sujet, folle du logis mais en son lieu : elle est l'esthésie dans le *sensibile*, dans l'expérient ou le vivant, d'un processus esthétique dans le *Sensibilis*, l'expérience, ou la vie. Elle métabolise pour un corps la métabolisation de la corporéité dans laquelle il est pris, un "quelque chose" qui métabolise à travers et hors de lui à chaque fois. *La réversion, c'est l'imagination, mais telle qu'elle atteste d'un débordement du dehors sur le corrélé, qui n'est pas un dépassement en nature.* Elle permet de rompre non pas *la* corrélation de la conscience mais *les* corrélations schémiques incorporées, sans pour autant les détruire ou les suspendre toutes : c'est le dramatisme de Meillassoux, mais déjà le dramatisme de Descartes, qui cherche déjà *la* sortie *absolue* hors de *la* corrélation, qui ne cherche rien d'autre qu'un ek-stasis hors de ce monde. La question du corrélationnisme doit être pluralisée, modalisée; et remétabolisée : on n'accède pas à l'en-soi comme dimension pure que les mathématiques nous présentent, il n'y a que des décorrélations (et des recorrélations) locales, fragmentaires, événementielles, qui emportent "quelque chose" du corps vers "quelque chose" de la corporéité. L'imagination est cette opération : décorréler, pour esthésier. Plutôt que la chose en-soi ou son domaine, des "quelque-chose" sans soi, des "quelque-chose" qui en tant qu'eux-mêmes ne sont que *de la* métabolisation, *de la* modalité sans avoir de noyau, d'identité, de consistance hors des modalisations qu'on en fera, des modes de préhension qu'on en aura. L'imagination fait disjoncter une ou des corrélations schémiques, en en laissant d'autres intactes : elle va emporter un schème vers un dehors qu'il ne délimite plus, faire-sentir le corps, faire-penser la pensée, sur un mode nouveau qui n'en passe plus par la modulation schémique. Le philosophe va imaginer un concept, avoir l'intuition d'un "quelque-chose" conceptuel, mais ce concept n'est pas posé par lui, ni exposé à lui, il lui est imposé par l'imagination : la conceptualisation, c'est la préhension *sur un mode particulier* d'un "quelque-chose", en fait d'une *esthèse* dans le tissu des corps qui n'aura aucune essence en-soi, mais qui aura pour facticité ses modalisations préhensives – ainsi le même quelque chose, la même esthèse, sera saisie sur un mode par la philosophie, sur un autre par l'art, mais elle résistera (sans rester) comme ce quelque-chose modalisable et toujours préhensible sur un nouveau mode. Il n'a ni en-soi, ni ne consiste ou ne s'exhausse dans ses préhensions actuelles. L'imagination nous fait-sentir le concept, mais parce que l'imagination, n'est rien d'autre que le "quelque-

chose" à conceptualiser qui se fait-sentir, au factitif. L'imagination n'est pas puissance factitive sans que l'imaginé ne le soit avant : elle n'est pas esthésie dans le sentant ou plus exactement dans le *sensibile*, sans être esthèse dans le Sensible, ou plus exactement dans le *Sensibilis.* L'imagination est un pur vecteur, vectorisant et vectorisé, qui ne préhende pas en propre, mais fait préhender les sens et les facultés *hors* des modulations schémiques constituées. C'est la même chose pour l'artiste, qui va préhender un "quelque-chose" encore *irréel* sur un mode particulier (picturalement, musicalement...), c'est la même chose pour le scientifique, *mais aussi* pour tout corps en général qui tout à coup est soumis à un "quelque-chose" qui se fait-sentir et qu'il va falloir s'approprier en s'y appropriant, incorporer en s'y incorporant : mélange et contraction, crase du corps et du quelque-chose[196]. Ce n'est plus l'ek-stasis dramatique, c'est l'in-krasis tragique, un mélange qui se fait avec la mêlée des corps dans laquelle je suis pris, mais dont je m'isole fatalement en contractant des corrélations qui m'aident à automatiser mon action, à *limiter* mon activité selon le critère de la survie ou de la vie quotidienne. Tel est bien l'enjeu de l'euristique : découvrir des quelque-choses à préhender au gré d'un débordement des corrélations, d'une intrusion imaginaire de l'esthèse dans l'esthème.

C'est que s'il signifie rencontrer, le terme grec *eurisko* a aussi le sens d'*imaginer* : l'euristique substitue à la méthode rationnelle des raisons une logique des rencontres et des trouvailles qui repose sur l'imagination conçue non comme un sens ou comme une faculté qui consiste d'abord à saturer des dénotations ou à combiner du dénoté, mais comme une puissance esthétique capable de percevoir ou d'entr'apercevoir l'insensible, c'est-à-dire aussi l'impensé. L'imagination est une puissance d'esthésie qui fait-sentir (factitif) le préhendable que la pensée va saisir, sans être elle-même faculté de préhension, sans être faculté tout court. Autrement dit, l'euristique implique une logique de l'imagination où celle-ci ne vaut pas comme pouvoir rationnel, mais comme puissance de noétisation qui n'est pas elle-même noétique, comme on va le voir chez Whitehead. L'imagination *devient la puissance de noétisation du noétique qui réalise la réversion de l'être et de la pensée, de la vie et du corps* : l'imaginer n'est pas une faculté du sujet, mais c'est un processus d'esthésie qui traverse l'élément du Sensible et le sentir du corps particulier, qui traverse le *Sensibilis* et qui *à ce titre* va travers le *sensibile*. Par l'imagination, la trame esthétique ou l'expérience déborde les formes constituées : le sensible se fait-sentir (factitif), un "quelque chose" se fait-sentir sans se *donner* à sentir ; et c'est l'imagination qui constitue dans le corps le passage de cette esthésie, la bande passante du quelque chose esthésié. *L'imagination n'est pas une faculté du sujet, elle est la réversion même de l'expérience et de*

---

[196] D'où les proximités les voisinages et chevauchements des chaoïdes que sont la science la philosophie et l'art chez Deleuze et Guattari. Pour donner un exemple qu'on ne trouve pas dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Riemann saisit le "quelque chose" qu'est l'espace non-euclidien sur le mode géométrique, et l'auteur de bande dessinée M. Mattioli (dans *B Stories*) le saisit sur le mode graphique, en imaginant un espace très "constructiviste" dont les héros sont des figures géométriques, mais qui se déforme au fur et à mesure que la fiction se développe, change de mode de spatialisation au fur et à mesure que la *diegesis* du sensible se temporalise. Ce sont deux modes de préhension, d'appropriation et d'incorporation d'un "même" quelque-chose, qui n'est justement jamais le même, qui ne consiste que par ces modalisations ou métabolisations modales, et n'a aucun "en-soi", aucun noyau d'être *au-dehors ou par-delà* ces modalisations. C'est le sens du quelque chose dans le stoïcisme : le modalisable qui n'est pas chose en soi, mais esthèse qu'il faudra faire-être, faire-subsister, faire-consister sur différents modes qui sont aussi *des modes de facticité différenciés.* On voit déjà que la facticité alors, sera en son fond factivité, logique factitive de modalisation (faire-être, etc.)

l'expérient : c'est l'expérience telle qu'elle se fait traversant l'expérient tel qu'il est fait. L'imagination, c'est le passage du *Sensibilis* dans le *sensibile*, non pas au sens où le dehors du sujet s'avérerait dans le sujet, mais au sens où le corps, bloc *de* sensible plutôt que bloc seulement sensible, n'est pas coupé de cette sensibilité, est de la même teneur On peut ainsi s'appuyer à contre-emploi sur certaines des *Pensées* de Pascal qui y a bien vu non pas la "folle du logis" ou la fantasia entendue comme combinatoire de représentations, mais une puissance capable de poser des principes distincts des principes de raison : l'imagination ne menace pas la raison de l'intérieur mais bien de l'extérieur, comme une contre-principialité[197]. On peut relever plusieurs aspects de l'imagination telle que Pascal la conçoit, et voir en quoi ce qu'il critique en elle peut être lu, à contresens (mais sans contre-sens) comme attestation de son caractère esthésique qui en fait donc une puissance euristique.

1) L'imagination est d'abord une puissance d'esthésie qui est factitive dans son opération, partitive en tant que puissance : il n'y a pas *l'*imagination ou *une* imagination, mais *de* l'imagination qui fait-sentir au sens strict, sans sentir en tant que telle (puisqu'elle est partitive, et ne vaut pas comme puissance constituée). De sorte que le partitif et le factitif vont ensemble : il faut déjà que le partitif soit devenu défini ou indéfini, une imagination, ou l'imagination, pour devenir faculté qui sent en propre, là où le caractère partitif de l'imagination (*de l'*imagination) implique qu'elle ne saisit pas en propre, mais fait-saisir en un sens factitif. Elle fait sentir les sens, non pas parce qu'elle intensifierait leur usage réglé ou ferait sentir "plus fort", mais bien parce qu'elle engendre le sentir dans les sens, produit les sens en initiant le sentir dont ils procèdent. C'est ce que dit Pascal : "Elle suspend les sens, elle les fait sentir." L'imagination est première, elle précède en droit la constitution des sens, elle fait sentir les sens autrement que selon leurs schématisations. Elle esthésie donc déschématise le sensorium même, elle fait sentir le corps en soustrayant les sentations aux corrélations schémiques réglées[198]. L'imagination atteste déjà d'un sentir pré-schématique. Comme chez Whitehead, elle fait sentir *en-deçà* des schèmes, elle permet des esthésies qui *débordent* les corrélations sensibles instaurés par les schèmes.

2) L'imagination érige un système de valuation compositrice par opposition à la raison qui fonctionne comme valuation adéquative. "C'est cette partie dominante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de la vérité si elle l'était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages, et c'est parmi eux que l'imagination a le grand droit de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses." Il y a là deux systèmes de valuation opposés, et pas de deux systèmes de valeur. La valuation selon le vrai et le faux fonctionne par adéquation d'essence de la chose à l'idée, et par opposition de l'être et des accidents. La valuation imaginative *mêle* le vrai et le faux selon Pascal – de sorte *qu'elle n'est ni l'un ni l'autre*, ni vraie ni fausse d'une part, ni vérace ni illusoire d'autre part ; elle efface la limite même des deux en tant qu'elle ne

---

[197] Cf. *Pensées*, Gallimard, 2004, fragment 41 p. 76 sqq. (fragment 83 dans l'édition Brunschwig, fragment 45 dans l'édition Lafuma).

[198] Si le terme d'esthésie est attesté, notamment par le dictionnaire Littré, on ne l'entendra pas ici au sens psychologique, comme totalité de la sensation, ou comme hypersensibilisation du sensorium, mais bien comme processus propre au *Sensibilis*, comme un faire-sentir qui précède, comme on le voit ici, l'usage même des sens. On tentera d'en élaborer un concept plus déterminé dans la partie *Crase et esthésie.*

se rapporte plus qu'à une chose : *l'effectivement senti, ce qui est littéralement et bel et bien senti par-delà vrai et faux.* Le scandale de l'imagination n'est pas qu'elle fasse passer le faux pour le vrai, et le vrai pour le faux : c'est qu'elle rend caduque leur opposition, en tant qu'elle fait sentir *littéralement* et à égalité ce que la raison proclamera ensuite vrai ou faux (autrement dit, elle fait si l'on veut *vraiment* sentir le faux). L'imagination est par-delà vrai et faux en tant qu'elle fait-sentir, en tant qu'elle est une puissance factitive d'esthésie du sensible mais aussi des sens eux-mêmes (la seule différence, c'est que Pascal la localisera dans le sujet comme "mauvais principe" d'esthésie, quand l'imagination *atteste déjà* que cette esthésie dans le sujet provient d'une esthèse en dehors de lui). Ce que Pascal voit comme un grand danger, c'est le fait que *les sens et le sentir ne puissent être subsumés à la vérité de la raison, c'est que les sens comme principe de vérité quant au sensible soient sans cesse débordés et mis en branle par une puissance sourde, non formée, dont Pascal ne dit jamais la provenance.* Or quelle est l'origine de l'imagination ? L'imagination *esthésie l'expérience qui n'est pas taillée à la mesure du sensorium constitué*. Elle fait-sentir le débord de l'expérience sur la constitution de l'expérient, sur son sensorium. L'imagination nous met en rapport direct avec des impressions non-formées comme sensations stabilisées, rapportées adéquativement à leur idée ou à leur forme rationnelle. Elle nous fait sentir *quelque chose de l'infini*, mais cet infini n'est pas directement l'infini divin qui fera l'objet du pari, il est l'infini du sensible et de son jeu bifurcateur qui ne saurait entrer dans la disjonction du pari dramatique. La valuation de l'imagination est compositrice : elle n'est pas rationnelle ni irrationnelle, elle est arationnelle, car elle compose *du* sensible, des *esthèmes*, dans la raison elle même. Pascal dira plus loin[199] : "Les principes se sentent". Or, l'imagination introduit dans le sentir un excès, un débord : par l'imagination, le *Sensibilis* est positivement éprouvé comme *débordant la constitution de l'expérient* – le continuum de corporéité de l'expérience déborde la constitution incorporée et récorporée du sentant ou du *sensibile.* Le risque, c'est que si les principes se sentent, *l'imagination nous fasse sentir des principes esthétiques qui ne sont plus les principes de la raison, c'est qu'elle montre que dans l'infini divin il n'y a en fait que des principes esthétiques simplement arationnels, et non pas surrationnels, qu'on a synthétisés à tort pour en faire un infini statique et principe de lui-même.* C'est que les sens chez Pascal sont bien d'abord principe de vérité : "L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle, et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre"[200] Puisque l'imagination fait sentir les sens, et que les principes se sentent, ne vient-elle pas constituer une puissance de *principialisation* ou de dévoilement des principes qui ne sont plus des principes *en* raison, à défaut d'être des principe *de* raison ? La menace de l'imagination, c'est qu'elle introduise un jouer dans le triangle réglé de la raison, de l'infini qui l'excède, et de la saisie "par le cœur" de cet infini. Elle risque en effet de montrer, quant à la raison, que les sens saisissent des principes esthétiques (des lois du sensible) sans plus se référer à elle. *Avec l'imagination, la réversion de la pensée et de l'être ne s'opère plus dans le milieu de la ratio et du logos, mais pas non plus dans le milieu du pathos : elle s'instaure comme processus esthétique ou polemos, jeu polarisé, jeu tensionnel entre le corps*

[199] Ibid., fragment 101 p. 105.
[200] Fragment 41, op.cit.

particulier et le continuum de corporéité, ou entre le sujet et l'infini joueur de l'expérience. Ensuite, l'imagination risque de montrer que l'infini qui excède la raison, ou l'infini "surrationnel" de Dieu désigne non pas un pur continuum valant comme le Même illimité, mais un jeu différencié et différenciant, impur et disparate. L'infini n'est plus la stase dynamique de l'au-delà de la raison, mais le jeu du sensible, le jeu de l'expérience et sa virtualité dans laquelle baigne le corps lui-même en-deçà de la raison. Enfin, l'infini saisi alors par le cœur comme pure activité qui s'impose à moi et dont j'éprouve le passage à travers moi, va non plus impliquer le problème de la foi *religieuse* en Dieu et le pari, mais la *confiance* en l'expérience, en son jeu : on passe du pari dramatique à l'*amor fati* tragique, de sorte que la foi *est décorrélée de Dieu, décorrélée de sa figure ou de son Tsim-Tsoum infini pour être rapportée à l'expérience et à son immanence.* C'est le principal risque de l'imagination : elle récupère la foi, l'arrache à la religion, défait l'indexation de la foi sur Dieu dont on ne perçoit même plus le scandale qu'elle constitue tant nous l'avons incorporée profondément, et naturalisée. "La foi, c'est à nous" : c'est ce que disent les tragiques, c'est que l'imagination aide à dire. "Voilà à peu près les effets de cette faculté trompeuse qui semble nous être donnée exprès pour nous induire à une erreur nécessaire. Nous en avons bien d'autres principes." Mais par rapport à quoi est-elle trompeuse ? Par rapport à la vérité de raison conçue comme vérité adéquative, chose et essence idéelle de la chose. Le présupposé de Pascal, c'est que l'adéquation est meilleure pour la vie que la composition.

3) L'imagination instaure les valeurs d'établissement sociales : tout commence dans le sentir, l'économie sociale des valeurs vient d'une manière de sentir, d'une esthésie imaginative foncièrement *modale* qui permet de porter les sens dans l'insentable que l'imagination permet de pressentir. "Cette superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. [...] Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, sinon cette faculté imaginante ? [...] L'imagination dispose de tout, elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde."[201] Ainsi, les valeurs sociales d'établissement sont inférées des esthésies imaginatives, des contractions esthétiques opérées par l'imagination : on passe du senti esthésié par l'imagination à l'affect qui en découle, et de l'affect à la valeur qui le met en forme, le stabilise, en fait une matrice idéelle et symbolique répétable. L'affect devient index, il engendre en quelque sorte sa propre catégorie générique à travers la valeur. Le social n'est pas valué selon la valuation adéquativiste de la raison (un fou passe pour un sage) mais selon la valuation compositrice et sensible de l'imagination. C'est la conséquence directe du point précédent, la nouvelle menace de l'imagination : elle est principe de valuation, elle produit des valeurs qui ne sont ni des valeurs de raison ni des valeurs en raison. Puissance trouble qui, dans l'ordre raisonnable des valeurs objectives correspondant à leurs mesures rationnelles, introduit des processus de valuation qui ressortissent tout entier au sentir de la situation, sans que les sens n'investissent justement le phénomène, mais l'impression qui le traverse. La valeur du phénomène mesurable ou évaluable et pouvant donc être rapportée au vrai, est supplantée par une valuation des impressions diaphanes ou transparaissantes qui traversent la phénoménalité même. La valeur imaginée dans la valuation ne peut être vraie ou fausse, elle est *littéralement*,

[201] Ibid.

elle est éprouvement littéral de la situation. Deux mondes se dessinent : le monde des valeurs objectives rationnelles et mesurables selon un critère de quantification ou d'évaluation des hauteurs (valeur géométrique), le monde des valuations impressives qui ne correspondent qu'à l'éprouvement d'une situation par un corps (valeur d'établissement). C'est pourquoi l'imagination sera l'enjeu du pouvoir : maîtriser, orienter, canaliser l'imagination pour qu'elle fasse-sentir des impressions totalement découplées des phénomènes.
4) L'imagination est impressive, pas expressive : elle ne fait pas s'exprimer les facultés par-delà elles-mêmes, et pas plus le désir. Elle se constitue en impressionnisme esthétique, sans pour autant imprimer *sur* le sujet ou sur une matière. "Et quand le sommeil nous a délassés des fatigues de notre raison imaginaire et mis dans un calme admirable, il faut incontinent le détruire et se lever en sursaut pour aller courir après les fumées et essuyer les impressions de cette maîtresse du monde. [...] Les impressions anciennes ne sont pas seules capables de nous abuser, les charmes de la nouveauté ont le même pouvoir. De là vient toute la dispute des hommes qui se reprochent ou de suivre leurs fausses impressions de l'enfance, ou de courir témérairement après les nouvelles. Qui tient le juste milieu, qu'il paraisse et qu'il le prouve."[202] Tel est le fond même de l'esprit : impression, rien qu'impression. De sorte que ce ne sont pas les phénomènes qui nous impressionnent et impriment en s'exprimant ou se manifestant pour eux-mêmes, mais que ce sont les impressions qui font les phénomènes, en constituent la texture plurielle et emmêlée que le phénomène va justement synthétiser, formaliser, pour en faire un *fait* correspondant à la facticité d'une essence. Il n'y a pas de critère absolu, de repère stable : les impressions sont pharmacologiques, ni vraies, ni fausses. Seulement, elles sont puissantes ou affaiblissantes, maladives, ou attestation de la santé : la nouvelle question qui naît par-delà vrai et faux, c'est de savoir si l'on est affecté par des impressions *qui ne valuent qu'en dévalorisant*, ou par des impressions qui valuent en valorisant. Est-on affecté d'impressions maladives (la vanité de l'homme, les fumées du pouvoir et de la nouveauté) ou d'impressions puissantes (l'espace et la géométrie, l'infini divin ?) L'impression est pharmacologique deux fois : elle n'a pas de valeur en soi, mais selon l'usage qu'en fera le corps, soit que, comme l'homme du divertissement, on plongera tête-bêche dans les fumées pour s'oublier soi-même, soit que, comme Pascal, on traitera les fumées comme des phénomènes logiques renvoyant à la relativité des valeurs sociales. C'est pourquoi Pascal tire à proprement parler de l'impression imaginative une logique politique, une pharmacologie politique et sociale de l'imagination. "S'ils [les magistrats] avaient la véritable justice et si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de ces bonnets carrés ; la majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même, mais n'ayant que des sciences imaginaires, il faut qu'ils prennent ces vains instruments qui frappent l'imagination à laquelle ils ont à faire et par là en effet ils s'attirent le respect. Les seuls gens de guerre ne se sont pas déguisés de la sorte parce qu'en effet leur part est plus essentielle : ils s'établissent par la force, les autres par grimage." Pascal décrit ainsi une capture sociale de l'imagination par opposition à la force : nous sommes socialement piégés par les Imageurs plutôt que par les détenteurs de la force (les militaires), nous sommes esclaves des impressions qu'on nous impose. On retrouve le thème des valeurs d'établissement : l'imagination est valuation arationnelle dont s'engendrent les valeurs

[202] Ibid.

sociales sur la base d'impressions indurées. Il suffit d'imprimer, d'impressionner les sujets, pour produire en eux non pas une idée, mais un schème de perception plus puissant que toute notion, que tout concept, que tout phénomène analysé. Se libérer des impressions de capture, c'est ce qui distingue l'imagination-pouvoir et l'imagination-puissance[203]. Pascal est comme on sait un grand analyste de la société et de ses valeurs, mais pas au sens où il a mis en valeur la fondamentale hypocrisie axiologique des sociétés et la relativités des fondements aux valeurs, au sens où il a poussé cette analyse de la relativité axiologique jusqu'au cœur du corps. c'est par l'imagination qu'on produit du pouvoir. Il y aurait beaucoup de choses à dire de cet usage politique de l'imagination pointé par Pascal, en articulant tous les points précédents, valeurs d'établissement, production de schèmes et d'imaginaires, phantasiologie pré-phénoménologique, etc. Nous en resterons à un simple distinction liminaire entre imagination-pouvoir, et imagination-puissance. C'est que l'imagination, en tant qu'elle est factitive, est aussi pharmacologiquement indéterminée en tant que telle : elle fait-sentir comme puissance, mais elle peut faire-faire comme pouvoir. Les deux font-exister ; mais la première va faire-exister des quelques-choses inconstitués qu'il faudra faire consister, tandis que la seconde va faire-exister des corrélations constituées qui empêcheront la première forme d'imagination de se déployer pour saisir *autre chose que ces choses, et surtout autre chose que des choses.* L'imagination-pouvoir va faire-être des impressions qui ne correspondent à aucun phénomène, et qui sont non pas irrationnelles, mais arationnelles, ni vraies ni fausses, mais maladives ou puissantes (c'est aussi bien l'imagination qui va faire-exister l'horizon grandiose de l'émancipation et du progrès comme son terme, que l'imagination qui va faire-exister des peurs, des phantasmes, des guerres sociales virtuelles)[204]. Si l'on ne devait retenir qu'une distinction entre ces deux *modes* de l'imaginer, ce serait la distinction génésiologique, même si l'on peut les multiplier. La grande différence esthétique entre l'imagination-puissance et l'imagination-pouvoir, entre ces deux *modes* de factivité qu'elle constitue, c'est essentiellement que la première fait-expérimenter des quelques-choses hors du sujet et va par là le déconstituer relativement et localement, quand la seconde va au contraire surconstituer le sujet, l'enfermer dans la sphère de son imaginaire et de ses impressionnements. La première produit des esthésies portant sur des esthèses extra-subjectives de l'expérience, la seconde va produire des esthétisations du constitué, même si ce sont des esthétisations d'enlaidissement ; par suite, la première engendre des émois non-formés qui ne sont même pas encore des émotions, et la seconde des sentiments, qui sont déjà des re-sentiments. L'imagination-pouvoir va d'abord *produire une image du sujet*, quand l'imagination-puissance va imager le dehors du sujet (il n'y a qu'à penser à la différence entre le cinéma, et la propagande cinématographique). C'est pourquoi il n'y a pas deux imaginations, mais seulement des modes. L'imagination-puissance est ce mode d'esthésie des quelques-choses qui nous met directement en rapport avec le plan de la modalité : le quelque-chose esthésié n'a pas d'essence ou d'en-soi comme une chose, il a pour unique teneur, pour seule facticité, les modalisations qu'on en fera (modalisé par l'art, par la philosophie, etc.) Le Quelque-Chose n'est pas un reste en-soi, ni n'est que sa saisie par le pour-soi : il est

[203] Cf. ibid., p. 87, et fragment 80 p. 96.

[204] On verra, dans l'analyse de la factivité (dans la partie sur l'ergologie et l'eikologie), que le pouvoir foucaldien est bien factitif en son essence d'où son caractère essentiellement relationniste.

le modalisé qui résiste à son exhaustion dans le mode, et continue à consister comme modalisable. L'imagination-pouvoir est ce mode d'esthésie qui va au contraire couper tout accès à la modalité, *enfermer le corps qu'elle imprime et impressionne dans des modéités particulières et même des modèles impressifs qui vont se répéter* (il y a là comme une genèse *esthétique* de la névrose). C'est le mode démodalisant de l'imagination : elle ne va plus esthésier des quelques-choses, mais constituer des choses et les esthétiser sur un mode unique en produisant, par l'impression, des schèmes qui vont moduler la modéité de ce mode. La modalité est piégée, captée par la modulation de la modéité : l'imagination comme processus in-krastique, devient imaginaire statique, avec ses ek-stases finies, bornées, répétitives et expressives (c'est aussi là que naît le lyrisme, le transcendement statique vers le sublime qui n'est plus que mise en forme – ou, justement, esthétisation à vide). Si cela a donc des implications politiques très profondes, elles en ont aussi en matière d'épistémologie. C'est vers la fin de ce fragment[205] que Pascal critique les impressions du point de vue épistémologique "Il n'y a principe quelque naturel qu'il puisse être, même depuis l'enfance, qu'on ne fasse passer pour une fausse impression, soit de l'instruction, soit des sens." Que décrit Pascal dans cette page qui articule fausses impressions de l'instruction, et fausses impressions des sens ? L'imagination est ce qui fait impression : elle nous imprime, nous impressionne, que ce soit par les sens ou par l'instruction. Or, ces impressions incorporées se sédimentent (se récorporent) en schèmes perceptifs, en schèmes sensibles : on croit le vide possible parce qu'on voit le coffre vide en étant enfant, mais on croit le vide impossible parce que l'école nous dit qu'il n'existe pas, qu'il s'agit d'une "mauvaise impression". L'imagination esthésie quelque chose du sensible qui fait impression sur nous ; cette impression *n'est ni vraie ni fausse en tant qu'impression : elle est seulement littérale* – c'est seulement lorsqu'on la rapportera à un référent que sa composition sera soumise à l'indexation adéquative du vrai et du faux. Scandale de cette vie impressive seulement diaphane et transparaissante, ni vraie ni fausse mais seulement littérale ou défigurée en étant figurée, que nous menons souterrainement à notre vie phénoménale faite d'expression et de signification, et en jugeant selon le vrai et le faux. Ainsi, les impressions vont s'indurer comme schèmes de perception : l'impression originaire des sens quant à l'existence du vide, ou l'impression originaire faite par l'école sur l'esprit quant à son inexistence, va s'indurer, se récorporer en schème de perception : l'imagination va être étouffée, canalisée par les schèmes dont elle a à son corps défendant permis l'engendrement. Elle va devenir *un simple imaginaire* qui va sensiblement relayer les dogmatismes, les fanatismes, les entêtements forcenés, la bêtise agressive des axiologies préconstituées et des croyances imprimées en nous : c'est parce qu'un corps a été *ainsi* imprimé et impressionné, parce qu'il ne parviendra pas à décorporer l'impression récorporée ou fossilisée en schème, qu'il la défendra mordicus. *Sa complexion même en tant que vivant en dépend : céder sur l'impression et sur le répertoire impressif de son imaginaire, c'est littéralement changer de corps, se métamorphoser – s'exposer à l'inconnu de l'incorporation.* C'est l'imaginaire statique : répertoire d'impressions constituées et récorporées, qui vont se faire expressions répétitives du Même. C'est bien pire qu'un cliché, ou qu'un stéréotype : c'est l'esthésiotype incorporé, constituant, une affection inaugurale qui ne laisse plus le corps jouer. Derrière les fanatismes, les aveuglements, les dénégations, toujours voir

[205] Ibid., p. 80.

le corps imprimé et l'imaginaire qu'il *est*, incapable de décorporer ses premières impressions, ses impressionnements initiaux. C'est le corps comme une feuille imprimée : il ne parvient pas à se faire palimpseste. C'est pourquoi à la croyance ainsi constituée, à l'imaginaire alors produit, on ne peut par nature répondre par la rationalité du phénomène objectivable : ce sont deux niveaux bien distincts, l'un phénoménologique, l'autre diaphainologique. L'imagination est pharmacologique : l'imaginaire est aussi la pire des matrices pour la mauvaise-foi et l'aveuglement consenti. La question n'est plus de voir phénoménalement, mais de pouvoir corporellement, de pouvoir décorporer ses impressions, *remettre en jeu* la complexion, se laisser autrement imprimer et impressionner. D'où l'importance de distinguer l'adjectif imaginaire et l'adjectif imaginatif : l'imaginatif est justement ce qui nous extrait de l'imaginaire constitué. Ainsi, la corrélation réglée qui va s'ériger schémiquement à partir de la première impression imaginative, va subsumer l'imagination possible d'un nouveau quelque chose : il faudra, dit Pascal, que l'instruction redresse la perception des sens, mais que les sens redressent l'instruction. "Qui a donc trompé, les sens ou l'instruction ?" Les deux, et aucun des deux : ils ont fait impression, l'impression s'est sédimentée en schème perceptif. C'est bien ici que se joue la subsomption de l'imagination aux schèmes qu'elle a permis d'engendrer malgré elle : c'est par là qu'elle va être subsumée à la raison adéquative. En quel sens ? L'imagination esthésie, fait sentir des impressions, ni vraies ni fausses, ou les deux à la fois comme le dit explicitement Pascal ainsi qu'on l'a vu plus haut. C'est *lorsque des schèmes réglés et statiques* vont se construire sur la base de l'impression, que le problème de la vérité pourra émerger comme adéquation et inadéquation entre l'être et la pensée, entre la chose et l'intellect, entre le schème et son objet. Le schème qui ne nous fait pas croire au vide devient faux par rapportement à son objet. C'est à ce moment que s'engendre la forme pauvre, assujettie, de l'imagination : elle n'est plus que l'imagination dénotative qui remplit le connu avec du connu, qui actualise et bouches les trous de la dénotation : elle devient narrative et associative, plutôt que compositrice. En quel sens ? Au sens où elle va fonctionner alors selon les schèmes : elle va par exemple actualiser en son absence un contenu schémique (j'imagine que je vois quelque chose qui n'est pas devant moi), mais parce que la virtualité est déjà découpée, préconstituée dans le corps. C'est l'imagination comme imaginaire à nouveau : non plus puissance d'esthésie qui opère la réversion de l'expérience et de l'expérient, mais fonction de saturation des contenus dénotatifs, actualisation du virtuel.

L'imagination est bien le nerf de l'euristique. Rencontrer, découvrir : ces deux fonctions de l'euristique impliquent l'imaginer comme fonctionnement qui ne se constitue pas en fonction, ou comme processus qui ne *pourra pas* être canalisé par les procédures (méthodes, paradigmes) à l'inverse des deux premières fonctions. Rencontrer et découvrir sont des fonctions libres qu'on peut procéduraliser selon les nécessités de la problématisation. Mais le cœur de l'euristique, l'imaginer comme esthésie des esthèses, ne peut *que* rester processus non-constitué, en débord sur les procédures au sens où ces dernières devront précisément traiter, analyser et même canalyser ce que le processus imaginatif découvre. L'imagination, première vertu philosophique, à condition de dire qu'elle littéralise, et non qu'elle figuralise. De la même manière, c'est avec l'imagination comme puissance noétique que James ouvre

son *Introduction à la philosophie*[206], tout comme Whitehead ouvre *Procès et réalité*[207] en faisant de l'imagination une faculté philosophique (qui comme chez Kant constitue la *dynamis* du schème quoiqu'en un sens très différent) dont il fait valoir aussi bien la finitude dans la saisie du principe que la puissance euristique dans la genèse même du philosophique. Whitehead part du problème de l'inadéquation ou plus exactement la *répulsion* (au sens chimique) fondamentale entre le concept et le langage : c'est à un "saut d'imagination" qu'il en appelle alors pour opérer précisément le passage de pensée entre le langage fatalement métaphorique et l'essentialité du concept. Cela implique que l'imagination n'est non seulement pas langagière dans sa structuration (c'était semble-t-il le schème linguistique qui a pourtant longtemps servi de structuration implicite de la puissance imaginative) mais plus encore ne peut plus être pensée sur le mode du langage comme puissance dénotative saturante ou "remplissante" : l'imagination esthésie le concept même par-delà sa rétention linguistique qui est aussi limitation de fait de l'intuition qu'on en prend. On voit dès le départ que c'est sans doute ce saut de l'imagination qui opère sur un mode *non-dialectique mais esthétique* le passage platonicien de la saisie située des Formes à la contemplation muette de l'en-soi de la Forme. C'est donc l'imagination qui prend sur elle la généralisation chez Whitehead[208] : le général, produit par la généralisation, ce n'est pas tant ce qui englobe le particulier que ce qui se déplace ou se translate d'un champ d'applicabilité (dont il est issu) à un autre dont il n'a rien tiré. Mais le général n'est pas l'analogique pour autant, il ne ramasse le particulier que pour autant qu'il se déplace dans des régions de l'expérience qui n'ont pas fondé sa formulation. Le général, c'est le déplacé, et le déplacement est condition de la subsomption du particulier. C'est précisément l'imagination qui permet le saut allant des différences empiriques données (la méthode des différences, où, dit Whitehead, un éléphant n'est pas perçu comme tel mais seulement par différence avec les autres perçus), aux différences génériques que l'on peut translater dans un autre domaine. C'est l'imagination, son jeu "libre, contrôlé par les exigences de cohérence et de logique" qui permet la généralisation. Cela ne veut pas dire que l'imagination complèterait la série des particularités données ou actuelles, en y ajoutant des particularités semblables ou de même ordre, seulement virtuelles (tous les éléphants imaginés à partir d'un cas d'éléphant vu) : elle n'est pas une faculté transitive de contenu d'ordre représental, mais une puissance transversale d'extraction de "quelque chose" d'ordre esthésique. L'imagination qui permet le saut de l'empirique au général et donc au schématique, ne peut elle-même être seulement empirique, elle appartient autant à l'empirique qu'au générique qu'elle nous permet d'atteindre. Ainsi, l'imagination est d'une part ce qui nous permet de nous rapporter *sensiblement* au principe, elle permet d'en avoir l'intuition ; mais, finie, elle n'autorise qu'une saisie asymptotique du "schème de principes" idéal (il y a une idéalité régulatrice du schème chez Whitehead). Mais d'autre part, c'est l'imagination libre régie par les critères de cohérence et de logique qui permet la *découverte* ou la *rencontre* euristique : seule l'imagination permet d'introduire un *jeu* dans la partie de la philosophie correspondante à ces critères, savoir, la philosophie rationnelle. Elle est donc la puissance euristique par excellence, qui permet seule la découverte parce qu'elle

[206] Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2006, p. 15.
[207] Gallimard, 1995, p. 48 sq.
[208] Ibid., p. 50 sq.

introduit un jouer dans les sériations rationnelles constituées, ce "jouer" étant lui-même indice d'une processualité esthétique dont ces séries sont les dérivées : c'est l'imagination, rien que l'imagination, qui est la puissance réversive par excellence, qui transcrit dans la pensée l'esthésie dans l'être, qui transcrit dans le corps le processus de la vie même ; c'est elle qui noétise, mais d'abord pour cette raison qu'elle fait-sentir, au factitif, un "quelque chose" encore indéterminé consistant sur le *mode* noétique. L'imagination participe de l'*apeiron* par quoi quelque chose *d'impensé* se présente à la pensée, cet impensé étant d'abord un *insenti.* La pensée, la faculté de pensée, s'origine d'abord dans le sentir, dont l'imagination est la puissance factitive ou la *factivité* (elle fait-sentir sans sentir, elle fait-préhender sans préhender elle-même). Ainsi, pour Whitehead[209] Bacon n'a pas reconnu le rôle euristique de l'imagination, et n'a pour cette raison pas su introduire de jeu dans son épistémologie, qui en est restée à la linéarité expérimentation-induction-découverte. En un sens, pour Whitehead, le Bacon du *Novum Organum* a bien mis en lumière le problème du schématisme scientifique, mais n'a pas su comme Kant y introduire le principe vivant qui le rend plastique et qui permet par là la découverte : l'imagination. Dans tous les cas, chez Kant comme chez Whitehead, l'imagination n'est pas tant faculté que jeu des facultés ce qui fait d'elle la puissance euristique par excellence. Toute la question est cependant de distinguer l'imagination en tant qu'elle joue dans les limites de ce qu'on appellera ici un dimensional (le transcendantal kantien, comme paradoxale limitation des facultés illimitatrices de l'imagination), ou bien de faire de l'imagination non pas tant une puissance qu'un *jeu proprement esthétique* capable justement de rendre plastiques les limites de tout dimensional philosophique. L'imagination alors, c'est paradoxalement une littéralisation de l'esthétique : jeu, elle dévoile un Jouer primordial, le jeu entremêlé des flux sensibles (comme chez Héraclite). Elle en-joue, elle pose l'esthétique comme en-jeu et en-jouement. L'imagination rend la pensée enjouée. De sorte que l'imagination comme *processus* euristique n'est précisément pas l'imagination figurale et fabulatoire que la métaphysique semble toujours avoir plus ou moins théorisée comme faculté tératologique voire tératopraxique (c'est l'imagination qui produit, par combinatoire d'aspects ou combinaison aspectuelle, des monstres physiques ou moraux, qui opère des greffes inconnues à partir du connu). Le paradoxe de cette imagination euristique ici esquissée, c'est bien qu'elle est afigurale et ne constitue précisément ni une faculté ni un mode de *représentation* (pas même un mode de présentation) mais la modalisation possible de la sentation : l'imagination comme puissance euristique *modalise* ou introduit un jeu qui permet le sentir noétique (un peu à la manière de Heidegger dans sa relecture de Kant, il semble que l'imagination est précisément ce qui conditionne voire permet la corrélation phénoménologique) : elle esthésie ou rend sensible les images constituantes[210]. Si l'on comprend l'imagination à la manière de Kant, ne faut-il pas en effet considérer comment l'imagination travaille à introduire un jeu qui dérègle les rapports de l'entendement et de l'intuition au niveau même de la raison pure transcendantale, et pas seulement au niveau de la raison comme faculté de juger ? B. Stiegler, analysant

[209] Ibid., p. 49.

[210] C'est sur le Bergson de *Matière et mémoire* que l'on pourrait s'appuyer pour développer un concept d'imagination comme puissance capable non de représenter ou de faire apparaître, mais de faire *sentir* les images pures qui servent de point de départ à Bergson dans son premier chapitre (on admettra ici, comme Deleuze, que ces images ne sont pas des métaphores).

le rapport de Kant à la technique et le strict départage théorico-pratique qui constitue le dualisme initial des milieux et régimes du savoir, montre la chose suivante : il y a une évolution autonome des objectivités techniques et des systèmes techniques dont ne rend pas compte la position kantienne sur la causalité. "Interrogeant la *causalité*, Kant neutralise celle qui résulte, dans le domaine *théorique*, des phénomènes de la *volonté*, et en fait une question pratique en son sens, c'est-à-dire liée au *règne des fins sous une loi morale, comme si les actes techniques n'existaient pas*, et ne posaient pas de question face auxquelles la possibilité de séparer le théorique et le pratique est moins évidente. La technique étant à ses yeux en droit homogène à la théorie, elle ne comporte aucune dimension pratique [...] Chez Kant, il n'y a *pratique* que s'il y a *liberté* mise en oeuvre par une *volonté.* [...] la pratique technique n'y a pas lieu d'être : elle n'est qu'une *conséquence* tirée de la théorie et dont la volonté n'est ici ni la cause ni l'effet, mais le *moyen terme.* Le problème est qu'une telle analyse ne laisse aucune possibilité de rendre compte de ce qui se passe dans le cas de *l'invention.* C'est en effet inévitablement à une *négation de l'invention* que conduit le paragraphe 23 de la même « Déduction transcendantale », qui expose l'inutilité de nos concepts sans intuition sensible correspondante. Négation dans la mesure où *nous appelons ici invention* [...] *ce qui constitue le premier terme de ce que Simondon nomme une lignée technique* dont la genèse est précisément irréductible à une pure et simple explication physique, et qui relève d'un type d'individuation particulier : le processus de *concrétisation.* Si l'on admet en effet que de telles lignées ne sont possibles que par l'invention de possibles qui ne sont pas déjà contenus dans le réel ou, pour parler comme Simondon, si l'on ne se donne pas d'avance l'individu pour expliquer l'individuation, car là est toute la question, il faut remettre en cause la distribution des rôles entre les deux sources de la connaissance que sont l'intuition et l'entendement. Est-il encore possible de dire que « la plus grande extension des concepts au-delà de *notre* intuition sensible ne nous sert à rien », dès lors que l'imagination comme faculté d'invention s'avère, précisément à son époque technoscientifique, susceptible de *rendre intuitif ce qui ne l'était pas au moment de sa représentation* et de ce que l'on peut appeler sa *conception*"[211] L'imagination introduit au moins trois déplacements : d'une part elle décorrèle l'intuition et le vécu du présent vivant, d'autre part elle décorrèle la forme-ego de la conception, enfin, elle ne porte pas sur du réel, mais sur du possible encore non formé qui doit dès lors être rapporté à la catégorie de faisable elle-même tributaire d'une logique de l'activité. Ainsi, l'imagination joue et fait-jouer, elle est la bande passante de l'expérience telle qu'elle se trame *en-deçà mais aussi au travers de l'apparition phénoménale* : l'imagination esthésie du processus non-phénoménalisé, non pas de l'apparaître, mais du trans-paraître transversal à l'apparaître, qui ne paraît donc que comme cette transversalité. Elle esthésie *du diaphane*, le spectre du corps sans chair que l'on a rencontré plus haut. Elle est puissance d'esthésie factitive plutôt que faculté active, qui atteste donc d'emblée d'une réversion *sensible et esthétique* entre la vie et le vivant, l'expérience et l'expérient, le *Sensibilis* et le *sensibile* : l'imagination fait-sentir le débord de l'expérience aconstituée sur la constitution sensible stabilisée et schématisée. On verra que l'imagination est autrement dit ce qui nous fait sortir *de fait* du corrélationnisme, mais pas seulement le corrélationnisme faible et monologique de la conscience : elle nous fait sortir du corrélationnisme multiple et pluriel du schématisme, dans lequel chaque schème constitue *une*

[211] *La technique et le temps 3*., Galilée, 2001, p. 286 sqq.

corrélation particulière liant le sensibilium et le sensorium bien plus profondément que l'esprit et l'essence, la conscience et l'intentionnalisé, dont la corrélation n'est que l'intégrale moniste des multiples et variables corrélations schémiques. L'imagination nous fait sentir *par-delà* les schèmes, elle est l'expérience faisant irruption comme aconstituée, comme excédant les constitutions sensibles. Elle atteste du dehors – c'est par l'imagination que les schèmes disjonctent et sont court-circuités par l'expérience. Chez Kant, même l'imagination de la troisième critique demeurait dans son jeu même indexée sur une téléologie esthétique : elle devait se soumettre aux régulations téléologiques de la raison, de sorte que même quand elle permettait aux facultés de jouer les unes par rapport aux autres dans l'expérience esthétique (par exemple du sublime), c'était dans l'orbe régulatrice de l'idée de Monde, de Moi, de Dieu, que ce jeu avait lieu. Ici au contraire, l'imagination est libérée, et l'un des enjeux du postkantisme est précisément de faire de l'imagination une bande passante, un relais, un *vecteur vectorisant et vectorisé à la fois* qui permet de faire passer le "débord" de l'expérience, de sa processualité dans la pensée. *L'imagination est ce qui échappe à la corrélation, à toute forme de corrélationisme.* C'est pourquoi elle est le vecteur euristique premier qui contracte jusqu'à la fusion les facultés de préhension : l'imagination fait-saisir, fait-sentir, elle ne saisit ni ne sent elle-même, elle est puissance factitive d'esthésie, pas faculté active de saisie. D'où son importance décisive pour une esthétique de l'incorporation : elle est la voie d'accès hétérologique, disparate, qui nous permet de sortir du constitué (sujet, ou même corps pensé à la manière d'un sujet) vers l'aconstitué de l'expérience, du corps récorporé à l'incorporation comme processus dont il est une stase.

Cet art euristique, cet art de trouver et de travailler qui est un art de *trouvailler*, c'était aussi ce que D. Lapoujade repérait chez W. James avec la connaissance ambulatoire[212] ; plus qu'une rhétorique ou une dérationnalisation de la philosophie qui en condamnerait la rigueur, il s'agit bien d'affronter le problème suivant : le savoir sur l'esthétique doit être lui aussi esthétiquement engendré – ainsi chez James, on ne connaît la nature relationniste de l'expérience, *patchwork* et *network*, que lorsque la pensée suit ces relations, les établit en les suivant, produisant par là une nouvelle manière pragmatique de comprendre la réversion parménidienne du penser et de l'être. C'est donc comme euristique qu'on peut comprendre cette logique de régression dans l'esthétique ; car de manière remarquable, le terme *euriskô* était aussi médical, c'est le verbe de la nosographie[213] : Galien opposait ainsi le *logos apodeiktikos*, le discours apodictique propre à convaincre, au *logos euretikos*, le discours euristique, capable de découvrir[214]. Il y a un lien principiel entre la nosographie et le mode euristique. On peut ajouter ceci, que l'euristique substitue au problème de la méthode et du discours réflexif porté sur sa modélisation celui de la stratégie. C'est certainement Foucault qui aura le plus insisté sur cette nature stratégique de la pensée, qui lui aussi substituait aux méthode de l'Histoire l'euristique de l'épistémologie française couplée à une théorie des énoncés. On peut ainsi, liminairement, distinguer pour la pensée même son aspect stratégique, *qui correspond à sa nature esthétique*, et sa valeur tactique, qui correspond à son moment analytique (cette distinction recoupe en partie celle de

---

[212] Cf. *William James. Empirisme et pragmatisme*, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2007, p. 90 sqq.

[213] Cf. l'entrée ἑυρίσκω, I, 4 dans le dictionnaire Liddell-Scott-Jones.

[214] Cf. Galien, *De semini libri II, 0057.021*, cité dans le Liddlle-Scott-Jones à l'entrée εὑρετικός.

Clausewitz, une fois dit que son traité *De la guerre* s'ouvre lui aussi sur une esthétique de la résistance a priori ou de ce qu'on nommera la *présistance*, d'inspiration fichtéenne). La tactique vient du grec *tasso*, ranger, assigner une place, dont *taxis* est un dérivé. Une tactique, c'est une *taxis* mobile, mais c'est aussi une taxinomie vivante : la tactique est d'ordre analytique, elle a toujours à voir avec des positions (des *thesis*) et des catégories qui sont mobiles au sein d'un espace tabulaire, que celui-ci soit tableau des catégories ou champ de bataille. De l'euristique, on dira donc qu'elle est une stratégie esthétique, même si elle est inséparable de moments tactiques et taxinomiques, c'est-à-dire analytiques : positions, thèses, catégories. L'une des questions qui se pose dès le départ à la pensée, c'est de savoir si elle est d'ordre stratégique et tactique, c'est de savoir si l'on rabat ou non l'euristique de la stratégie et l'esthétique sur la taxinomie mobile de l'analytique. N'est-ce pas cette superposition qui permet de linéariser et de spatialiser dès le départ la pensée, c'est-à-dire de la considérer selon un cadastre catégoriel et thétique ? (sur ce point, il faudrait convoquer la logique esthétique des calques et des cartes développée par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux* pour y ajouter le problème du cadastre).
Autrement dit, l'euristique s'oppose à l'herméneutique. On se souvient que Heidegger dans le paragraphe 7C de *Sein und Zeit* rappelait le nouage originaire du logos et de l'apophantique en vue de constituer une phénoménologie qui se confonde avec l'ontologie dans le régime de l'existentialité, où la neutralité pré-ipésologique du *Dasein* permet d'éviter l'indexation originaire de la pensée sur l'unité du sujet et de sa conscience : l'apophantique est la fonction que prend le logos en régime phénoménal, et l'herméneutique est son *mode* de fonctionnement quant aux constitutions qui régissent l'apparaître, constitution temporelle du *Dasein*, comme voie d'accès à la constitution temporale de l'être extra-phénoménal[215]. L'herméneutique, qu'on prend ici dans la plus haute de ses versions, implique toujours le rétablissement d'une transcendance interne à l'interprété ; ainsi, ce qui est à interpréter chez Heidegger, l'être, est le "transcendens pur et simple" qui gît au cœur sans cœur du phénomène[216]. Même dans l'herméneutique comme "méthode" d'interprétation (des textes), il s'agit toujours de réintroduire un noyau de transcendance au cœur de ce qui est à déchiffrer, un sens, strictement rabattu sur un énoncé, de sorte que le caractère sensible est éludé et rabattu sur le transcendant contracté dans le présenté qui lui fait paradoxalement *écran* (dans tous les sens de *faire écran*). Le cercle herméneutique heideggerien est en effet un cycle, celui de la répétition de la question, qui est toujours la même : demander ce qu'il en est de la facticité du facticiel, de la facticité de la corrélation (découverte du *Dasein*), de l'être du *Dasein*, et de la facticité de l'être qu'est le *Es gibt* comme événement et appropriation en plusieurs sens (appropriation de la facticité au facticiel à chacun des niveaux : appropriation du *Es gibt* à l'être, de l'être au *Dasein*). C'est pourquoi, dit Heidegger, dans son ultime moment, l'herméneutique devient bien interprétation, mais interprétation de l'interpréter même comme possibilité ouverte par la Donation originaire de l'être s'appropriant à cet être. Le mystère à interpréter, c'est qu'on puisse interpréter, que ce qu'il y a soit en rapport de *sens* avec le *il y a* dont il se

---

[215] *Heidegger et le problème de l'espace*, p. 25.
[216] D. Franck, ibid., p. 27. D. Franck remarque à juste titre que l'ontologie phénoménologique universelle de *Sein und Zeit* "est une philosophie transcendantale au sens ekstatique" : il s'agit de dégager le milieu (le dimensional) où sont constituées les conditions a priori de la transcendance – l'être étant précisément défini comme le *transcendens* et la phénoménologie, devenue ontologie, est dès lors transcendantale (cf. *Être et temps*, §7 C).

soutient. Mais l'euristique, comme on l'a vu, n'implique plus un problème de sens relatif à l'existence (le sens de l'être, par rapport à l'existential) selon la Relation fondamentale de la vérité comme *alètheia*, non pas adéquation, mais *possibilité* de cette adéquation qui atteste de la réversion voilée de l'être et de la pensée, de l'être et du *Dasein.* Elle implique plutôt le couple de l'efficience et de l'expérience, selon le critère du littéral. Elle n'en passe plus par le seul plan du phénomène, mais par les transparitions processuelles qui parcourent et trament les phénomènes, impressions comme mélanges de corporéités, esthésies corporelles[217]. Elle n'a donc plus à rapporter l'existant à son sens intrinsèque en l'interprétant. L'euristique, ennemie natale de l'herméneutique, même portée à son plus haut niveau par Heidegger, qui conjure par avance les rabattement de l'herméneutique sur l'exégèse des textes rejouant le rapport biblique au sens et au livre. L'euristique forme un cercle, mais un cercle si circulaire qu'il se fait fragmentaire (on verra en quel sens). Elle n'a plus pour objet un transcendant, mais l'immanence de l'efficience (comment ça se fait ? – plutôt que – qu'est-ce que ça veut dire ?) ; elle n'a pas besoin d'en passer par une relation statique de co-appartenance a priori : l'euristique ne dévoile pas des rapports, elle fait saillir et sentir des mélanges. Elle opère, non pas par la question, mais en esthésiant la réversion entre problématisation et esthèse, entre problématisation de l'esthétique, et esthésie du problématique[218].

Esthésiologie de l'incorporation

C'est au sens de la généalogie ici esquissée comme une esthésiologie que l'on cherche donc à déterminer ce dont l'incorporation et la décorporation sont l'indice. L'intérêt d'une telle euristique pourrait être déterminé à partir de plusieurs foyers. En premier lieu, on voit comment la question de l'engendrement esthétique de l'esthétique ne doit rien présupposer, et partir de l'indéterminé processuel défini comme le *Constructible intégral* de sorte qu'on ne peut même pas dire *l'*incorporation ou *la* décorporation mais bien *de* l'incorporation et *de* la décorporation données mêlées dans ce qu'on peut nommer une In-corporation, où le *in* doit s'entendre non au sens d'intériorisation, mais au sens d'inchoation. C'est qu'en effet, que découvre-t-on derrière ce mélange, cette contraction des processus qui ne se donnent même pas comme des flux ou des mouvements distincts ? Précisément la teneur de ce mélange même, et qu'il ne se soutient d'aucun être, puisqu'il contient l'être et le non-être à titre de modes eux-mêmes mêlés et réciproquement contractés. On verra plus avant qu'on peut ici difficilement poser un primat de l'ontologie sur le processus, et qu'il faudra questionner jusqu'à l'opération qui consiste à faire de l'être ce qui se dit du processus

---

[217] C'est dans la partie sur la littéralité que nous tenterons, notamment à partir de Proust et du stoïcisme, de faire consister un concept d'impression en en donnant la logique structurante. Nous disons pour l'instant ce que font les impressions, nous dirons alors ce qu'elles sont.

[218] Nous retrouverons plus avant le problème de l'imagination dans son rapport au langage et au processus. Mais nous traiterons ce problème séparément, une fois posés les linéaments de l'euristique qui nous intéresse ici. Nous voulons noter toutefois cette continuité avec la partie qui suit sur le rapport entre l'imagination et le langage chez Whitehead, qui devra tout simplement nous permettre de poser le rapport de l'esthétique à l'analytique *depuis* la problématisation de l'euristique. En un sens, il faudrait concevoir les développements qui suivent non pas selon une ligne unique de développement, mais marquer des bifurcations dans le développements qui engagent *plusieurs textes et prolongements à la fois* dans diverses directions (il faudrait écrire des livres de philosophie comme les "livres dont vous êtes le héros", en dressant à la fin de chaque développement le tableau des bifurcations engagées).

ou du devenir (l'être ne se dit que du devenir). Il semble bien plutôt qu'il faille partir d'une logique de l'avoir, qu'on appellera une eikologie : en quoi cette processualité princeps sans être fondamentale se soutient d'une tension qui est de l'ordre de l'avoir, de l'appropriation, où même l'être est d'abord ce qu'on acquiert, ce qu'on gagne, ce qu'on est parvenu à avoir – l'être lui-même, comme "l'eu" du processus.
Il s'agit donc moins de parer à la constitution des processus, qu'à leur constitutionnalité même : l'enjeu n'est pas seulement de ne pas mettre les processus en position de procès c'est-à-dire de substances-sujets dynamiques, mais plus encore de n'en faire ni des constitués ni des constituants. Le paradoxe de cet engendrement, c'est qu'il doit être pluralisé, que l'on doit pouvoir l'itérer en plusieurs lieux, littéralement *nulle-part n'importe où* (*irgendwo-irgendwo*) sans pour autant en faire un commencement quelconque (comme on peut partir du quelconque pour remonter à force d'anabase logique jusqu'à la *causa sui*) : le paradoxe qui double le premier, c'est que plus on se rend capable d'itérer nulle part et n'importe où l'engendrement de l'esthétique, moins celui-ci peut être engendré n'importe comment et inconditionnellement. Et la difficulté, c'est précisément que si cet engendrement est pluriel dans ses itérations, il est surtout plurivoque en tant que tel[219], de sorte qu'on ne peut constituer aucune méthode ou procédure réglée d'aucune sorte pour opérer la réversion non-phénoménale des phénomènes sur leur versant processuel : si l'on parle d'euristique, c'est paradoxalement pour reconnaître, méthodologiquement, la limite de la méthode en tant que telle... C'est que dans l'euristique, c'est l'enquête elle-même qui se diffracte et qui se pluralise, comme si le crime dont on cherche les indices – le refoulement de l'esthétique, son épochè recommencée – avait dès le départ plusieurs scènes, mille mobiles, plusieurs auteurs... De sorte qu'on peut opérer en plusieurs lieux pour rechercher chaque fois l'oubli de l'esthétique, la phénoménalisation des processus ou leur subsomption au phénoménal, la désesthésie (et pas la désesthétisation) de la pensée elle-même, la déprocessualisation du corps alors conçu statiquement comme stase[220]. On peut ainsi pointer, à titre seulement liminaire,

---

[219] On tentera plus tard, à propos du littéral, en faisant notamment le lien avec le concept peircien de tonal, de montrer que la littéralité ressortit non à la dimension de la signifiance ou du sens, mais de l'évocation. On dira que l'engendrement est "évoque" en un sens adjectif.

[220] Le paradoxe de l'engendrement esthétique de l'esthétique, c'est qu'il n'est tel qu'à être à la fois interne à la philosophie, mais à la seule condition d'être en même temps non-philosophie. Voir par exemple sur ce point *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Henri Maldiney, L'Age d'Homme, 1974, p. 43, sur le problème du commencement en philosophie et en poésie. Le problème est le même que chez Hegel, "entendre le premier savoir venu, le savoir immédiat de l'immédiat" mais l'enjeu est précisément de ne plus rien présupposer, de ne se doter d'aucune "unité" sensible (la conscience) déjà constituée et en-deçà de laquelle on ne peut plus régresser. Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas la manière dont les philosophies *progressent* toujours par-delà l'unité de base, passant de la conscience sensible au Savoir absolu de la communauté, ou du *Dasein* au mystère du *Es gibt* : ce qui nous intéresse, ce qui fait symptôme, ce sont les philosophie qui se dotent d'un *primum datum* constitué au-delà duquel on ne peut pas régresser pour saisir la genèse même de cette entité. Comment le *Dasein* s'incorpore-t-il ? Comment la conscience sensible elle-même émerge-t-elle dans le corps ? Comment est-elle incorporée comme sensible ? Quel est le plan processuel et dividuel qui les sous-tend et dont ils sont déjà les fossiles ? En quoi le corps lui-même ne peut-il être pris pour première unité conceptuelle, mais doit être renvoyé à la logique de l'incorporation dont il est la stase récorporée ? C'est le problème du commencement, qui ne doit pas regarder du côté de la progression dialectique, analytique ou herméneutique, mais du côté de la régression esthétique. Maldiney pose ainsi explicitement le problème en reprenant l'expression de Ponge, "une science dont la matière serait les impressions esthétiques." : "Mais peut-il y avoir une science objective de l'expérience esthétique ou plutôt de la dimension esthétique de l'expérience, quand l'objectivation, mise en perspective d'un objet par un sujet séparé, postule la rupture avec la dimension

comment certains *commencements* non seulement philosophiques mais sensibles en général sont dès leur départ même des manières de refouler cet engendrement. Ainsi, dans *Les existences moindres*[221] , ce problème est traité à travers l'opération de réduction : réduction platonicienne des apparences sensibles pour mettre à jour les essences, réduction cartésienne par le doute qui met à jour une pure intériorité lavée de tous ses éléments extérieurs adventices, réduction husserlienne de l'attitude naturelle qui met à jour l'ego transcendantal. Lapoujade distingue ces trois réductions des réductions humiennes, jamesiennes et bergsoniennes, qui cherchent l'expérience pure, mais si pure qu'elle soit sans conscience, sans intériorité, sans substance, sans essence. On ne la saisit pas *sous* une forme ni *à travers* autre chose (du constitué) ; ce qu'on y découvre, il faut le nommer sans faire de sa nomination une constitution : en un sens, il faut d'abord, pour être précis, rester vague, et dire "processus" sans en dire plus. Lapoujade insiste sur l'idée suivante : la réduction elle-même est impliquée par un enjeu plus profond, celui de *faire voir*[222]. La réduction est elle-même soumise comme procédure à un processus d'esthésie qui se dit au factitif, et qui implique une logique du faire ou une ergologie pré-ontologique qui nous permet de penser ce découplage ou ce déphasage intrinsèque à l'activité (faire-être, faire-faire, faire-sentir, plutôt que faire, être, sentir tout court). Réduire, c'est esthésier, et paradoxalement, on esthésie par soustraction de sorte que ce qui reste, c'est le plus sensible, plutôt que c'est ce qu'on sent le plus ou le plus fort. C'est que l'esthésie s'oppose à l'esthétisation, et cette opposition engage deux sortes de philosophies, ou plutôt la philosophie et son

---

spécifique de l'ἄισθησις : la communication, et avec le moment de réalité qui est fondamentalement rencontre ? Tous deux Hegel et Ponge tentent également de transposer et de fonder dans l'objectif la rencontre (à laquelle ils tendent) avec la chose. Car voici qui, pour être de Ponge, n'en est pas moins hégélien : que la chose enveloppe une diversité de propriétés universelles, qu'un verre d'eau comporte une transparence, fraîcheur, limpidité, fluidité, une certaine viscosité. Ces qualités précises sont communes à d'autres choses. Leur multitude constitue le fond du monde objectivé." (p. 50). On voit le point en question : c'est de déterminer la science de l'esthétique par rapport à une unité – la chose – de la concevoir déjà comme chosale ou comme rapport dialectique de la conscience et des déterminités. Le problème change si l'on pose que la science esthétique dont parle Ponge ne peut effectivement saisir que des impressions, des processus, à un niveau antéphénoménal non constitué. C'est le plan du diaphane, le *diaphaino* comme trans-paraître transversal à l'apparaître même, et qui n'apparaît pas en tant que transparition. Pour cause : il n'y a plus de noyau de l'apparaître, pas de contenu solide, pérenne, stable, de l'apparition. Il n'y a que l'hétérologie du processus, qu'on ne saisit plus sémiologiquement et apophantiquement (*apophaino*) selon la logique phénoménale, mais indiciellement et diaphanement.

[221] Op.cit., p. 42 passim.

[222] Voir ibid. pp. 19, 41 sq. sur la nécessité de *faire voir* ce qu'on n'est pas capable de voir, faire sentir ce qu'on n'est pas encore capable de sentir : esthésie.

reflet déplacé : philosophie qui vise à esthésier l'insensible – et même l'insentable – ou philosophie qui cherche à esthétiser le senti, le vécu, le vu, sur la base d'une Stase plus profonde qui constitue l'irréductible de l'épochè. En un sens, avec l'opération de réduction, il faut ou bien s'arrêter sur une Stase constituante et irréductible, que l'on pensera sur des modes divers, Forme, substance, essence, être, ou bien *tout réduire* au point que plus rien ne demeure, et que se présentent, ou plutôt se sentent *à nu* les processus qui se trament entre les suspendus. On a vu que c'était en un sens ce que Derrida retenait fondamentalement de la phénoménologie : l'épochè poussée au point où ne reste que le processus, *des* corrélations sensibles formant la différance comme écriture de l'expérience. L'épochè cesse d'être idéaliste et régulatrice, de porter sur le sens et l'existence : elle concerne l'efficience et l'expérience. Elle ne réduit pas au point de trouver un existant ou une existence irréductible dont il faudrait questionner le sens métaphysique, elle réduit au point de ne plus trouver que l'efficience de l'expérience. C'est l'esthésie de l'insentable, qui s'oppose à l'esthétisation du re-senti et du vécu. C'est la même chose en art : dès qu'il y a de l'esthétisation, c'est paradoxalement qu'il n'y a plus d'"esthétique" en un sens non disciplinaire, précisément parce qu'on n'esthésie ni n'anesthésie rien. La réduction, c'est esthésier le plus sensible en anesthésiant ce qu'on sent le plus. On voit au sujet de la réduction que le problème est le suivant : la distinction ici esquissée entre réduction rationaliste et réduction empiriste ne porte pas sur le terme découvert au cœur de celles-ci – est-ce une substance, une essence, une relation, un fragment, un processus ? La distinction est précisément entre réduction de terme, et réduction d'inchoation : la différence entre les deux est modale, mais plus encore *elle n'est rien d'autre que le mode même*. Car la première réduction découvre un terme (pas une objectivité ou une chose) qui est d'abord une dimension qui comporte, inclut objet et choses ; la seconde découvre à peine *un* quelque chose, mais plutôt *du* quelque chose, elle découvre *du* processus ou *de* l'efficience au partitif. De sorte qu'elle ne rencontre, euristiquement, pas tant le processus que le processuel, pas tant le fragment que le fragmentaire même : même le nom ici, doit rester indiciel, du moins dans un premier temps[223].

Il faut ajouter un dernier aspect à l'euristique : son caractère prospectif et perspectiviste. Dans *Détruire la peinture*[224], Louis Marin, reprenant les critiques adressées par Poussin au Caravage, montre comment l'opposition de la contemplation et de la vision, recoupant respectivement celle des belles choses et de la nature, de l'imitation et de la représentation, introduit à une esthétique d'abord conçue comme prospective. Caravage, pour Poussin, a peint ce qui tombait sous sa vision empirique, sous son regard organique, sans contempler le beau gisant dans la nature, l'imitable dans le représenté, le spirituel dans le sensible : la *theoria* ou la contemplation est ce jugement qui *précède* la possibilité d'imitation et permet d'isoler les belles choses au sein de la nature, ce qui relativise grandement la nature "mimétique" classique puisque celle-ci est conditionnée par une théorétique. De la même manière son naturalisme est lui aussi relativisé : la nature est le représentable immédiat et non discriminé, qu'il faut dépasser par le jugement prospectif, théorétique, qui en extrait les belles choses imitables, ce qui implique que le naturalisme est précédé par une esthétique. Marin

[223] Sur la réduction esthétique en question, voir également ibid. p. 91 sq., la réduction esthétique en art qui consiste à découvrir une abstraction impure car déjà mêlée à des corps qui la peuplent micrologiquement.

[224] Flammarion, 1997, p. 14.

écrit : "Discours du Maître : la théorie n'est pas vision, *aspect*. Elle est fondamentalement *prospect*. Ce qui signifie que la condition fondamentale de possibilité de ce jugement est la *prospective* partout répandue à la surface de la toile, le réseau ou la charpente qui, en construisant la profondeur dans la surface, édifie l'histoire elle-même, bâtit le monument de la représentation, le noble tombeau des morts. Ce n'était donc que cela : la théorie, la contemplation, la jouissance, le jugement, office de raison, ce n'était donc que la « prospettiva », règles techniques et procédures mécaniques, la règle et le compas, et le fil tendu d'un point à l'autre et le relevé des points de construction, mentonnières et œillères de Dürer, boîtes optiques... Voici pourtant encore un mot du Maître, mot étrange, comme murmuré pour lui-même à la veille de sa mort. Le « jugement » est sa condition de possibilité, la « prospective » n'est pas un procédé que le peintre pourrait apprendre" L'euristique est l'art de la prospective et du perspectivisme comme traversée et évaluation des perspectives et des modes perspectivistes. En quel sens ? L'euristique comme art de la découverte, de la rencontre et de l'imagination, ce n'est plus une perspective particulière, une esthétique régionale qui se constitue comme "site" prospectif. Ce n'est plus un sol particulier, une région esthétique déployée sur la terre ensevelie qu'est l'Esthétique, qui va nous permette de rendre raison de cette dernière, même si la perspective en question est large, généreuse, profonde et colorée. On ne peut que transiter entre perspectives données, sols semés sur la terre comme une lave refroidie pour déterminer ce qui rend raison de leur instauration même. Comment prospecter ? Comment devenir prospecteur de terre, comme on dirait prospecteur d'or ? En quoi le perspectivisme devient-il la prospective même, plutôt que cette dernière n'est ouverte par une perspective, rendue possible depuis et du point de vue d'une perspective particulière ? Ce n'est plus la perspective qui est espace depuis lequel va être menée la prospection, c'est la prospection, qui devra traverser les perspectives et leurs sols particuliers pour les comprendre comme des indices de la terre, des germes de cette dernière – éruptions refroidies de terre, mais dont la lave a fini par la recouvrir et l'étouffer. Nous allons distinguer ici quatre figures, pour comprendre par distinction ce qu'est le prospecteur de l'euristique, la prospection de l'esthésiologue : la prospection, l'inspection, l'introspection, la circonspection.

Partons de l'inspecteur : c'est la figure qui correspond à la procédure d'enquête. Le philosophe comme inspecteur mène des enquêtes comme Hume – Deleuze dira qu'un livre de philosophie est composé comme un roman policier. Mais on a dit en quel sens l'inspecteur devait devenir prospecteur : si l'enquête doit s'incorporer dans la généalogie, c'est au sens où l'inspecteur saisissait les traces sur la terre, les déchiffrait, mais ne déchiffrait qu'un mouvement, une action, sans comprendre la logique qui était moteur du mouvement, sans saisir le sens qu'avait l'action. Il résolvait le crime, distinguait le motif – mais ne comprenait pas le mouvement criminel, la logique même de l'assassinat comme le fait par exemple Bégaudeau dans *Molécules*, sans rapporter seulement le processus à la psychologie. L'inspecteur arpente la terre, relève les traces du mouvement et de l'action mais sans comprendre le sens du mobile, l'activité motrice, la logique du déplacement. Il se meut sans perspective, hors de toute perspective – c'est pourquoi il est déjà l'ombre du prospecteur voyageur. L'inspecteur a le nez sur la terre mais il ne la voit pas, parce qu'il cherche toujours des indices *sur* elle. Elle devient base statique, surface d'inscription, pur *sol.* L'inspecteur arpente toute la terre sans être prisonnier d'une perspective ou d'un point de vue, puisqu'il doit justement passer par tous les points de vue possibles ouverts dans différentes perspectives, pour reconstituer le crime, prendre en vue l'événement. De sorte que tous

ses horizons sont momentanés, qu'il se meut dans un monde où les horizons s'estompent sitôt éprouvé le point de vue, et expérimentée la perspective : tout va *à perte de vue*. L'inspecteur *ne connaît pas la profondeur* : tout est profondeur pure, et en même temps tout est pure surface. Et même les horizons dégagés par les perspectives qui lui donnent une idée de la profondeur et de ses variations sont des mirages émanés de la terre, des vues momentanées, cinématoscopie pour une feuille blanche. Car la terre même qu'il ne cesse de fixer, courbé sur elle avec sa loupe à l'œil, il en a fait un gigantesque sol, absolument plat sans être encore plan, qui a recouvert le terre esthétique : il relève les indices à sa surface, il découvre les marques d'un processus, mais il ne sait pas d'où il provient, doit l'indexer sur l'unité et l'entité qui l'a pris sur elle, et s'en est fait rétroactivement l'auteur. Il ne voit pas que le processus, c'est la terre même, que les indices, sur le sol, ont poussé de la terre que ce dernier a étouffé : il ne sait pas transvaluer ces indices en symptômes, même s'il est déjà capable de voir des indices là où d'autres ne voient que du signe, partout. L'inspecteur n'a pas de monde, pas de terre : il arpente une pure surface, il vit dans un espace sans limite. C'est pourquoi il devra devenir prospecteur, apprendre le relief de la terre elle-même et pas seulement des horizons à sa surface, apprendre le jeu des profondeurs et évaluer les perspectives mêmes par lesquelles il passe ainsi que les points de vue qu'elles renferment ou qui y transitent, non plus selon leur valeur fonctionnelle quant à l'enquête, mais selon leur valeur esthétique quant au processus, quant à la vie, quant à la terre : pourquoi cette perspective (cette philosophie, cet art) a-t-il poussé ici ? C'est le prospecteur, qui voit chaque perspective comme une fleur de terre, une fleur de la terre, une fleur *en* terre – mais une fleur qui prétend justement surplomber cette terre dont elle est faite et l'appréhender toute entière du haut de sa corolle, sans plus voir la tige sous ses pétales : la largeur de la perspective, sa générosité et sa puissance, lui cache d'abord qu'elle n'est qu'une perspective, comme la fleur trop belle, trop haute, trop éclose, ne voit plus depuis son œil ou son œillet sa propre tige cachée sous ses pétales.

La deuxième figure, c'est celle de la circon-spection : il s'agit de circonscrire la terre depuis une perspective, de la circonvenir d'un regard large, profond, et qui va loin. Le circonspecteur, c'est celui qui saisit depuis une perspective constituée : c'est le puissant organisme philosophique, artistique ou scientifique, qui circon-specte aux alentours et produit, sur la terre, une perspective sur la terre. Cette perspective en participe encore mais s'en sépare déjà comme on vient de le voir avec la fleur de terre qu'est la perspective : plus sa tige est haute et sa corolle ouverte, plus elle se vit comme séparée de la terre. La circonspection de la perspective peut se faire depuis un sol qui a recouvert la terre (philosophie fondamentale) et depuis lequel on obtient au sens strict un panorama à 360 degrés qui permet de l'embrasser tout entière du regard ; ou bien elle peut s'instaurer directement à partir de la terre, la faire monter, la coaguler, la sculpter, en faire une masse consistante qui servira de région, de "plateforme" durcie ayant sa circon-férence propre. C'est la philosophie qui régionalise l'esthétique, qui est en contact direct avec elle, mais seulement sur une région donnée, pour un espace précis : ce sera l'esthétique comme domaine de l'art et le beau, ou bien de la perception humaine et rien qu'humaine, portant sur la manière dont le sujet humain, empirique ou transcendantal, fait l'expérience de quelque chose. On reconnaît les deux acceptions de la séparation esthétique qui s'inaugure au XVIIIe siècle, théorie du beau, théorie de l'expérience *humaine* (ce qu'on retrouve de manière archétypique chez Kant, où la première acception de l'esthétique correspond à la troisième critique, et la première à la *Critique de la raison pure*). La perspective

comme circon-spection se coupe toujours de la terre, soit qu'elle se donne un sol qui la recouvre tout ou partie (même si la terre s'infiltre toujours, fait trembler les fondements d'un séisme ou d'un autre), soit qu'elle érige avec la Terre une petite terre en elle, la contracte en région, ou même en continent qui n'est toujours pas la pangée (la philosophie continentale n'est pas encore la philosophie comme esthétique "pangesque"). Soit la circonspection de la perspective circonvient la terre à partir d'un *Grund*, soit elle la circonscrit à un domaine : le premier type de perspective retrouve la *portée* de la terre sous forme de profondeur de champ, le second type la retrouve sous forme de largeur domaniale. C'est que la première perd tout contact direct avec la terre, et en transforme alors l'intensité en extension sous forme de profondeur de champ qui est aussi profondeur de vue, quand la seconde maintient le contact avec elle, maintient le rapport direct à l'intensité, mais sur une extension limitée dès le départ. Soit la perspective transforme en la fondant la terre en surface qu'elle va permettre de survoler d'un regard profond et surplombant, de sorte que l'intensité passe dans la profondeur de l'extension, soit la perspective transforme la terre en surface en la limitant a priori dans son intensité même, de sorte que l'intensité passe dans la surface sans profondeur de l'extension régionale ou domaniale. C'est la perspective, qui fait passer la planéité de la terre dans le couple profondeur / surface, en la distribuant selon ces deux configurations. Pour cette raison, la perspective *produit des mondes, rien que des mondes comme figures particulières de la terre*. Les mondes poussent de la terre comme des perspectives *sur* elle, dans les deux sens du terme : la perspective mondanise la terre en la figuralisant déjà. Car s'en disjoignant, elle va déjà la faire entrer dans une figure particulière, la con-figurer selon sa propre complexion, selon sa propre structure : la terre n'est pas mentie quand on la défigure, mais bien quand on la figure, et qu'on la mondanise. La terre n'est jamais dénaturée – elle est contre-naturée sitôt qu'on la naturalise mais plus encore qu'on en fait une nature tout court. L'inspecteur vivait dans un pur espace, une surface de monde sans monde, un sol sur la terre, mais l'ayant étouffée au point qu'il ne l'éprouve même plus. Le circonspecteur, le circonspect, vit dans un monde, rien qu'un monde, même s'il est riche, peut-être plus encore que la terre dont il germe : la fleur est toujours plus belle, plus chatoyante que son terreau – mais c'est parce qui la voit ainsi a lui-même le regard floral, le regard mondain, l'œil en forme de monde.

La troisième figure, c'est l'introspection. L'introspecteur, c'est celui qui n'a qu'un point de vue. Ce point de vue peut être statique, ou bien passer à travers les perspectives mais en leur posant toujours la même question, en n'y voyant que d'un œil, sans profondeur, en surface. Il y a trois possibilités pour le point de vue. Ou bien il se fait point de vue interne à une perspective, et dépend de la circonspection d'un autre : c'est le disciple, qui produit à partir de la perspective qui l'englobe un nouveau point de vue, sur cette perspective d'une part, sur ce qu'elle permet de voir d'autre part. Ou bien l'introspecteur produit le point de vue des points de vue (le point de vue extra-moral chez Nietzsche) qui va englober toutes les perspectives en les relativisant, de sorte que cette introspection totalisante et supérieure va culminer en fatalisme revenu de tout, ou en bonheur rassemblé, recueilli, éprouvant la relativité des perspectives à travers une distance pure qui n'a plus de degré, qui voit tout comme un lointain sans horizon. Ou bien encore, le point de vue comme introspection sera mobile à travers les perspectives – déjà l'ombre traîtresse du perspectivisme *pour de bon*, puisqu'il ne traverse plus les perspectives pour les comprendre et en rendre raison comme étant émanées de la terre, comme étant perspectives *sur* la terre, mais pour les comprendre d'un seul point de vue. C'est le philosophe qui n'a qu'un point de vue, qu'une idée,

qu'un foyer : pensée borgne, qui ne saisit même pas la profondeur des perspectives qu'elle traverse, ramène toujours tout au même point : performatif chez Butler, vouloir-vivre chez Schopenhauer, mimésis chez Girard. Il y a aussi le point de vue sans perspective, qui n'a même plus de rapport à une perspective : c'est la pure opinion, soit statique soit mobile, mais toujours extérieure aux perspectives. L'introspection en général va bien voir *de l'intérieur* du point de vue mais aussi l'intériorité de ce point de vue même : elle va mettre de la profondeur partout, mais parce que ce sera toujours la profondeur de l'intériorité, celle du point de vue s'introspectant lui-même en se projetant sur les choses. Le point de vue est bilatéral : il se projette sur les choses en y mettant un sens (toujours le même), mais tout ce qu'il permet de voir sera aussi bien description de lui-même, de sa *thesis* singulière, irréductible. C'est pourquoi le point de vue va se constituer en *axe*, en *axe du monde, axium mundi* : il se projette sur la terre en y projetant son intériorité, en même temps qu'il intériorise la terre en lui, capture sa profusion pour en faire sa profondeur propre. La profondeur du point de vue est une profondeur mentie : c'est toujours un seul mode de saisie, qui peut bien s'étendre jusqu'à prétendre même constituer une perspective. L'inspecteur vit dans l'espace, le circonspect dans un monde, l'introspectif vit dans l'intériorité, qui se fait en second intériorité du monde, intériorité du point de vue, intériorité de qui l'occupe. A chaque fois, l'intensité de la terre va passer dans l'intériorité sous forme de profondeur sans fond, sans horizon.

Chacune de ces figures implique un *mode de visibilisation* de la terre, et une *manière de voir* ou un *type de vision* particulier qui détermine déjà la préhension de la terre esthétique, les anamorphoses, les parallaxes, les flous, déformations qui seront non pas des défigurations, mais justement des figuralisations de la terre. La philosophie n'a pas d'abord affaire à des contresens, mais à des parasens au sens esthétique du terme : voir à côté, percevoir de travers sans percevoir à travers. La pensée est beaucoup plus victime de parallaxes et d'anamorphoses, que de mécompréhensions de sens : la compréhension du sens ou la conception du concept est seconde par rapport à l'acception esthétique du sens non-sémiotique, du sens sensible. D'où les problèmes de visibilité engagés par ces figures.

L'inspecteur, c'est le myope : l'œil rivé au sol à la recherche d'indices qui recomposeront l'action mais pas son sens, qui saisiront le mouvement et le mobile, mais pas la motion. C'est déjà la prospection, mais sans profondeur, réduite à la pure surface : l'inspecteur passe à travers les perspectives mais ne les voit même pas en tant que telles, ni les profondeurs qu'elles révèlent. Il ne voit que le sol, la terre devenue sol intégral, surface d'inscription des indices. Myope, sans profondeur, et arpenteur d'espace : c'est l'inspection. En un sens, l'inspecteur qui enquête saisit toute la modalité, il est en rapport direct avec la modalité de la terre. *Mais elle n'est pas modalisée*, elle est indifférenciée, pure surface homologique de l'hétérologie. La modalité ne lui parvient pas à travers des modes : elle ne *s'imprime pas* dans le monde mais surtout *comme* monde, elle ne s'exprime pas dans la terre, mais surtout comme terre. C'est comme dans l'enquête : on résout les crimes, on voit même les modes opératoire ou *modus operandi* mais on est incapable de voir les modes sur lesquels les crimes se font, soit l'*operatio modi.* L'inspection saisit la modalité, mais non modalisée selon des modes particuliers. Or, c'est toujours ainsi qu'on saisit la modalité : sur un mode particulier, qui devra exprimer par-delà sa modéité propre la modalité même à laquelle il appartient. Ce sera l'enjeu de la prospection, comme remontée, ou régression jusqu'à la modalité présentée sur des modes particuliers.

Le circonspecteur, c'est la vision organique parfaite. Dans la perspective, on voit tout

parfaitement, selon les axes ou points qui l'organisent à l'horizon, qui la structurent sur sa limite. C'est l'accommodement parfait : co-appropriation a priori du monde et du mondain, de la perspective et de ce qu'elle permet de saisir. C'est l'expérience cosmologique des Grecs qui sera refaite sur d'autres modes par les modernes (par exemple Hegel, ou la phénoménologie de la chair) : le soleil est un œil qui nous regarde dit Homère, parce que l'œil lui-même, comme chez Platon (et encore chez Galilée) projette ses rayons sur le monde. Les rayons projetés sur le cosmos sont exactement la même chose que les axes organisateurs de la perspective : la projection de l'œil qui voit se superpose adéquatement aux axes du visible. Vision parfaite, claire et distincte : c'est le regard organique, cosmorganique. Seulement, si à l'intérieur de la perspective la vision culmine a priori dans sa corrélation adéquative avec le vu, la perspective elle-même n'est-elle pas une gigantesque astigmatie ? Les axes qu'elle met en place, s'il convergent et se recoupent dans le point qui à l'horizon de la perspective la structure, l'organise et l'équilibre, ne sont-ils pas déjà des axes limités par rapport à tous les axes qu'on peut tirer sur la terre ? N'est-ce pas que les axes qui organisent la perspective de l'intérieur sont déjà une partie, une partie seulement des lignes de la terre ? De sorte que ressaisie depuis la terre elle-même, la perspective est astigmate, au sens où ce qu'on voit parfaitement en son sein est, sur la terre, croisement d'axes quelconques qui ne convergent pas en point mais délimitent une *zone floue, une divergence qui fait l'espace même de la perspective ?* C'est la perspective qui est astigmate, mais c'est le circonspect en elle qui est daltonien : il voit tout, il a dix sur dix à chaque œil, mais il ne voit pas toutes les couleurs, toutes les intensités. Seulement une partie. Soit que la perspective couvre toute la terre mais depuis un sol particulier qui filtre déjà le spectre de la terre, soit que la perspective soit en contact direct avec la terre, mais sur une zone circonscrite seulement – de sorte qu'en elle on voit toutes les couleurs, mais pas les couleurs qui sont au-dehors de la perspective – comme si un Lapon voyant tout le spectre du blanc neigeux et du noir nocturne, ignorait le fuchsia des fleurs amazoniennes parce que ce sont des régions séparées. Le monde de la perspective, c'est un mode, ou une pluralité de modes, sur lesquelles se présente la terre comme modalité. Dans la perspective, on saisit la terre de la modalité sur un certain mode, ou selon certains modes. C'est la terre qui se modalise *en particulier*, qui se laisse voir comme modalité sur un mode particulier. Plus la perspective est riche, plus il y a de modes, mais surtout plus la perspective est profonde, et plus le mode permet de remonter jusqu'à la modalité, de saisir "quelque-chose" de la modalité. Seulement, on ne peut aller jusqu'au bout du mode, jusqu'au point où il se laisse éprouver comme fragment de modalité, modalisation particulière de celle-ci : dans ce cas, la perspective se brise, la vision se fragmente, la terre tremble et ouvre le sol, ou détruit les limites de la région. La modalité fait retour par-delà les modes qui permettaient de la saisir. C'est la facilité éminente du monde, le cosmologisme, la cosmophilie ou la cosmorganie de la pensée dont tout esthésiologue doit se méfier, et même se déprendre : construire des mondes, mais les protéger contre la terre, éviter la surrection de la terre au sein du monde, le retour de la modalité à travers le mode. Le mode, le monde de la perspective, c'est un peu comme une bulle dans l'eau qui contient l'œil, mais la bulle et l'œil sont tous les deux faits d'eau : à tout moment, la séparation de l'intérieur et de l'extérieur peut être abolie, effacée – il y suffit d'une vague. C'est pourquoi les perspectives les plus puissantes nous font bien saisir toute la modalité esthétique de la terre, mais sur des modes qui ne vont jamais jusqu'au point où ils se résorbent dans cette modalité : ils doivent toujours faire primer leur modéité sur la modalité. C'est la puissante, surpuissante perspective hégélienne

sur la terre esthétique, qui permet de tout voir, tout saisir, de contempler à l'œuvre l'intégralité du processus dans toute sa richesse, sa profusion, sa monstruosité aussi. Mais toute la modalité est saisie à travers un mode (le négatif) en produisant le grand daltonisme philosophique de la dialectique. C'est pourquoi la pensée enperspectivée est la pensée dramatique, qui isole un théâtre, une scène de présentation plutôt que de représentation, et ce même si la scène est coextensive à la terre elle-même. On y éprouve déjà quelque chose du tragique – le jeu du processus, sa cruauté aveugle et sa profusion – mais c'est déjà à travers un seul ou plusieurs modes, comme si l'on avait des lunettes qui filtraient le spectre de la modalité. D'où la difficulté qu'il y a souvent à distinguer les grands dramatismes philosophiques et la pensée tragique, même si on peut analyser nombre de différences fondamentales entre les deux : le *drama* philosophique nous fait déjà saisir l'esthétique en sa modalité, mais au crible d'un mode particulier. Ou la perspective est si riche, présente une image de la terre qui en si approchante, qu'on la confond avec le perspectivisme même comme terre transversale aux perspectives. Le tragique veut dire : aller jusqu'au bout des modes, opérer la transvaluation modale par laquelle tout mode s'avère un "quelque chose" de la modalité, un fragment de ce que Souriau nomme le transmodal. C'est l'enjeu du perspectivisme, de l'*amor fati* et de l'Eternel Retour, aussi bien chez les stoïciens que chez Nietzsche.

L'introspecteur, c'est le borgne : un seul point de vue, un seul œil, qui en un sens saisit la profondeur, mais la fait passer par le même point, la même ligne prospective. C'est pourquoi il ne saisit en un sens *que* la profondeur, *mais vide de détermination.* Ou bien c'est l'introspection supérieure du point de vue extramoral, comme l'œil de Dieu (ou de Sauron chez Tolkien), unique, au sommet de la pyramide ou du volcan. C'est le point de vue qui saisit directement la modalité, mais sans mode intermédiaire. C'est ce qui produit l'ambivalence extrême du point de vue extramoral analysé par Nietzche : lorsque le point de vue se fait point de vue des points de vue, point de vue comme ensemble vide, il produit ou bien le dégoût fataliste, ou bien le recueillement ataraxique qui est déjà la forme occidentale du bouddhisme, le bouddhisme philosophique du sage. Il n'y a plus de mode intermédiaire pour imprimer la modalité : c'est l'œil qui saisit la modalité comme telle, *divinement ou monstrueusement*, alors que la modalité est toujours donnée (pour le prospecteur) *à travers, par-delà et par-devers* des modes particuliers. C'est le philosophe comme sage recueilli, ou comme fataliste. Dans les deux cas, c'est le borgne hypermétrope, dont l'œil ou le point de vue unique surplombant tous les autres voit tout de loin avec une grande acuité – mais cette distance est absolue, et il n'y a plus de proximité, plus de degrés en elle. Ou bien, c'est l'introspecteur interne à la perspective, le disciple borgne à qui la perspective et sa circonspection prêtent un regard et une profondeur de vision. Mais il est borgne *dans* la perspective : il ne la voit que depuis un point, selon *ses vues* sur la perspective elle-même, et sur ce qu'elle lui montre. Le maître lui a prêté des yeux pour voir, un regard pour saisir le lointain, mais il le saisit toujours depuis le même point. C'est le disciple : le maître, sa perspective, lui fait saisir la modalité à travers un ou plusieurs modes particuliers, mais lui saisit déjà la modalité depuis la modéité du mode. Il a le regard organique du maître qui exprime toute la modalité sur un mode particulier, mais il n'a qu'un œil pour ce regard, de sorte qu'il ne voit plus la modalité extérieure au mode, seulement sa modéité intérieure. Là encore, le point de vue intériorise, il fait du vu l'intériorité du point, du point l'intériorité du visible, projette la profondeur de son intériorité dans le monde saisi, ou introjecte la profondeur de ce monde dans son point de vue, voire dans le penseur qui l'occupe. C'est pourquoi le point de vue du

disciple est celui du borgne astigmate : l'astigmatie n'est plus rapport entre les deux yeux, mais entre le regard prêté par la perspective, et la vision du point de vue en elle, qui introduit une différence de degré non-comblée. L'astigmatie *qu'est extérieurement la perspective* relativement à la terre, est comme intériorisée par le point de vue du disciple, dont le point de vue est à la perspective qu'il habite, ce que la perspective elle-même est à la terre. Ou bien, le point de vue d'introspection est transversal aux perspectives, déjà un peu perspectiviste, mais en en pervertissant et en en trahissant le sens. C'est l'introspection comme point de vue qui voyage, traverse les perspectives. Le point de vue extra-moral saisissait la modalité abstraitement, sans mode intermédiaire, depuis un point de vue surplombant, relativiste, englobant. Ici, c'est l'inverse : le point de vue qui transite entre perspective rabat toute la modalité rencontrée sur un seul mode. Il ne voit plus la modalité, seulement la modéité de son mode qui ne cesse de s'approfondir au fur et à mesure que la modalité est occultée. Le point de vue mobile est l'inverse symétrique du point de vue supérieur ou extra-moral qui transcende les perspectives, mais il est hérite du point de vue interne à une perspective (le point de vue du disciple) cet approfondissement de la modéité qui accompagne l'occultation de la modalité : intériorisation de la profondeur extérieure, extériorisation de la profondeur intérieure. C'est R. Girard, qui ne voit jamais qu'une chose, qu'il traverse le platonisme, la littérature romantique, la Bible, la philosophie de Derrida, ou *L'Anti-Œdipe* : la mimésis. Où est la mimésis des machines désirantes ? Où est la mimésis amoureuse le "triangle" imitatif de l'intrigue romanesque, le désirant, le désiré, et le double mimétique ? C'est le point de vue unique, unitaire, moniste, qui ne traverse les perspectives que pour se retrouver lui-même – un seul et même pas deux points de vue, ce qui produit fatalement une pensée borgne, pas même capable de loucher. Mais ce serait la même chose pour Butler avec le performatif, pour Schopenhauer avec le vouloir-vivre : un point de vue, une idée, une obsession et un concept, à partir duquel on va réenglober les perspectives, les totaliser et les ramener à un point unique comme seul critère d'effectivité. Les trois auteurs qu'on vient de citer en effet, font tous génériquement la même chose : qualifier l'effectivité d'une manière unique, monomodale, presque monomanique. Tout est *au fond* mimésis, *au fond* performatif, ou *au fond* vouloir-vivre. Tous les points de vue mobile qui traversent les perspectives défendent une *thesis* – la *thesis* même qu'ils sont – sur la teneur ultime du processus, de l'effectivité, de l'activité : c'est une théorétique qui est déjà extra-philosophique, au sens où elle ne fait que traverser les perspectives philosophiques pour faire valoir la thèse, l'idée, le secret de l'effectivité. C'est la monstruosité de ce point de vue mobile : en définissant le noyau de l'activité, la logique secrète de tout devenir ou processus, *il a au bout du compte pour fin de définir la terre, d'en déterminer la substance, de dire "la terre est..."* C'est le pire perspectivisme, pire encore qu'un point de vue statique et particulier, pourquoi pas original et fantaisiste sur la vie : il veut signer la terre comme le peintre un tableau. Mieux vaut encore le point de vue doxologique qui reste extérieur aux perspectives, qui celui qui les traverse pour imposer son idée, sa détermination du devenir – point de vue mobile à travers les perspectives, qui les recomprend toutes à partir de lui-même en exposant *la* clé de compréhension, *le* déterminant de la processualité. C'est pourquoi ce point de vue est toujours thèse ultime sur la teneur de l'effectivité : mimésis, vouloir-vivre, performatif. Alors, l'œil ne voit plus que sa profondeur dans la perspective, la profondeur de la perspective devient la profondeur *intérieure* de l'œil : les perspectives étaient des sites de vision où déployer un regard, le point de vue mobile les transforme en yeux géants et globuleux. C'est comme s'il ne voyait que le

point au fond de la perspective, ou rien qu'un seul axe en elle : tout se passe pour le point de vue mobile comme si la perspective était *intériorisée* dans ce point ou cet axe qui l'organise, d'où la faculté des théoriciens procédant selon cette logique à toujours *rapporter herméneutiquement* les philosophies à un seul foyer, un seul point, un seul axe, et peu importent les torsions qu'il y faudra (nous analysons par exemple dans la partie *Crase et genre* les torsions et contorsions de Butler quand il lui faut *tout* rapporter à la performativité en soi, depuis la sociologie bourdieusienne à l'esthétique derridéenne). Ce n'est plus la perspective cavalière, c'est la monstruosité d'un point de vue cavalier qui intègre, découpe toutes les perspectives selon son intériorité. A ce point de vue correspond le borgne, *mais le borgne dont l'œil louche vers lui-même en tentant infiniment de se voir.* Si le point de vue transforme le monde circonspecteur de la perspective et l'espace de l'inspection en intériorité, c'est en quelque sorte pour en refaire un grand *globe.* Monde devenu globe oculaire, où la vision comme le vu n'ont qu'un principe, qu'une détermination fondamentale, et œil devenu lui-même globe du monde, terre intériorisée.

Résumons-nous. L'inspection sans perspective de l'enquêteur sans point de vue, perspectivisme aveugle à lui-même, regard myope sur la terre devenue surface ou sol intégral dénué de profondeur : c'est la modalité, mais sans modalisation à travers des modes particuliers.

L'introspection du borgne hypermétrope, sage ou fataliste, qui occupe le point de vue extramoral ou le point de vue des points de vue, et qui saisit toute de chose à travers une distance absolue, sans degré intermédiaire, sans plus de proximité possible ; ou bien l'introspection astigmate du disciple, qui a le regard de la perspective, mais qui le fait passer à travers son seul point de vue ; ou bien enfin le borgne mobile, cavalier, le borgne louche qui fait de son idée unique, de la profondeur intérieure du point de vue, l'intériorité secrète des perspectives et des mondes qu'elles constituent, pour en faire *l'intériorité même de la terre*.

La circonspection de la perspective *sur* la terre, profondeur aménagée ou espacée : vision profonde, ajustée, l'œil dans sa pureté organique mais finalement daltonien, en tant que la perspective même est une astigmatie quant à la terre.

A chacune de ces figures correspond une forme de prospective philosophique. Il y a l'enquête de l'inspecteur, la perspective du philosophe comme grand organisme de pensée, le point de vue intérieur à la perspective qui est celui du disciple, le point de vue extra-moral ou absolu qui est celui du sage bouddhiste ou du fataliste désabusé, et le point de vue qui traverse les perspectives, qui est plutôt le point de vue du théoricien qui produit au sens strict un mono-logos, en répétant la même idée à travers les perspectives – monomanique de l'effectivité.

Il faut alors comprendre le perspectivisme lui-même comme véritable prospective. Le perspectivisme se dit : traverser la terre, traverser les mondes, modes et perspectives qui poussent à sa surface, avoir sur les mondes un œil de jardinier mais qui ne s'intéresse à ce qui pousse sur la terre et de la terre que pour la faire pousser *elle.* La prospective perspectiviste est l'euristique : art de rencontrer, découvrir, imaginer. Seulement, on construit ce qu'on rencontre, découvre et imagine, au moment même où on le rencontre, découvre et imagine : la prospective, c'est un rendu, une affaire de rendu. On se rend la terre et on se rend à la terre, mais on la construit en s'y rendant et en se la rendant : elle n'est pas donnée en amont de ce rendu, mais pas plus n'est-elle réductible à cette construction. C'est le cercle de l'apriori esthétique, non plus déduit mais engendré : quelque-chose nous fait penser, quelque-chose se fait-penser, mais il consistera dans la pensée qu'on fera de lui, qu'on aura de lui. De sorte qu'il se fait

factitivement construire, que son aprioricité en tant qu'a priori génétique qui s'impose au prospecteur, doit elle-même être posée par le processus qu'elle induit. C'est la logique de la rencontre, de la découverte, de l'imagination où devenir et destin s'embrassent au fil du cercle processuel ainsi tracé (on verra que c'est *exactement* ce que dit Whitehead pour l'imagination). A la limite, le prospecteur s'oppose au positiviste et à la forme positiviste de la découverte : c'est plutôt un soustractiviste, au sens où il doit se soustraire au constitué pour éprouver et faire-éprouver, sentir et faire-sentir la terre comme jeu aconstitué du *leiben* traversant encore le constitué bien qu'on le l'éprouve plus. C'est que le perspectivisme se situe au niveau du transparaissant, ou du diaphane : la terre est le spectre des mondes comme la modalité est le spectre des modes (dans tous les sens de spectre). C'est pourquoi le prospecteur ne découvre plus rien sur un mode objectif, *transitivable* : il ne découvre que des "quelques-choses" qui ne consistent comme choses que par leurs modalisations diverses, mais qui résistent par-delà et en-deçà ces modalisations. Le quelque-chose est "par-deçà" ses modalisations en choses, qui se feront dans les perspectives : chaque perspective saisit un quelque-chose sur un mode et va ainsi le modaliser comme chose particulière. Toutes les philosophies saisissent les mêmes "quelque-chose" mais les saisissent sur différents modes, d'où la guerre des perspectives, et les escarmouches de points de vue. C'est que chacune d'entre elle, avec la modalisation en chose, croit saisir le géométral parce que la perspective esquisse mieux ou plus profondément le quelque-chose : le quelque-chose comme résistance à ses modalisations en choses, devient reste, noyau, essence de la chose même. Ce qui intéresse le prospecteur, ce n'est pas de savoir quelle perspective est la plus puissante, c'est de saisir ce jeu de prétentions à saisir la chose en son cœur même comme jeu de modalisations du quelque-chose qui ne s'y exhaussera pas. Le prospecteur doit non pas *réduire* le mode de saisie des perspectives, mais les *conduire* jusqu'à la modalisation même pour montrer *l'absence d'essence de la chose, le quelque chose indéterminé qui fait son cœur.* Qu'est-ce qu'un quelque-chose ? Un dé-limité, une dé-limitation de la terre, mais dont les limites viennent d'ailleurs : elles sont posées sur elles comme limites modales (on dé-limite le même quelque-chose sur des modes différents, tantôt être, tantôt devenir, tantôt essence, tantôt puissance...). Mais sont-ce les perspectives qui arbitrairement tracent les délimitations ? *Ou n'expriment-elles pas déjà une dé-limitation qui se trame dans la terre, qui ressortit à son jeu ?* C'est comme dans le stoïcisme : les incorporels dé-limitent le continuum de corps, mais ce sont les corps qui impriment leurs dé-limitations dans l'incorporel, en tant que ces limites momentanées, cette *peau d'un instant selon le lieu, le temps, l'événement ou le sens*, procèdent de son activité tonologique elle-même. *De sorte que pour saisir ce jeu de dé-limitation au niveau de son impression, plutôt que déjà exprimé sur un autre continuum tributaire d'une perspective, il faut directement arpenter la terre esthétique de l'aconstitué, décorporer le Leib et régresser jusqu'au leiben.* C'est le travail de prospective : la régression logique *en-deçà* des "sols" dont se dotent les perspectives et les philosophies-mondes qu'elles constituent.

La prospection ou le perspectivisme, c'est alors l'œil de mouche mais fragmenté, l'oeil-pollen contracté nulle part et n'importe où. C'est comme chez Rimbaud : se faire voyant, mais tout voyant a des yeux de mouches, fragmentaires et disséminés, plutôt que géométral ou boule à facettes parachevée. Le prospecteur alors passe à travers les perspectives pour les évaluer et diagnostiquer (pourquoi tel mode, pourquoi tel monde, pourquoi cette fleur philosophique poussée ici, et grâce à quelle nourriture ?), mais surtout, il les rapporte à la terre, il reterre les mondes, les enterre, aplatit les

perspectives, crève la bulle des perspectives en les rapportant à leur genèse. C'est la cruauté, la légèreté de la prospection : hors de tout monde, fragmentairement rapporté à la modalité par-delà les modes, aux quelques-choses par-delà les choses. C'est aussi le moment de l'inconnu – rencontres, découvertes, imagination – comme soustraction fragmentaire, momentanée, aux récognitions permises par la constitution en général, constitution des perspectives, des points de vue, des sensoriums en eux. Mais on verra plus tard qu'il ne suffit pas d'invoquer la terre : arrive un moment où le prospecteur ne se distingue plus du déserteur, où la terre comme continuum de modalisation se confond avec le désert, semble en pousser. C'est ce que dira Nietzsche quant aux métamorphoses : ce n'est qu'au désert que le *Leib* se décorpore dans le *leiben* pour se ré-incorporer autrement, c'est au désert que se déploie l'esprit comme *leiben* sans corps, comme in-corporation sans corps encore constitué. Et l'enfant vit bien dans le désert, éprouve le jeu du devenir depuis le désert : il y fait pousser la terre, ou plutôt, la terre s'y fait-pousser, s'y fait-fleurir. Comme si la terre était la fleur du désert, le désert le jardin de la terre. C'est une crase étrange, comme si la terre impliquait non pas un désert et un désêtre non pas plus profond qu'elle, mais dont elle s'engendrerait comme continuum de modalité. Comme s'il fallait que la terre, dans le désert, échappe à tout arraisonnement par un mode de facticité particulier, l'être, la consistance, le "il y a", l'insistance, l'inexistance même, ou le non-être. C'est le désert, qui permet *de ne pas doter la terre d'une facticité propre, ou plutôt, le désert désigne le fait que la terre n'a pas de facticité en propre, qu'elle résiste, intransitivement, résiste à son arraisonnement dans une facticité.* Comme si l'on disait que la terre esthétique, l'esthèse ou la *gênesis* de la terre (et non plus *génesis* donc) "est", "n'est pas", consiste, n'est pas consistance, etc. La terre, c'est la résistance à cette assignation de facticité : on dira qu'il y a terre, mais même ce "il y a" devra être processualisé, métabolisé, rapporté à son immanence. Il faut le désert pour éviter qu'on ne glisse "sous" la terre une facticité déterminée qui permettrait de la fonder elle aussi sur quelque chose de plus profond, être, consistance, non-être, donation (*es gibt*), etc. C'est le désert qui empêche qu'on ne glisse un sol de facticité sous la terre, qu'on ne la soumette à nouveau à une facticité plus profonde par *l'énonciation du terrestre.* C'est pourquoi on l'a dit l'esthésiologie n'implique plus une logique du sens et de l'existence, facticité, et proposition facticielle : rien qu'expérience et efficience. Le désert désigne le fait *que la terre n'a pas de facticité propre, qu'on ne peut régresser jusqu'à une facticité plus fondamentale, être sous la terre, ou être que serait finalement la terre en dernière instance, de sorte qu'elle serait à nouveau soumise à autre chose qu'elle-même, topologie de l'être sous la terre, espace vide du néant et de son absence absurde de sens, etc.* Le désert désigne le fait que la terre, comme modalité, a pour seule facticité la factivité de ses modalisations : elle se fait-être comme corps, se fait-subsister comme incoporel, se fait-consister comme incorporable (nous reprenons la distinction stoïcienne des facticités, et ajoutons la consistance incorporable sur laquelle nous reviendrons). Sa facticité est sa factivité, de sorte qu'il n'y a pas de facticité statique et constituée sous elle et en elle, dont il faudrait questionner le sens : rien que le désert comme métabolisation de la modalité, devenir qui n'est pas non-être, mais désêtre au sens où l'on ne peut même plus faire entrer la terre dans la disjonction de l'être et du non-être qu'on peut toujours, à travers le logos, raffiner autant qu'on voudra (et pourra). La terre autrement dit n'est ni vraie ni fausse : elle est littérale ou figuralisée, déjà déformée d'être formée, quand on la saisit au crible d'un monde, d'une perspective, d'un point de vue : littéraliser la terre comme sentation sans présentation et sans sens, comme expérience sans existence, efficience sans sens ni non-sens, c'est

l'enjeu de la prospection et du perspectivisme. C'est que la terre est la modalité, mais se modalisant déjà *pour* les modes, étant déjà engagée dans des modalisations et mondations particulières : la terre comme modalité se déploie à la fois sur le mode de la modalité par-delà les modes et sur le mode de la modéité des modes particuliers qui se trament sur elle – et c'est pourquoi elle apparaît déjà comme potentiellement fondable et fondatrice, sol pour le mode, fondement pour les perspectives et leurs mondes. D'où le risque : que la facticité du mode rebondisse sur la terre modale, soit projeté sur elle en même temps qu'on remonte le mode jusqu'à la modalité. C'est ce qui se passe dans la régression phénoménologique par exemple, ou même chez Heidegger, ou le mode de saisie de la terre, la parole de l'être, va rejaillir sur la terre tout entière soumise à l'être, qui va alors être habitée *sur un seul mode*, poétiquement et rien d'autre. Autrement dit, le mode du monde a été projeté sur la terre de la modalité : on attend sur la terre la venue de son être, on se fait berger *de la terre elle-même* dans un pastoralisme d'autant plus violent qu'il est recueilli, rassemblé, communiant. Il manquait à Heidegger de penser le désert – il manque le sable du sahara dans le Quadriparti. Car si la terre est toujours-déjà, comme modalité, engagée dans des modalisations particulières, le désert transparaît fragmentairement à travers la terre comme modalité pure non engagée dans des modéités constituées : la terre est la transparition de la modalité comme symmodale, le désert est la transparition de la modalité comme transmodale. Nous reviendrons sur ces points à propos des trois métamorphoses de Nietzsche, et dans la partie sur terre et désert.

Nous retenons pour l'instant cette superposition de la prospective et du perspectivisme, en ajoutant que ces figures ici différenciées valent d'abord comme des *profils* de pensée, et pas comme des types constituées. C'est que le prospecteur, passant à travers les perspectives et les points de vue, mais arpentant la terre de la modalité pour elle-même en faisant la généalogie des modes particuliers constituer en perspectives-mondes, doit justement modaliser cette modalité selon différents moments, tantôt passer par une perspective, tantôt par un point de vue, tantôt encore enquêter sur les indices en ne voyant plus la terre elle-même dont ils émergent. Il fait l'aller-retour entre la terre comme genèse des modes et des perspectives, et ces perspectives mêmes comme modes constitués de saisie. Il n'est nulle part, n'importe où. Nietzsche le disait autrement : tout philosophe doit en passer par les perspectives philosophiques, s'y incorporer et se les incorporer pour en rejaillir et arpenter la terre elle-même. Rien n'est plus complexe – et léger – que danser sur cette terre, que de se soustraire aux pesanteurs des perspectives, fussent-elles des pesanteurs aériennes et volatiles. Le perspectivisme est le mouvement de traversée des perspectives et des mondes, mais qui permet d'esthésier, de faire saillir le continuum de la terre comme élément génétique dont elles s'engendrent. C'est ce qu'on disait plus tôt : l'euristique doit articuler en second les méthodes, les paradigmes, les procédures, procédures de l'enquêteur, méthodes des perspectives, paradigmes des points de vue. La prospection en passe pas l'inspection, la circonspection, l'introspection, qui en sont les moments. Mais elle ne s'y résorbe ni ne s'y exhausse : c'est par eux qu'elle se construit, qu'elle construit sa soustraction même aux mondes des perspectives, aux sites des points de vue, à l'espace de l'enquête. Elle fait le va-et-vient. Ces figures sont donc bien des profils puisque le prospecteur les emprunte et s'en empreinte, comme d'un masque, au gré des soustractions esthétiques qui permettent de lever les épochès esthétiques sur lesquelles s'érigent les perspectives en mettant un sol ou une barrière entre le continuum de la terre et elles-mêmes. Et on pourrait lire les philosophes en se demandant quel profil prévaut à quel moment, pour quelle opération, pourquoi... Il

arrive que certains philosophes ne soient *que* circonspects, introspectifs, enquêteurs : les profils ne se composent plus dans la prospection, ils deviennent types. C'est le sage qui n'est que sage dans son point de vue extra-moral, le disciple qui n'est que disciple, le théoricien qui ne défend que son point de vue intériorisé partout (Girard et sa mimétique monomaniaque), ou, déjà mieux, c'est l'enquêteur qui a trop vu les indices et plus la terre dessous, ou la pensée philosophique qui ne veut plus quitter sa perspective, son mode, son monde trop chaleureux pour faire-retour à la terre et goûter au désert qui y transparaît comme le jardin transparaît diaphane à travers sa plate-bande de fleurs.

La genèse ou l'émergence chez Nietzsche

De la pensée de Nietzsche, on peut dire qu'elle consiste à substituer génériquement le problème de la genèse processuelle au problème de l'origine dans l'être, dont le schème historique et la question du fondement (ou de la raison-d'être) seraient les deux grands aspects dérivés. Il faut chez Nietzsche défaire d'emblée une superposition qui n'est pas tant religieuse qu'elle ne constitue le schème même de la théologie : la superposition de la création et de la genèse, les deux se retrouvant mêlées dans la figure de l'origine. La genèse ou l'*Entstehung*, chez Nietzsche, n'est pas la création. C'est qu'elle ne se rattache pas à proprement parler à un foyer de volonté de puissance donnant forme au sensible de manière singulière, et pas même à plusieurs foyers : la genèse est un processus sans foyer, transversal, qui procède du jeu des volontés de puissance. La question bien plutôt, est de savoir *quelle* genèse ou quelle émergence permet la création la plus ample, la plus gratuite, la plus somptuaire. On va voir que la genèse comporte comme deux grands pans : d'une part émergence pure (Entstehung), elle se fait aussi engendrement : la création est la continuation de la genèse, elle est l'engendrement continué permis par l'émergence. Ce n'est pas que la création fasse genèse, c'est que la genèse déploie des possibilités de création en tant qu'elle continue d'engendrer

C'est certainement le premier livre d'*Aurore* qui insiste le plus profondément sur ce point : Nietzsche y oppose, de manière méthodique et sur un mode fragmentaire, la logique de la genèse à la rationalité du fondement ou de l'origine. Il s'agit bien, dit-il, de faire la genèse de la morale en tant que telle, de substituer à la question du fondement de la morale pour elle-même, le problème de sa genèse en tant que telle ou en tant qu'"idée". Ce passage du problème du fondement à celui de la genèse du point de vue de la "teneur" de la morale implique corollairement de passer de l'histoire à la généalogie de cette dernière quant à sa temporalité. On ne demande plus comment la morale est constituée ou si elle l'est, mais comment a pu se constituer quelque chose comme la morale. Ainsi, le tout premier paragraphe du premier livre pose déjà le problème sous la forme d'une opposition de la genèse et de l'Histoire : "L'histoire exacte d'une genèse n'est-elle pas presque toujours ressentie comme paradoxale et sacrilège ? Le bon historien ne passe-t-il pas au fond son temps à *contredire* ?"[225] L'Histoire, non pas tant comme discipline que comme paradoxal mode *antimodal* de représentation esthétique, est donc d'emblée conçue comme dispositif de refoulement

[225] *Aurore*, Gallimard, 1989, trad. Hervier modifiée. On notera que le terme allemand pour genèse est ici *Entstehung*, traduit plus bas par émergence – c'est la traduction qu'en donne Foucault et qu'adopte également Wotling.

de la genèse d'une part et de sa question d'autre part. Dans ce même paragraphe, Nietzsche ne dit pas seulement que l'Histoire rationnalise la déraison princeps des choses et de leur genèse, il dit surtout qu'elle *enrationnalise* cette déraison. Ce qui veut dire que l'effacement de la genèse par l'Histoire, l'épochè de l'esthétique qu'elle produit, consiste à subsumer la logique de l'expérience au principe de raison, tout en en faisant par là même un chaos sans raison, un devenir infondé. L'Histoire fonctionne comme double épochè de l'esthétique, suspension suspendue, parenthèses effacées : comme chez Heidegger avec l'oubli de l'oubli de l'être, on ne sait même plus ce qui a été effacé, occulté, refoulé, de sorte que l'épochè culmine dans sa naturalisation statique, produisant le désespoir du philosophe qui n'a plus guère qu'un cri – *ne sentez-vous pas ?* Mais la différence fondamentale, c'est que chez Heidegger, l'oubli de l'oubli de l'être, faisant partie de son déploiement destinal, se produit comme Histoire, *Geschichte*, de sorte que le destin historial de l'être, son historialité, est à la fois le principe de son oubli redoublé, et de son salut. Mais dans le cas de la double épochè esthétique, suspension du problème, suspension de la suspension ou de son souvenir même, il ne s'agit plus d'Histoire, mais plutôt de géographie, non plus de *Geschichte* mais plutôt de *Geoschichté* (en allemand, *Schicht* désigne la couche, la strate). En effet, il y a *autant* d'épochès que de philosophies sans esthétique, et ne posant même plus la question de cette absence : les épochès se font sur des modes différents, elles procèdent de différents points de vue et modèles philosophiques (on tentera de faire le diagnostic des épochès actuelles qu'on peut repérer dans la philosophie). C'est un problème complexe, qui implique nécessairement une génésiologie : comment se fait-il que des corps pensants en arrivent à ne plus poser la question de leur existence esthétique, de la teneur sensible dont la pensée est tramée ? Comment des corps peuvent-ils en venir à produire des entités incorporales (qu'il faut bien distinguer d'incorporel), que les stoïciens nomment *ennoêma*, impressions sans impresseur ? Comment l'esthésie *qu'est* la pensée peut-elle désesthésier le pensé même ? C'est ce qu'on tentera de problématiser à travers le problème du schématisme.

C'est donc de cette polarité première que part Nietzsche pour poser la question de la morale elle-même : il s'agit de faire la genèse de la morale en tant que telle, et pas l'histoire des morales ou l'Histoire de la morale (cf. § 9). Car faire la genèse de la morale, c'est la rapporter au *caractère* qu'elle imprime dans la plasticité humaine, et dont les types mêmes dérivent : la moralité des mœurs est ainsi la mise en forme (cruelle) de la plasticité vivante dont "l'humain" est une fraction et un fragment. Autrement dit, l'Histoire arrive toujours trop tard, lorsque la genèse est finie, plutôt qu'elle ne s'itère de cette genèse elle-même, ou n'est incluse dans la ou les séries qui en découlent ; l'humanité est ainsi *caractérisée* au sens fort par la moralité des mœurs et la coutume incorporée, cette première genèse achevée constituant ensuite un *fondement* pour la genèse de l'Histoire même : "Avant tout la marche, le mouvement, le changement ont exigé, tout au long des millénaire consacrés à chercher des voies et jeter des fondements, d'innombrables martyrs auxquels, bien sûr, on ne pense pas lorsqu'on parle, selon l'habitude de « l'histoire universelle », cette fraction ridiculement petite de la vie de l'humanité; [...] C'est d'ailleurs cet orgueil qui nous rend maintenant presque impossible une communauté de sentiment avec ces interminables époques de « moralité des mœurs » qui précèdent « l'histoire universelle » et forment *en réalité l'histoire capitale et décisive, celle qui a définitivement fixé le caractère de l'humanité*" (ibid., § 18) On voit ainsi que ce balancement entre logique de la genèse et logique de l'origine implique une réflexion sur *l'ordre* – et par suite sur la sélection : peut-être l'opération qui fonde le platonisme consiste-t-elle précisément à rabattre la

logique de la genèse, la génésiologie, sur une logique de l'origine où cette dernière, Stase a priori, se voit ensuite dynamisée ou processualisée "de l'intérieur" de sorte qu'on la perçoit *comme* une genèse[226]. L'ordre des raisons est ainsi substitué a priori à l'ordre des genèses – et il s'ensuit que le concept d'ordre ne prend pas le même sens dans un cas et dans l'autre : l'ordre des raisons, cyclique ou linéaire, est un ordre de consécution en l'être – quand l'ordre des genèses, disparates, discontinu, *fragmentairement fragmentaire*, fait de l'ordre un *jeu* dont la circularité, ou le retour, n'est précisément pas cyclique[227]. La philosophie dès lors aurait pour premier réquisit de mettre bon ordre entre les ordres, de sélectionner le bon ordre de sélection. On peut aller plus loin : c'est la figure même de la cosmologie qui s'en trouverait touchée, en tant qu'elle est déjà présentation figurale d'un ordre conçu comme monde. Platon cherchait à penser l'Ordre en tant qu'Ordre par-delà l'être même, en tant qu'Ordre ne pouvant être autre qu'il est, seul Ordre pensable. Mais il le pensait comme une Stase, dont l'être et l'éternité étaient les deux dérivations statiques. Mais ici, on voit que l'Ordre en tant qu'Ordre, est le même que le Jeu qui incorpore a priori une *faisabilité* indéterminée des ordres (on y retrouve à la fois une puissante intuition tragique qu'on peut faire remonter à Héraclite et qui est très fortement théorisée dans le stoïcisme, mais aussi les réflexions de Bergson à propos du désordre).

---

[226] Sur la naissance de l'origine chez Nietzsche, en rapport avec le monisme spontané de la perception elle-même, cf. P. Montebello, *La volonté de puissance*, PUF, 2001, p. 29 : "Il faut donc s'attarder sur la signification de l'éclatement de l'Un dans la philosophie de Nietzsche. Pour expliquer la « monstrueuse abondance de formes », on recourt le plus souvent à une « origine qui serait unité première ». Voilà notre réflexe psychologique : remonter à une volonté une et première, faire sortir le monde de cette origine. Nous avons emprunté notre concept d'unité à notre concept de moi, et c'est là « notre plus ancien article de foi ». Unité divine, unités causales, unités atomistiques transportent hors de nous l'unité psychologique, mais n'expliquent aucune transformation, aucune modification." Voir également Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Lectures de Nietzsche,* Librairie Générale Française, 2000, p. 103 : "La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'« origine »."

[227] On pourrait sur ce point établir un strict parallèle avec l'œuvre de Raymond Roussel, notamment avec les textes dits "de grande jeunesses ou textes-genèses" présents dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (10/18, 1963, p. 159 sq.). Comme l'a montré Foucault dans son analyse (*Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, p. 27) il reste indécidable de savoir si Roussel les a effectivement écrits lors de sa prime jeunesse, ou bien si au contraire il s'agit de ses derniers textes : c'est que le problème n'est pas de savoir comment les textes, selon un ordre de dérivation linéaire, s'enchaînent chronologiquement, mais de déterminer quelle place ils doivent nécessairement prendre par rapport à l'ordre des genèses qui, comme les textes rousseliens, font retour à leur point de départ en prenant le détour d'une infime variation (variation de lettre dans le même énoncé) qui constitue *l'enjeu* de l'écriture devant rapporter circulairement les deux énoncés l'un à l'autre. Foucault : "La date de leur composition n'est pas sûre ; si vraiment ils ont été écrits quand Roussel était encore fort jeune, peut-être faut-il en faire remonter l'origine bien avant *la Doublure* (écrite et publiée autour de la vingtième année) ; rédigés avant toutes les grandes œuvres et répétés au moment de la mort, ils encadreraient ainsi tout le langage de Roussel, révélant d'un coup son point de départ et son point d'arrivée, un peu comme les phrases homonymes entourent les récits dont ils sont eux-mêmes composés. Le jeu de mots jeunesse-genèse, proposé par Roussel quand il les présente dans son dernier ouvrage, indiquerait que leur publication à ce moment-là renvoie à leur structure." On voit comment la genèse peut fort bien venir à la fin dans l'ordre des raisons, au moment de la récapitulation et de l'explication, mais il faut à cela des conditions particulières : il faut que la genèse, au terme d'un jeu circulaire *qui ne constitue précisément pas un cycle au sens où il introduit dans la régularité une perpétuelle différenciation des termes*, soit découverte et pratiquée au terme de son engendrement – comme si Roussel ne pouvait qu'à la fin, en ayant expliqué ce qu'il ne se savait pas faire, commencer précisément à faire ce qu'il a pourtant déjà fait.

On retrouvera le même propos dans *Zur Genealogie der Moral* : d'une part, la généalogie constitue une histoire non-linéaire des phénomènes (moraux) sédimentés et fossilisés. Elle se déploie comme une analytique dynamique qui n'est plus statique au sens où elle prendrait pour objet des états ou des états de chose en considérant leur émergence sur un mode causal et linéaire, mais elle est processuelle, au sens où elle porte sur les processus de constitution du constitutif, et sur le processus de réinterprétation continu de ce premier processus. D'autre part, la généalogie s'oppose à la recherche de l'origine, mais à travers elle à une pensée (du temps) qui soit référée à un fondement : il n'y a pas à fonder l'émergence temporelle, puisqu'elle dérive d'un processus complexe qu'il faut lui-même expliquer (d'où la nécessaire liaison de la généalogie et de l'euristique de la volonté de puissance). Le point important semble-t-il, c'est que ces deux aspects de la généalogie doivent être rapportés à un troisième : la généalogie, délinéarisée, fragmentaire par nécessité[228]. On sait que Foucault a mis en relief les fines distinctions sémantiques qui traversent la *Généalogie de la morale*, notamment entre *Herkunft*, *Entstehung*, *Geburt* : l'objet de la généalogie, c'est l'*Entstehung*, que l'on traduit par émergence mais qui signifie aussi bien genèse ou engendrement (et c'est sans doute pour des raisons de connotation religieuse que Nietzsche préfère *Entstehung* à *Genese*, pourtant absent du texte quoique faisant profondément écho à son titre). Régresser jusqu'à la genèse, comme le note Foucault, c'est ne plus saisir à la fin que le disparate, le *poïkilon* grec, qu'on traduira ici par le dépareillé ou le dépareillant : la génésiologie saisit, autrement dit, la teneur non-substantielle de la texture esthétique, plutôt qu'une dialectique de l'histoire. Seule demeure la fragmentarité non substantielle, non essentielle, qui fait la teneur processuelle de l'expérience. Cette texture, ce plan, c'est précisément celui de la fragmentarité, qui se modalise à la fois comme genèse esthétique (émergence d'un "quelque-chose") et comme fragments concrets, disjoints, qui s'instancient comme phénomènes historiques.

On peut partir du douzième paragraphe de la seconde section de la *Généalogie de la morale*, pour retracer la conception nietzschéenne de la genèse. Nietzsche, à partir du problème du châtiment, y déploie une distinction de fond entre origine et but : "la cause de l'émergence d'une chose et son utilité à terme, son application réelle et son intégration à un système de buts sont des choses séparées *toto coelo*"[229] On observe toutefois dans tout ce paragraphe (II, 12) une évolution : Nietzsche part d'abord de la distinction de l'origine et du but du châtiment (*Ursprung und Zweck*) mais aborde ensuite la question en terme d'émergence, *Entstehung*, substituée à l'origine. Qu'est-ce

---

[228] Foucault dira la même chose de l'archéologie : elle se fait fragmentairement et par fragments, sans fondement ni origine. Cf. sur ce point *Dits et écrits III*, Gallimard, 1994, p. 82 : "je considère l'histoire comme une succession de fragments, une succession de hasards, de violences, de ruptures." Sur la généalogie en particulier, on peut également se reporter au *Cours du 7 janviers 1976* (p. 165) : Foucault y définit la généalogie comme couplage du savoir érudit et des mémoires locales, et la distingue aussi bien de l'empirisme que de l'énonciation scientifique (c'est que, comme chez Nietzsche, elle engage une esthésiologie des rapports de force ou des volontés de puissance). Sur le rapport du fragmentaire et de l'histoire, voir également ibid., p. 147, et pp. 161-165 qui portent à la fois sur les recherches fragmentaires (comment s'articulent les fragments ?), et sur le fonctionnement fragmentaire de la théorie (une théorie ne fonctionne pas comme théorie globale et englobante, mais comme théorie locale et fragmentaire). Enfin, on peut citer la belle expression présente dans *La vie des hommes infâmes* (p. 240), qui résume ces différents aspects : "des fragments de discours traînant les fragments d'une réalité dont ils font partie."

[229] *La généalogie de la morale*, Librairie Générale Française, 2000, trad. Wotling, p. 152.

à dire ? C'est précisément l'association du commencement ou de l'émergence avec la finalité, qui nous donne à voir l'émergence comme une origine. C'est parce qu'on lie et distingue à la fois l'originaire et le final dans un même schème d'historicisation, ou bien comme le laisse entendre Nietzsche en recourant au vocabulaire aristotélicien, la cause efficiente et la cause finale, que l'on *originarise* la genèse. Si le paragraphe 12 de ce Second traité part du couple disjoint de l'origine et du but pour glisser vers le problème de l'émergence distincte du but, c'est précisément parce que la finalisation des genèses en fait des origines, directement liées, cycliquement rapportées à leur finalité (l'origine est dans la fin, la fin pose l'origine). Dès lors, comment s'opère le rabattement de la question de la genèse ou de l'émergence, sur celle de la fondation ? Ce rabattement consiste à rendre la genèse *cyclique* (sans forcément la rendre circulaire pour autant) en l'indexant, deux fois, sur un même terme qui *constitue* le passé en origine et l'avenir en but : "car de tout temps, dans le but décelable, dans l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une organisation, on avait cru saisir aussi le fondement de son émergence [*Entstehungsgrund*], l'œil comme étant fait pour voir, la main faite pour saisir. C'est ainsi qu'on s'est encore imaginé que le châtiment avait été inventé pour châtier. Mais tous les buts, toutes les utilités ne sont que des *signes* indiquant qu'une volonté de puissance s'est rendue maîtresse de quelque chose de moins puissant et lui a imprimé à partir d'elle-même le sens d'une fonction" C'est ainsi parce qu'on pense l'émergence à partir de son fondement, parce que l'*Entstehung* devient pour ainsi dire le préfixe du Grund, que la genèse est rabattue sur deux dimensions distinctes : d'une part, elle devient origine lorsqu'elle est fondée (*Grund* au sens de fondement) c'est-à-dire lorsque la logique de l'agir pur se voit réduite à un point d'activité ou un atome autonome de puissance ou de volonté ; et d'autre part la genèse devient finalité lorsque elle s'origine dans une raison d'être (c'est ici *Grund* au sens de raison). On voit que l'origination et la finalisation se recoupent et s'embrassent dans ce schème cyclique de la fondation et de ce qu'on nommera *l'araisonnement*.
La généalogie porte donc chez Nietzsche sur les émergences, les engendrements et les genèses qui doivent être rapportées deux fois à la logique de la volonté de puissance : une première fois en tant que l'émergence de quelque chose ne peut être compris, diagnostiqué, mais plus profondément évalué ou mesuré (l'homme comme animal qui pense, c'est l'animal qui mesure et évalue) qu'en fonction de la volonté de puissance et du mouvement d'affirmation qui se manifeste par elle, et une deuxième fois en tant que les phénomènes qui nous apparaissent sont déjà, dans leur teneur même et dans la valeur qui leur est attribuée, le fruit d'une réinterprétation tardive portant jusqu'au sens originaire de cette émergence. Plutôt qu'elle ne porte sur les origines et les finalités, devenant ainsi entreprise de fondation ou de légitimation des fondements, la généalogie porte sur l'émergence du fondement lui-même : si c'est "l'encyclisation" d'un processus émergent, son indexation sur une origine et sur une finalité qui assujettit l'émergence au fondement et au principe de raison (*Entstehungsgrund*), le rôle de la généalogie, au contraire, consiste à dévoiler la manière dont émergent les fondements mêmes que nous rencontrons ou prétendons dévoiler à la racine des choses, mais consiste tout autant à rapporter de l'idée même de fondation et l'opération "d'enfondement" à un certain type de puissance et de pensée, qu'incarneraient très notamment Platon et Descartes (Platon n'est pas tant fondateur qu'il n'est "enfondateur", en tant qu'il dépose virtuellement sous chaque chose, sous le monde même, un fondement nécessaire à son existence ; il en va de même chez Descartes, où le fondement se modalise sous la forme du sujet, ou de "l'hyper-sujet" divin fondant les fondements secondaires). De sorte que la généalogie doit passer de

l'Entstehungsgrund à la Grundsentstehung, du fondement de l'émergence, à l'émergence du fondement.
Il faut ici se pencher sur la caractérisation littérale de l'émergence chez Nietzche, caractérisation que Nietzsche opère sur un mode fragmentaire au sein de la généalogie même. Comment rendre compte de la possibilité même de l'émergence, ou comment faire droit à la possibilité esthétique d'une genèse ? Il semble que la *Généalogie de la morale*, par-delà ses analyses de l'émergence la conscience morale, constitue en filigrane une esthétique de la genèse. Tout d'abord, cette esthétique de la genèse implique la révocation du principe de fondement et du principe de raison, puisque nous la saisissons toujours-déjà à travers le cycle de l'origine et de la fin qui la soumet deux fois au Grund, tantôt fondement immémorial, tantôt raison perpétuellement future qui rabat le sens d'une existence sur sa finalité. On tentera ici de distinguer les conditions nécessaires à la saisie de la genèse en tant que telle, en suivant pas à pas l'analyse de Nietzsche.
La première condition, ce n'est pas seulement de révoquer le fondement, mais de rendre raison de l'irrelevance du problème même de la fondation : la génésiologie ne va pas jusqu'au fondement de la genèse, pour cette raison qu'elle doit faire la genèse du fondement, de son idée, de sa mise en place.
La deuxième condition, c'est de rapporter l'émergence à une esthétique qui en tant que telle ne présuppose rien d'autre qu'elle-même mais qui nécessite, pour être saisie, une procédure particulière d'accès (nous verrons plus avant en quel sens à propos de la littéralité). C'est, ici, le rapport des émergences avec les volontés de puissance : toute émergence dans une histoire doit être rapportée à la logique transhistorique des volontés de puissance. Plus généralement toutefois, cela implique que la génésiologie travaille à un niveau infra-phénoménal, et ce en deux sens au moins : d'une part, il s'agit de ne pas soumettre la genèse au milieu de saisie qu'est la conscience, mais de faire la genèse de la conscience elle-même en tant qu'elle "capture", par-après, les genèses et leurs sens. D'autre part, il s'agit de traiter comme le fait Nietzsche de processus qui ne se réfléchissent même pas dans des phénomènes, mais dont les phénomènes sont seulement les *signes* ou plutôt les indices (II, 12). Il faut donc travailler directement dans le domaine de l'inconscient.
La troisième condition se déduit des deux autres, c'est qu'il n'y a que de l'agir ou du faire[230] : il n'y a pas d'être derrière le faire (*das Thun*), et l'on ne peut pas partir d'une ontologie, sans quoi la genèse retombe toujours sur le même dernier terme : l'être. C'est la régression infinie de l'ontologie, la ruse de l'être en tant qu'il fonctionne non plus seulement comme copule mais comme métaprédicat : derrière toute chose, derrière tout "quelque-chose", on peut demander ce qu'il en est de l'être de la chose, puis ce qu'il en est du sens de cet être en tant qu'être. Si l'ontologie semble rendre *impossible* la génésiologie, ce n'est pas au sens où elle serait onto-théologie, et où l'être serait compris comme présence constante, ou *ousia* ; c'est plutôt parce que l'ontologie constitue un ordre de régression a priori vers le plus constituant, ou vers le métaconstituant : la genèse à la fin, repose toujours sur la structure de l'être (dynamis ou mouvement) plutôt qu'elle ne consiste *en elle-même.* Même si le "il y a" n'*est* pas, il est encore le "il y a" de l'être. Alors, la genèse est soumise à l'être comme unique mode de facticité d'une part (il n'y a pas d'autre facticité que l'être), et elle y est, d'autre part, soumise comme à une facticité *statique.* L'être de la genèse est substitué à la

[230] Cf. ibid, I, 13.

genèse de l'être : on ne peut plus comprendre le caractère génétique de l'expérience ou du devenir, pour cette raison que la genèse est soumise à une facticité unique, statique, et qui n'est elle-même ni engendrée ni génétique. Stase de l'être en tant qu'être, que l'on retrouve sitôt qu'on dit que la genèse *est* et doit être. De sorte que le caractère génétique de la genèse est rabattu sur l'être, ou saisi au crible de l'être : comme chez Heidegger, l'engendrement non-ontologique de l'être (l'événement du "il y a" ou de la donation) va consister à soumettre le problème de la genèse à celui de l'être, en en faisant une genèse non-ontologique *de l'être.* L'ontologisation de la génésiologie constitue ce qu'on a appelé ici une *dérivation a priori* de la genèse en l'être. C'est ce qu'on verrait encore chez Heidegger, où le problème de la facticité absolue, à travers le *Es gibt*, est posé comme question du cycle de l'être en tant qu'il se co-approprie à ce qui est ainsi qu'à sa facticité ou sa donation même. De sorte que Heidegger, pour penser le mystère de la genèse, se doit d'une part de la poser "par-delà" l'être ou comme une sorte de transêtre, et d'autre part de penser la genèse comme stase dynamisée de l'intérieur (la donation a priori). Lorsque Nietzsche critique (I, 13) le fait qu'on mette de "l'être" derrière le faire ou l'agir intransitif et impersonnel, il ne critique pas d'abord la *subjectification* qui s'opère, dit-il, aussi bien à travers le langage et sa grammaire, que dans les schèmes causalistes de la science, ou encore dans "l'atomisme" métaphysique de la philosophie. La subjectification est la forme que prend plutôt l'ontologisation de la génésiologie : "il n'y a pas d'« être » derrière le faire, le produire, le devenir ; « le faiseur » est purement et simplement ajouté fictivement au faire, – le faire est tout. Le peuple dédouble fondamentalement le faire, lorsqu'il fait fulgurer la foudre, c'est un faire-faire [*Thun-Thun*] : il pose le même événement une première fois comme cause et encore une fois alors comme effet de celle-ci."[231] Nietzsche ne veut pas seulement dire ici qu'il n'y a pas d'agent qui "est" (au sens d'*ousia*, ou de présence constante) comme origine de ce qui se fait, il dit tout autant que le *régime du faire ou de l'activité intransitive ne se double pas d'une ontologie* : ce n'est pas que l'être serait activité dans son principe ou sa logique, ce n'est pas que l'être serait d'abord un faire comme dans l'être modalisé de Heidegger, c'est plutôt que le faire fait l'être, ou fait être l'être une première fois comme cause qui l'origine, le double et l'arraisonne a priori, une deuxième fois en tant qu'il faudrait une facticité plus profonde à l'activité qui se fait. Il s'agit plutôt d'une pure ergologie, au sens du grec *ergazesthai-ergazomai*, dont la forme même de passif signifie plutôt "il est fait", "il se fait" même si le verbe se modalise en une multiplicité d'acceptions concrètes et déterminées. Ce n'est donc pas seulement au sens onto-théologique que Nietzsche critique l'ontologisation du faire à travers la subjectification des processus, c'est au nom d'une autre question : qu'en est-il du sens intransitif et impersonnel du "faire" ? Quel est le sens de cette ergologie ici esquissée ? Et peut-on comprendre effectivement le faire comme un factitif, un faire-faire ou un *Thun-Thun*, sans rabattre le premier "faire" sur un sujet, une origine, un auteur de l'action ? Il nous semble que c'est précisément ce que distingue Nietzsche dans la volonté de puissance : elle n'est pas tant un "faire" constitué a priori, qu'un faire-faire, qu'un faire-être, qui ne présuppose plus aucune fonction-sujet, aucun auteur premier de l'action. C'est le faire-faire immanent des volontés de puissance qui ne repose en dernière instance que sur des différences de relation. La volonté de puissance, c'est bien ce qui fait-faire l'action, ce qui fait-agir le corps : elle n'existe pas comme une substance, mais comme un

[231] *Généalogie de la morale*, I, 13, traduction personnelle.

processus différencié et différenciant basé un plan relationniste, sur un plan de rapports de forces. De sorte que Nietzsche ne nous semble pas ici faire valoir un pur "*Thun*" constitué, une activité qui, même sans sujet à son fondement, serait *encore pensée comme un sujet, selon la forme du sujet*. Il nous semble au contraire faire valoir ceci que le faire est factitif dans sa forme, qu'il y a toujours un déphasage, une différence dans l'activité de sorte que le faire est toujours un faire-faire, un faire-être, un faire-avoir qui ne nous renvoie jamais à une stase constituée, mais bien à un processus relationniste immanent. Aucune force n'est ou ne fait en tant que force, au contraire, toute force, de par la relation qu'elle entretient avec les autres "quanta" intensifs de forces, est "faite-être" et fait-être les autres forces de par la relation qui les constitue a priori. C'est la relation des forces, qui fait-être ces forces, plutôt que les forces qui sont, qui font la relation. Il nous semble que Nietzsche critique donc ici une mauvaise acception de la factivité, de l'activité factitive, dans laquelle on indexe toujours ultimement le déphasage de l'activité sur une stase a priori, un *Grund* constitué. L'enjeu d'une philosophie esthétique de l'activité consiste au contraire à penser le faire-faire comme un processus immanent radicalement désindexé.
C'est qu'on trouverait en effet, chez Nietzsche, une même conception générique de l'activité que chez Fichte : on ne peut pas rabattre l'activité sur les actes et actions qui présupposent une indexation a priori de l'agir intransitif et impersonnel sur un agent. Il nous semble en effet qu'il faut non pas poser une différence mais une nuance entre le faire et l'agir, entre *das Thun* et *die Aktivität* tels que les emploie Nietzsche même s'ils communiquent profondément en tant que concepts (d'où la traduction précédente du *Thun* par faire, et plus par agir comme le traduit P. Wotling, qui nous semble moins constituer un contresens qu'un parasens). L'activité désigne la *teneur asubstantielle* de la vie entendue comme physiologie de puissances (ce qui ne veut pas dire biologie), l'acte devant alors être rapporté à un ensemble ou un complexe de puissances antagoniques hiérarchiquement agencé en composé pulsionnel passé sous la coupe d'une pulsion dominante. C'est précisément ce composé que l'on transforme en *agent-sujet* lorsqu'on renverse l'ordre des genèses réelles, par la double opération d'origination et de finalisation composant le cycle de l'action : on indexe l'activité, devenant alors acte, sur l'agent, là où l'agent est le produit de l'activité (pour le dire autrement, on transforme un agencement en agent, on attribue indûment une "agentivité" autocentrée et autonome à un complexe actif). On prend donc *l'ordre des raisons* tel qu'il nous apparaît phénoménalement, soit à l'extérieur, soit réflexivement ("je" me sens agir) pour *l'ordre des genèses* (on verra plus bas que l'on peut dire également qu'on prend l'ordre du progressus pour ordre du processus). C'est en tout cas de cette manière que Nietzsche, s'opposant aux théories de l'adaptation dans l'ordre des théories de la vie, présente l'élision du concept d'activité : "il [le misarchisme] me semble même s'être déjà rendu maître de toute la physiologie et la théorie de la vie, à leurs dépens, cela va de soi, en en ayant escamoté un concept fondamental, celui de la véritable activité [*Aktivität*]. Sous la pression de cette idiosyncrasie, on met au contraire au premier plan l'« adaptation », c'est-à-dire une activité de second rang, une pure réactivité, on a même défini la vie comme une adaptation intérieure toujours plus appropriée aux circonstances extérieures (Herbert Spencer). Mais par là l'essence de la vie est méconnue, sa *volonté de puissance* ; par là la prééminence principielle est négligée, que possèdent les forces spontanées, agressives, débordantes, interprétant de manière nouvelle, ordonnant de manière nouvelle et donnant forme, forces dont l'adaptation ne fait d'abord que suivre

l'effet."[232] L'activité, ou l'agir impersonnel et asubjectif des forces, doit donc se comprendre par rapport au problème de la vie. Le faire, *das Thun*, comme on l'a vu plus haut, semble recouvrir un sens différent : si la même logique préside à leur élision en tant qu'on les indexe et les rabat sur l'agent pour l'activité, sur le faiseur et sur le fait dans le cas du faire, il semble pourtant qu'ils ressortissent à deux erreurs distinctes : le faire, c'est ce qu'on dédouble pour le personnaliser deux fois, une première fois comme sujet, une deuxième fois comme fait objectif. Le processus diffus, sans origine ni fin, se voit indexé sur son effet objectif et sur sa cause subjective (même si la cause est "naturelle", on la pense sur le modèle d'un sujet). Mais l'activité, si elle se voit elle aussi soumise à cette double indexation qui l'escamote, d'une part sur l'agent, d'autre part sur l'acte, est d'abord confondue ou rabattue sur l'un des *modes* qui découle d'elle : on transforme l'activité dans sa teneur même en adaptation non pas quand on la scinde en agent et action, mais lorsque l'on confond une logique de fait (la dialectique entre un ensemble vivant et son environnement) avec une logique en droit qui présuppose une *Arkhe*. Que désigne alors le faire, dans sa nuance avec l'activité ?

Le faire impersonnel désigne la volonté de puissance dans son déploiement, tandis que l'activité désigne la teneur de la volonté de puissance. Le faire est le mode de la volonté de puissance, l'activité en est la teneur asubstantielle, ou la modalité. De sorte que le faire doit se comprendre polémiquement par rapport à l'être et à l'ontologisation d'une part, et en fonction de la théorie de la causalité d'autre part[233], tandis que l'activité doit se comprendre positivement par rapport au problème de la vie, et en fonction du schème général de l'adaptation. Le faire lutte contre l'être et l'ontologisation des événements et des faits, l'activité lutte contre la conception adaptative et littéralement anarchique de la vie. De sorte que penser la genèse implique de passer d'une onto-logique à ce que nous avons appelé une ergo-logique (ou ergo ne renvoie pas à ergon mais à ergazesthai comme verbe générique désignant non les manières de faire mais *la modalité du faire lui-même*) – et implique d'autre part de mêler intimement la théorie de la vie et l'esthétique de l'activité en tant que telle en fonction du problème de l'*arkhe*. Il nous semble donc que nous avons acquis deux points fondamentaux dans les développements précédents : la double précellence de la logique de l'avoir ou eikologie, et de la logique du faire ou ergologie, sur l'ontologie. Il nous faudra questionner la facticité elle-même du point de vue *processuel* de l'avoir et du faire, de l'ayance et de la faisance. Cela permettra d'une part de *pluraliser* le problème de la facticité en distinguant des modes facticiels différenciés (être, subsistance, consistance, résistance, insistance) et non plus seulement l'être comme unique modèle de la facticité ; d'autre part, on pourra ainsi concevoir la facticité comme un processus et non plus comme une stase (si Heidegger s'est engagé dans cette voie en passant de la question de l'être à celle, pré-ontologique, du "il y a", il apparaît qu'il restaure la facticité de la donation même de l'être comme une stase transcendante et mystérieuse) ; enfin, cela permettra de *remétaboliser* le problème de la facticité, le problème du "il y a", en ne le posant plus abstraitement et formellement comme un problème de métaphysique ontologique, mais bien comme un problème esthétique, dans lequel il conviendra de penser la circularité processuelle, hétérologique et fragmentaire de la genèse dans son rapport avec l'engendré (cela

---

[232] Ibid., II, 12, trad. modifiée.
[233] Cf. ibid., I, 13, p. 98, où Nietzsche lie ces trois aspects.

engagera nécessairement le problème de l'Eternel Retour)[234].
Par suite, le problème de la genèse n'est plus un problème de *sens*, mais un problème de valeur : il n'y a de sens qu'à partir de valeurs constituées, mais plus encore il n'y a de sens qu'à partir de leur évaluation. A la limite, on peut toujours dire que le sens le plus profond est précisément la création de valeur ou ce qu'on peut appeler la valuation, de sorte que le vivant, l'humain spécifiquement, serait d'abord ce qui crée de la valeur : tel serait son sens d'être. Mais le problème rebondit en effet, puisque la question de la création de la valeur se rapporte elle-même à la valeur de la valeur, ou à l'intérêt qu'elle porte du point de vue de la vie : le problème n'est plus le sens, mais la valorisation de la vie d'une part, et son *envaluation* d'autre part. La lutte pour le sens est d'abord une lutte pour imposer des valeurs, de sorte que le problème général du sens se voit pris dans un autre régime problématique, celui de la symptomatologie : la pensée n'est pas ce qui confère du sens, elle est ce qui mesure[235]. C'est le quatrième aspect de la génésiologie, ou la quatrième condition que l'on tire des trois précédentes : elle ne se propose plus de conférer du sens, elle n'est plus une euristique rapportée au sens latent ou à l'essence cachée des phénomènes et états de choses, mais une euristique des valeurs ; elle n'est pas une axiologie du sens, mais une sorte de *praxiologie.* (Il semble que les pensées nietzschéennes ne sont donc pas celles qui demandent ce qu'il en est du sens, quel sens ont les choses et les phénomènes, ni pourquoi le sens manque dans l'absolu (ainsi Camus semble sur ce point à l'opposé de Nietzsche) mais celles qui voient dans l'absence de sens un simple manque de diagnostic, et dans tout sens constitué un mouvement agressif de valuation. C'est pourquoi *l'interprétation nietzschéenne n'est pas une herméneutique* mais bien une esthétique ou une pratique de création, plutôt qu'une pratique de représentation ou de dévoilement. L'interprète majuscule est l'artiste créateur, plutôt que l'exégète, le prophète, la pythonisse, ou le commentateur. Il semble que ce soit là l'une des pierres de touches des philosophies nietzschéennes : ne poser la question du sens qu'en second, ou poser la question de la possibilité même du sens, de sa logique de constitution. On voit qu'il s'agit encore d'un problème de genèse : quelle valeur dicte le sens dévoilé, quelle valuation régit l'attribution ou la découverte d'un sens ?) Plus profondément alors, la génésiologie implique de déterminer la pensée comme évaluation, pesée, mesure, estimation, plutôt que comme lecture, déchiffrement, compréhension, dévoilement ou contemplation. Ce n'est pas une nouvelle image de la pensée, plutôt une nouvelle littéralité du penser.
Il faut alors en venir à une nouvelle condition de préhension de la genèse : le passage d'un paradigme du progressus à une syntagmatique des processus couplée à une histoire des procédures. "« Le développement » d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est par conséquent en rien son *progressus* en direction d'un but, encore moins un *progressus* logique et allant au plus court, avec la plus petite dépense de force et la plus grande économie, – mais au contraire la succession de processus de subjugation plus ou moins profonds, plus ou moins indépendants les uns des autres et se déroulant en eux-mêmes, à quoi s'ajoutent les résistances qui se déploient chaque fois à leur encontre, les essais de métamorphoses-de-forme ayant pour but la défense et la réaction, et aussi les résultats des contre-actions réussies. La forme est fluide, mais le

[234] Nous développerons ces points dans deux parties essentiellement : la partie sur l'eikologie et l'ergologie, et la partie sur la modalité.
[235] Ibid., II, 8.

« sens » l'est plus encore..."[236]. La généalogie, déjà, est une philosophie du processus – une philosophie *en* processus. Ce n'est pas seulement la linéarité de la progression, la cumulativité du progrès et la progressivité de l'Histoire que critique Nietzsche ici, dans le droit fil de sa critique de P. Rée et des psychologues anglais : c'est tout autant l'origination et la finalisation du "faire", sa mise-en-forme réglée. Sans doute faut-il penser ici à la progressivité dialectique, qui semble précisément tailler sur le patron d'une même procédure répétée comme progrès, le jeu des processus, leur complexité, l'économie des dépenses et des résistances en quoi consiste toute émergence. On pourrait objecter que Nietzsche pose, dans la suite de son texte, qu'il y a bien un progressus réel, consistant dans le sacrifice des parties d'un tout permettant l'émergence d'un nouveau type de vie (d'homme) plus fort : le progressus est oblatif, mais on voit que ce n'est pas un progressus réglé ou structuré d'une part, puisqu'il est le composé fluctuant et "fluide" de processus mêlés et hétérologues, et puisque, d'autre part, le déploiement d'un progressus n'en passe pas par la négativité mais par la figure de l'oblation-intégration qui forme l'aspect dérivé d'une opération plus profonde, la sélection. De sorte qu'un progrès réel consiste dans l'accroissement ou dans le développement élargi d'une volonté de puissance produisant des types de vie plus forts : le progressus en tant que tel ne se laisse comprendre que par rapport à la "théorie de la volonté de puissance" *qui est elle-même le processus en tant que tel*[237]. Il y a donc deux niveaux dans ce paragraphe de la *Généalogie de la morale* : d'une part ce que nous percevons comme progrès au crible du schème historiciste est un composé de processus qui renvoient à une esthétique non schématisée : le progressus est constitué de processus mis en forme que l'œil tourné vers le passé ne voit plus, puisque le progressus est à la fois originé et finalisé en fonction d'un sens et d'une utilité. On ne voit plus le fonctionnement réel du progressus, qui ne fonctionne ni téléologiquement ni par référence à l'origine puisqu'il s'agit plutôt d'un jeu de mesure réciproque des forces, mais on voit à la place la fonction du progressus qui en constitue le sens. Autrement dit, on voit le sens plutôt que la valeur. D'autre part, si le progressus est constitué de processus que cèlent la finalisation et l'origination du progrès en fonction d'un sens, il faut dire que le progrès lui-même ne peut être dit réel que par référence au processus princeps qu'il instancie, relaie, met en forme : la volonté de puissance. C'est donc la compréhension même de l'Histoire et sa fomentation qui doit être rapportée au concept de processus : "tous les concepts dans lesquels se récapitule sémiotiquement un processus dans son ensemble [*ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst*] échappent à la définition ; seul est définissable ce qui n'a pas d'histoire."[238]. L'histoire est le dépôt du processus, qui apparaît comme progressus.

Ainsi, si un phénomène comme le châtiment dispose dans les cultures tardives de plus d'un sens ou constitue une synthèse de sens, c'est parce que le "faire" comme on l'a vu est d'abord problème de mesure des valeurs plutôt qu'imposition première d'un sens : le châtiment ne naît pas pour répondre à un problème de sens ni n'émerge doté d'un sens propre, il naît comme moyen de mesure et d'équilibrage des valeurs : sa genèse ou son émergence est à rapporter à un faire dénué de sens, lui-même rapporté à la vie

---

[236] Ibid., II, 12, trad. modifiée.

[237] Sur ce point, cf. P. Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, op.cit., p. 108 sq. : le contresens est de penser "la stratification successive des corps simples aux corps historiques complexes comme un fonctionnement biologique ou comme un progrès historique au lieu d'en faire le moment d'une nouvelle accumulation de puissance."

[238] Ibid., II, 13.

comme activité. Sous les fonctions attribuées, il n'y a que des fonctionnements cristallisés en complexes sémiotiques unilatéraux (ainsi, comme chez Foucault, le châtiment tantôt conçu comme manifestation somptuaire, ponctuelle et éclatante du pouvoir souverain, et tantôt comme rééducation disciplinaire de l'individu ou comme orthopédie sociale) Il n'y a bien que des interprétations des genèses : si ce qui émerge n'a pas de sens en soi ni de sens originaire, ce n'est pourtant pas la catégorie de l'absurde qui convient : le problème n'est pas le signe qu'est le phénomène renvoyant au sens dont son essence en-soi serait porteuse, le problème est le mode de valuation d'un processus. La syntagmatique des processus *ne se réciproque donc d'aucun paradigme qui en dirait le sens* : il n'y a pas d'axiologie a priori du sens, puisque les axiologies mêmes sont des produits, dont la production oubliée ou occultée est passible d'une symptomatologie. L'histoire est donc doublement interprétable : d'une part, l'historien interprète au nom d'une certaine valeur les phénomènes et les faits, mais d'autre part, il doit aussi retracer la genèse des diverses interprétations qui ont recouvert au fil du temps une même manifestation. L'histoire est l'entre-deux des interprétations déposées et fossilisées qui ont pourtant eu des effets historiques, et des interprétations projetées sur ces premières. Elle est la croisée d'une interprétabilité synchronique des interprétations faites, et des interprétations diachroniques – qui peut-être conduisent à l'interprétation actuelle de l'historien. Si le généalogiste n'est donc pas l'historien, c'est qu'il saisit l'histoire par l'esthétique, c'est qu'il retrace la genèse esthétique des interprétations : l'historien rapporte l'histoire d'un fait ou d'un phénomène mais en entérinant par là les interprétations réussies que le passé a projetées sur eux. La généalogie consiste donc à faire l'esthétique des genèses selon ces deux aspects co-impliqués dans l'interprétation.

Mais Nietzsche fait intervenir un troisième terme complétant le rapport complexe du progressus et du processus : la procédure. "- On doit donc, pour en revenir au sujet, à savoir au *châtiment*, y distinguer deux sortes de choses : d'une part ce qu'il y a de relativement *durable* en lui, l'usage, l'acte, le « drame », une certaine succession stricte de procédures, d'autre part ce qu'il y a de *fluide* en lui, le sens, le but, l'attente qui sont liés à l'exécution de pareilles procédures. On présuppose à cet égard sans s'y attarder, *per analogiam*, conformément au point de vue capital de la méthodologie historique que l'on vient de développer, que la procédure elle-même sera quelque chose de plus ancien, de plus précoce que son utilisation au profit du châtiment, que cette dernière a seulement été *introduite*, introjectée par interprétation dans la procédure (existant depuis longtemps, mais s'exerçant habituellement en un autre sens), bref qu'il *n*'en va *pas* comme l'ont supposé jusqu'à présent nos naïfs généalogistes de la morale et du droit qui, tous autant qu'ils sont, ont pensé que la procédure avait été *inventée* dans le but de châtier, tout comme on pensait autrefois que la main avait été inventée dans le but de saisir."[239] Il n'y a pas d'utilisation (*Benützung*) a priori des procédures (*Prozeduren*), pas de fonction a priori ni de sens intrinsèque à celles-ci : les procédures sont des cristallisations processuelles qui du point de vue du sens se font et apparaissent comme à l'aveugle, dans la pure immanence d'un agir générique, et qu'on ne peut comprendre, d'une part, qu'en adoptant le point de vue extérieur et "social" de la valeur et des luttes d'évaluation en jeu dans ces procédures, et, d'autre part, qu'en adoptant le point de vue des volontés de puissance pour comprendre à la fois quels types de forces s'affrontent dans la constitution et la reconduction d'une procédure, et

[239] Ibid., II, 13, trad. modifiée.

quels types de forces ont interprété cette dernière dans un sens ou un autre. La procédure qui gît au fond du châtiment n'a rien à voir avec ce dernier : Nietzsche dissocie ici non pas seulement le sens de l'acte, il dissocie, au sein de l'acte même, la procédure immanente dont il provient et dont il émerge, de son effectivité ou de son résultat. Il faut distinguer dans l'acte la procédure (qui n'a aucune valeur en soi mais qui est précisément rétablissement, compensation des valeurs en fonction d'une partie lésée) et l'utilisation, ou l'utilité de la procédure, c'est-à-dire sa *valeur* ou son *action.* L'acte se distingue entre procédure agissante et action. Cette distinction semble fondamentale : on ne peut même pas partir des actes archétypiques, puisque tout acte est en lui-même scindé entre une procédure immanente émergeant sans valeur, et un résultat catégorisable de cette procédure. On voit comment Nietzsche, ici, rend impossible toute phénoménologie de l'action : c'est qu'en effet, même si la phénoménologie peut bien différencier l'acte pur des synthèses de sens dont cet acte est le support, elle ne peut distinguer en lui le flux procédural de la valeur catégoriale attribuée à cette procédure ; si l'acte peut être conçu comme pure essence distincte de ses sens adventices par la phénoménologie (partie durable, partie fluide, noyau eidétique et visées intentionnelles), elle ne distingue pas dans la partie durable le pur élément actif et a priori sans valeur (puisque rétablissant, mesurant des valeurs) et la valeur catégoriale de ce dernier. On dira que la procédure désigne ici le pur geste au sein de l'acte, quand l'utilisation ou l'utilité de l'acte désigne la valeur catégoriale de l'action qui en découle. Dans le châtiment, comme dans toute action, gît un pur geste qui ne vise pas à « châtier » : c'est la ressaisie catégoriale, la dérivation catégoriale du concept de l'acte à partir de la catégorie expérimentée d'action, qui introduit cette indistinction. C'est une dérivation a priori[240].

La figure de la genèse implique dès lors une théorie de l'activité du point de vue de la vie, et une logique du faire et du faire-faire du point de vue de la facticité : c'est le processus seul qui pose le problème de la facticité – et tel semble être le sens profond de la pensée tragique – thème que les pensées qu'on appellera ici à l'inverse dramatiques auront modalisée autrement, en posant que c'est l'interruption du processus, la découverte du néant des raisons, qui fait rencontrer la facticité ("pourquoi y a-t-il" – sans complément – tout le problème étant précisément que l'interruption vécue du processus, la stase où se rencontre le néant, implique encore une processualité etc.) Dès lors, c'est la grande question métaphysique de Leibniz qui se laisse comprendre sur un autre mode : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien – comment *se fait-il* qu'il y ait facticité ? Cette question ne se laisse plus comprendre comme problème de l'être, mais comme problème du faire et du non-faire : *la question de la facticité est elle-même processualisée.* En un sens, c'est peut-être justement en français que la question "il y a" se pose le plus profondément : ce n'est plus la question du donner ou de la donation, mais la question d'un avoir sans sujet ni transitif, d'un avoir impersonnel *dont découle* la nécessité d'être. Le problème est pluralisé : ce n'est plus l'ontologie seule qui doit prendre sur elle le fardeau de la question, mais c'est à la croisée d'une eikologie (logique de l'avoir), d'une ergologie (ergazesthai, ou logique du faire) et d'une ontologie qu'elle se repose et qu'elle transite. Il semble que, chez Sartre même, la perpétuelle dialectique de l'être et du non-être, du pour-soi et de l'en-soi, impliquait à sa base le tiers-terme du faire : entre l'être et le non-être, le jeu de la conscience ne repose-t-il pas positivement sur un *faire intransitif*

[240] Sur la dérivation catégorielle, cf. supra, *Genre et crase*, la partie sur Ducrot.

qui, ni être ni non-être, serait plutôt un profond désêtre de la conscience ? "*La conscience d'autrui est ce qu'elle n'est pas.* Et d'ailleurs ma propre conscience ne m'apparaît pas dans son être comme la conscience d'autrui. Elle est parce qu'elle se fait puisque son être est conscience d'être. Mais cela signifie que *le faire soutient l'être* [nous soulignons] ; la conscience a à être son propre être, elle n'est jamais soutenue par l'être, c'est elle qui soutient l'être au sein de la subjectivité, ce qui signifie derechef qu'elle est habitée par l'être mais qu'elle ne l'est point : *elle n'est pas ce qu'elle est*."[241] Certes, Sartre parle ici du point de vue de la dialectique de la conscience ; mais la question se redouble dès lors, si l'on demande ce qu'il en est esthétiquement de cette possibilité de faire intransitive, soutenant l'être, dont la conscience est comme un fragment dynamique ou, comme le dit Sartre explicitement, un fragment métastable ? C'était ce même désêtre que Foucault voyait à l'œuvre dans l'écriture de Roussel, dans le *jeu* réglé du procédé qui, dédoublant sans redoubler, étant à la fois doublure et doublage par lui-même du langage, révélait en lui une "éclipse de l'être" ou "une rigoureuse absence d'être"[242].

Processus et perspective : la Seconde Intempestive

C'est depuis le point de vue généalogique qu'on peut comprendre la *Seconde intempestive* elle-même, qui pointait déjà l'importance du processus, lié au problème de la perspective et de l'incorporation du *temps* comme principale forme de procession. Nous le dirons en quelques mots. La logique du processus implique le perspectivisme, pas le point de vue. Dans la *Seconde intempestive*, le point de vue le plus englobant, c'est le point de vue supra-historique. C'est le point de vue pharmacologique de la sagesse qui conduit ou bien au bonheur ou bien au fatalisme, mais peut-être surtout à leur trouble mélange : la philosophie *ne peut plus être* recherche de la sagesse comme son signifiant l'indique, ou bien plutôt, elle doit rechercher la sagesse pour en estimer la valeur, la considérer comme un symptôme : pourquoi la philosophie s'est-elle définie comme recherche de la sagesse conçue non seulement comme valeur suprême, mais comme valeur de toute valeur ? Il faut chercher la sagesse – mais seulement au nom de la vie, capable de l'emporter vers autre chose, ou de la délaisser pour la logique plus profonde du processus. *Il s'agit de dépasser le point de vue des points de vue vers un perspectivisme,* pour être capable de saisir quelque chose du processus, en passant soi-même à travers différentes perspectives interprétatives et compréhensives. Il n'y a pas en soi de meilleure perspective qu'une autre, même si certaines donnent plus à voir, et de plus loin : ce sont les philosophes systématiques au sens où Nietzsche critique *l'acception* moderne du système, qui construisent des perspectives, tandis que les apôtres de la pensée, comme David Strauss, construisent seulement *un* point de vue. Ce sont déjà trois distinctions : le point de vue statique interne à une perspective, le point de vue supérieur ou extra-moral qui englobe les perspectives elles-mêmes, et les perspectives ouvertes comme philosophies, ou sciences, ou œuvres d'art constituant des *horizons* et des *lointains* pour la vision. Mais l'erreur dit Nietzsche, c'est de considérer que la perspective se suffit à elle-même, qu'on peut se contenter du jeu de saute-moutons

---

[241] *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, Première partie, II, 2, p. 102.
[242] *Raymond Roussel*, op.cit., p. 28 sq. Badiou lui aussi emploie le terme mais en un tout autre sens, relatif à la topologie dialectique.

philosophique, dans lequel toute nouvelle perspective en englobe une autre et en rend raison d'un point de vue supérieur, jeu de poupées russes infini (Hegel réinterprète toute la philosophie, mais Heidegger réinterprète Hegel, etc.) Le philosophe a d'abord à comprendre la raison d'être de ces perspectives : pourquoi, comment ont-elles été instaurées ? Est-ce la perspective d'un malade génial sur le temps et la vie ? Est-ce la perspective ouverte par une pensée pleine de santé ? Est-ce une perspective réactive, ou active ? Affirmative, ou négative ? Est-ce même une perspective agressive, qui veut incorporer les autres tout en en rendant raison *par surcroît de force donc par générosité*, ou est-ce une perspective pacifiante, qui veut recueillir, rassembler, unir et totaliser en les englobant les autres perspectives ? L'un des contresens sur la philosophie de Nietzsche, est de considérer qu'elle ressortit au premier type de perspective, agressive et généreuse, incorporatrice et métabolisante, comme si Nietzsche était le grand Gaster et le grand Geist qui digérait toutes perspectives en les fragmentant. Bien plutôt, la fragmentation est due au transit entre perspectives, au perspectivisme lui-même : c'est la fragmentarité de la Terre elle-même. Si Nietzsche est systématique, mais esthétiquement systématique, c'est qu'il fait de la philosophie le perspectivisme même de la terre, et non une perspective sur la terre, dans les deux sens du terme "sur". Le perspectivisme systématique sur les systèmes, ne se distingue plus de la systèse qu'est la Terre comme *Sustema* génétique et générique (ainsi qu'on le redécouvre, mais négativement, dans l'Anthropocène). Il faut donc au philosophe médecin, pharmacologue, éprouver la teneur des perspectives philosophiques, mais tout aussi bien artistiques ou scientifiques, non seulement pour les éprouver elles quant à leur santé et leur profondeur, mais bien pour comprendre de quoi elles s'engendrent, de quel Visible elles sont déjà les formations particulières, les visions locales et organiques. Car ce voyage même dans les perspectives philosophiques *avère déjà ce qui fait le fond sans fond de la philosophie.* Plutôt que construire une nouvelle perspective, un nouveau sol ou une nouvelle région, explorer la terre même sur laquelle ces perspectives sont tracées pour comprendre à quoi s'alimente la philosophie. C'est la méthode de Nietzsche : rester fidèle à la terre, affirmer le perspectivisme jusqu'au bout plutôt que rabougrir la terre, la territorialiser sur une perspective, peut-être profonde, géniale, généreuse, mais foncièrement limitée, car fondamentalement foncière. Le perspectivisme *est* la prospective. Car ce qui se révèle dans ce transit perspectiviste entre perspectives, c'est bien le jeu des volontés de puissance qui s'affronte d'un système, d'une perspective à l'autre : chaque perspective est le fait d'un complexe de volonté de puissance s'étant supérieurement organisé en philosophie, mais le jeu même entre perspectives est encore affrontement des volontés de puissance (c'est l'affrontement des disciples, qui partagent fondamentalement non pas les idées du maîtres, mais sa complexion corporelle, sa santé ou sa maladie). Le perspectivisme est un prospectivisme, est *la* prospection en tant que prospection, et non plus la circonspection propre à une perspective, l'introspection du point de vue, l'inspection de la terre qui n'y voit guère qu'un sol étale, une surface intégrale : l'euristique philosophique qui passe de manière perspectiviste à travers les perspectives est une manière de prospecter, de faire prospection de la logique esthétique. Elle se différencie donc du point de vue mobile passant à travers les perspectives. C'est qu'on peut être perspectiviste, mais d'un œil seulement, en ayant un point de vue a priori, en ne percevant même plus les profondeurs, ou bien en ne percevant plus qu'une seule profondeur, celle du point de vue lui-même : on passe par toutes les grandes perspectives philosophiques ou artistiques, mais toujours avec le même œil en forme de point qui ne voit qu'une seule chose. C'est la différence entre le

point de vue dynamique qui doit traverser les perspectives pour les réenglober, et le point de vue statique, supérieur, extra-moral, qui englobe de loin, dans la distanciation d'une longue vision pénétrante et originale, mais bel et bien immobile et qui ne voit plus aucun degré, aucun dégradé dans cette distance équanime en toutes choses. C'est que le processus, le point de vue supérieur ou extra-moral l'englobait et le relativisait, le considérait de loin, avec l'œil désabusé du fataliste revenu de tout, ou celui, heureux, du sage qui a déjà *recueilli* le processus dans la stase de l'ataraxie, qui a surmonté le devenir polémologique de ce processus vers le logos statique de l'être.
De sorte que chaque forme d'histoire répond d'abord au problème de la processualité : le renversement de l'ordre de subsomption qui fait de l'histoire une "science subordonnée" à la vie doit être compris comme primat du processus sur la position ou le point de vue, fût-ce le point de vue supra-historique[243]. Le processus nomme le *rapport hiérarchique* de la vie et de l'histoire : la subsomption de la vie à l'histoire se nomme *progressus*, l'ordre renversé se nomme processus. Il est frappant pourtant que le point de vue du processus ne soit pas opposé à la progression et à la progressivité : Nietzsche, dans la même phrase, lie ainsi les deux : "nous voulons au contraire nous réjouir de notre manque de sagesse et nous donner du bon temps comme gens d'action et de progrès [*als den Thätigen und Fortschreitenden*], comme adorateurs du processus [*als den Verehrern des Prozesses*]."
Ainsi la *Seconde Intempestive*, à travers la reconnaissance du processus, implique un déplacement fondamental par rapport à *La naissance de la tragédie* : le passage de l'individuation à l'incorporation qu'on a déjà étudié. C'est que chaque forme d'histoire correspond à un aspect de l'incorporation, qu'il faut elle-même rapporter au problème de l'oubli, et de sa possible apparition. C'est *à travers l'incorporation comme processus* que s'effectue la subsomption de l'histoire à la vie. L'histoire monumentale correspond au problème de l'agir : il s'agit d'incorporer à travers elle la possibilité d'agir au présent pour dégager un avenir sans que le monumental ne se retourne, extatiquement, en académisme et conservation des grandeurs passées ; l'histoire antiquaire consiste à incorporer le passé d'un lieu pour le maintenir : la conservation du passé sert le maintien d'un avenir, un "nous" territorialisé ; l'histoire critique pose le problème du pâtir : comment éprouver non le pathos de l'Histoire mais l'Histoire comme un pathos, dont la valeur sera déterminée par sa faculté à nous approprier et incorporer le passé *en vue* de l'avenir, au sens où la critique est déjà ouverte depuis l'avenir de la puissance qui l'interprète, se tend à travers ce passé vers son intensification à venir. Dans les trois cas, le problème de Nietzsche est toujours de déterminer comment penser l'avenir *à partir de lui-même ou de sa différence, de sorte que ce n'est pas le passé qui différencie l'avenir à travers le présent, mais l'avenir, qui déjà différencie le passé au présent.* Les trois formes d'histoire sont ainsi trois modes de l'incorporation – incorporation de l'agir, du conserver, du pâtir. C'était bien la limite du point de vue historique : il en reste à la répétition du Même, lorsque l'histoire répète le type non-historique sans y introduire la différence qui vient de l'avenir. Le supra-historique correspond à la seconde synthèse du temps chez Deleuze, là où la

[243] Ce renversement implique aussi une épistémologie d'un nouveau type, qui ne traite plus la question du "seuil de scientificité" et de l'autonomie des savoirs selon le critère de la formalisation interne du savoir, mais selon le critère de son *adjuvance* pour la vie : Nietzsche oppose ici les mathématiques à l'histoire non pas en fonction de leur formalisation ou selon le découpage sciences humaines / sciences dures, mais selon leur possible subordination à la vie. Les mathématiques ne peuvent se subordonner à la vie comme l'histoire.

première synthèse correspond à la double figure de l'hypermnésique incapable d'agir, et de l'animal, oublieux de l'oubli, qui n'est pas l'amnésique, mais l'amnémonique : l'animal n'oublie pas, il est sans mémoire, il n'est pas une mémoire, ou si peu... C'est qu'il n'a pas de *marge* ou de plasticité en lui, pour faire jouer l'incorporation et la décorporation par rapport à l'incorporat. C'était aussi le problème du modèle de l'individuation dans *Naissance de la tragédie* : le principe d'individuation et son auto-limitation permet-il de penser l'avenir depuis l'avenir ? Ce n'est pas le cas, au sens où le face-à-face du dionysiaque et de l'apollinien n'implique aucune différence effective qui viendrait d'un dehors. On a dit qu'il fallait découvrir l'autonomie du dionysiaque comme champ du dividuel, donc comme plan du corps non-formé des volontés de puissance et du vivre (*leiben*) pour se libérer de ce face-à-face.

Genèse et valeur

Mais comment la genèse ou l'émergence finit-elle par se métastabiliser, ou par être éludée de l'extérieur par son rabattement sur autre chose ? Il faut ajouter à ces développements une autre variable, celle de la valeur. C'est qu'on fait toujours comme si, en effet, les valeurs changeaient de degré voire de nature relativement à un cours et par indexation sur une chose : la cote serait le rapport variable d'un produit à un cours, la valeur devenant alors cet entre-deux relationnel. La valeur n'est pas la cote, elle est le rapport intérieur à la cote, le "/" de x/y. D'une part, on considère que la valeur change de degré selon son double rapportement à un cours et à un produit au sein d'une cotation : cette détermination de la valeur n'est pas seulement celle de l'économie, elle est celle de la société (par exemple, la valeur "fraternité" rapportée d'une part à l'individu, d'autre part au cours incorporé des vertus. D'autre part, on considère que la valeur change de nature en fonction des évolutions d'axiologie propres à l'Histoire (la nationalisme comme valeur de gauche à la fin du XIXe devient valeur de droite au cours du XXe). Mais la transformation des valeurs est d'abord une différence de régime : les plus invisibles mais aussi les plus profondes modifications de la valeur sont des changements de régime. Ce n'est pas que le régime d'évaluation ou de valorisation seulement changerait : c'est le régime même de la valeur qui change. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est Nietzsche qui introduit le problème dans *La généalogie de la morale*. Nietzsche ne serait pas le philosophe mettant au cœur de la philosophie la problématique des valeurs, s'il se contentait d'interroger les valeurs pour elles-mêmes, ou de les rapporter à la valeur des valeurs, c'est-à-dire la vie. Nietzsche fait par deux fois de la valeur le cœur de la philosophie : d'une part le philosophe est le créateur de valeur, mais d'autre part il est leur généalogiste non seulement en ce qu'il en retrace l'émergence et la genèse, mais aussi en ce sens qu'il suit à la trace le régime des valeurs.
C'est à propos du châtiment et de sa valeur que Nietzsche introduit le problème[244]. Le raisonnement de Nietzsche comporte plusieurs moments. Il faut distinguer pour commencer deux parties dans le châtiment : une partie durable, qui est l'acte même ou l'usage de châtier, une partie fluide, le sens et la fin du châtiment. Qu'est-ce que la partie durable ? C'est la procédure elle-même. Il faut déjà opérer une fine distinction entre l'acte en tant que tel ou la procédure, et l'utilisation de cette procédure. Dès l'abord, il n'y a qu'un acte : la procédure qui consiste à se rembourser, à récupérer

[244] *La généalogie de la morale*, Librairie Générale Française, 2000, trad. Wotling, II, 13.

auprès de son débiteur ce que celui-ci doit à son créancier. La procédure qui gît au fond du châtiment n'est pas elle-même faite pour châtier, n'existe pas en vue du châtiment : "On doit donc, pour en revenir au sujet, à savoir au châtiment, y distinguer deux sortes de choses : d'une part ce qu'il y a de relativement *durable* en lui, l'usage, l'acte, le « drame », une certaine succession stricte de procédures, d'autre part ce qu'il y a de *fluide* en lui, le sens, le but, l'attente qui sont liés à l'exécution de pareilles procédures. On présuppose à cet égard sans s'y attarder, *per analogiam*, conformément au point de vue capital de la méthodologie historique que l'on vient de développer, que la procédure elle-même sera quelque chose de plus ancien, de plus précoce que son utilisation au profit du châtiment, que cette dernière a seulement été introduite, introjectée par interprétation dans la procédure (existant depuis longtemps, mais s'exerçant habituellement en un autre sens), bref qu'il *n*'en va *pas* comme l'ont supposé jusqu'à présent nos naïfs généalogistes de la morale et du droit qui, tous autant qu'ils sont, ont pensé que la procédure avait été *inventée* dans le but de châtier, tout comme on pensait autrefois que la main avait été inventée dans le but de saisir."[245]. Il faut distinguer, dans les actes qui nous sont donnés d'un bloc, d'un sens, d'une fin, le sens de l'acte et l'acte en tant qu'acte, mais il faut distinguer au sein de l'acte même une pure procédure, et l'utilisation, le résultat ou l'utilité vue a posteriori de cette procédure : châtier. Il y a un pur acte de châtier qui ne se résume pas à la totalité des sens que le châtiment peut prendre dans l'histoire des hommes, mais cet acte pur lui-même ne peut être défini. Il n'y a pas d'utilisation (*Benützung*) a priori des procédures [*Prozeduren*], pas de fonction a priori des procédures ni de sens intrinsèque à celles-ci : les procédures sont des cristallisations processuelles qui du point de vue du sens se font et apparaissent comme à l'aveugle, dans la pure immanence d'un agir générique. On ne peut les comprendre d'une part, qu'en adoptant le point de vue extérieur et "social" de la valeur et des luttes d'évaluation en jeu dans ces procédures, et, d'autre part, qu'en adoptant le point de vue des volontés de puissance pour comprendre à la fois quels types de forces s'affrontent dans la constitution et la reconduction d'une procédure, et quels types de forces ont interprété cette dernière dans un sens ou un autre[245]. La procédure qui gît au fond du châtiment n'a rien à voir avec ce dernier : Nietzsche dissocie ici non pas seulement le sens de l'acte de l'acte lui-même, il dissocie, au sein de l'acte même, la procédure immanente dont il provient et émerge, de son effectivité ou de son résultat. Il faut distinguer dans l'acte la procédure (qui n'a aucune valeur en soi mais qui est précisément rétablissement, compensation des valeurs en fonction d'une partie lésée) et l'utilisation, ou l'utilité de la procédure, c'est-à-dire sa valeur ou son action. L'acte se distingue comme procédure agissante et comme action. Cette distinction semble fondamentale : on ne peut même pas partir des actes archétypiques, puisque tout acte est en lui-même scindé entre une procédure immanente émergeant sans valeur, et un résultat catégorisable de cette procédure. On voit comment Nietzsche, ici, rend impossible toute phénoménologie de l'action : c'est qu'en effet, même si la phénoménologie peut bien différencier l'acte pur des synthèses de sens dont cet acte est le support, elle ne peut distinguer en lui le flux procédural de la valeur *catégoriale* (et pas encore catégorielle) attribuée à cette procédure : si l'acte peut être conçu comme pur essence distincte de ses sens adventices par la phénoménologie (partie durable, partie fluide, noyau eidétique et visées intentionnelles), elle ne distingue pas dans la partie durable le pur élément actif et a

[245] Ibid., II, 13, trad. modifiée.

priori sans valeur (puisque rétablissant, mesurant des valeurs) et la valeur catégoriale de ce dernier. On dira que la procédure désigne ici le pur *geste de corps* au sein de l'acte, quand l'utilisation ou l'utilité de l'acte désigne la valeur catégoriale de l'action qui en découle. Dans le châtiment, comme dans toute action, gît un pur geste qui ne vise pas à "châtier" : c'est la ressaisie catégoriale, *la dérivation catégoriale* du concept de l'acte à partir de la catégorie expérimentée d'action, qui introduit cette indistinction. C'est une dérivation a priori. On voit donc que le *concept* de châtiment se décompose comme suit : pour commencer, l'acte durable de châtier, et, d'autre part, le sens fluide du châtiment. Au sein de l'acte durable lui-même, il faut ensuite différencier le geste pur qui ne se pense ni ne se vit comme le fait de "châtier" quelqu'un (primitivement, on se rembourse, on n'a même pas la notion ni la catégorie du "châtiment"), et l'action découlant du geste, son résultat ou son produit, comme valeur catégoriale invariante dont on dérive à contre-sens, en renversant l'ordre génétique réel, l'idée de châtiment en soi. On opère donc d'abord une dérivation catégoriale à partir d'une émergence ou genèse qui vaut comme procédure ou acte pur, geste de compensation dont on fait la catégorie à la fois analytique, pratique, affective, vécue et incarnée de châtiment ; mais à partir de cette catégorie, on introjecte dans le geste une *valeur* : on dérive *a posteriori* le geste de la catégorie d'action, on plaque sur la genèse ou l'agir pur une valeur d'action de sorte qu'on assimile les deux, et qu'on pose que la procédure primaire était *faite* pour châtier. C'est ce qu'on appellera l'opération de dérivation catégorielle. Il faut donc ici distinguer deux choses, la dérivation catégoriale, et la dérivation catégorielle. La dérivation catégoriale, c'est la dérivation d'une catégorie à partir d'une procédure pure qui en est tout d'abord distincte, quand la dérivation catégorielle consiste à dériver par-après le geste de la catégorie d'action constituée : on renverse l'ordre des genèses en ordre des raisons, on superpose et on identifie catégoriellement le geste et la valeur catégoriale d'action. On accomplit d'abord un geste en tant que pur vivant restaurant sa force lésée (une dette non-payée à recouvrer à partir du corps du débiteur), pour restaurer les valeurs de puissance – mais c'est l'acte de restauration lui-même qui, catégorisé, devenu par là invariant, *transformé en essence durable au sens lui-même variable et fluide*, va finir par "rétrojecter" dans le geste pur une essence ou nature de l'acte qui va recouvrir la pure procédure sans valeur qu'il est. On voit donc tout d'abord comment se crée la valeur catégorielle ou la valeur eidétique d'une procédure : en la rabattant sur son utilisation a posteriori, introjectée en elle par interprétation. Il faut alors en venir à la deuxième partie constituante du châtiment : son sens fluide. C'est parce qu'il est historique que l'acte de châtier est investi de sens différents que l'on synthétise en lui : "S'agissant à présent de l'autre élément du châtiment, de ce qu'il a de fluide, de son « sens », dans un état de culture très tardif (par exemple dans l'Europe d'aujourd'hui), le concept de « châtiment » ne présente, de fait, absolument plus un unique sens, mais au contraire toute une synthèse de « sens » : l'histoire du châtiment jusqu'à présent, de manière générale, l'histoire de son exploitation au profit de différents buts, finit par se cristalliser sous une espèce d'unité difficile à dissoudre, difficile à analyser et, point qu'il faut souligner, totalement *indéfinissable.* (Il est aujourd'hui impossible de dire de manière précise *pourquoi* au juste on châtie : tous les concepts dans lesquels se récapitule sémiotiquement un processus dans son ensemble échappent à la définition ; seul est définissable ce qui n'a pas d'histoire). A un stade plus précoce, en revanche, cette synthèse de « sens » paraît demeurer plus susceptible de dissolution, plus susceptible de déplacements aussi ; on peut encore percevoir comment, dans chaque cas particulier, les éléments de la synthèse changent de régime [*Wertigkeit*] et par

conséquent se réordonnent de sorte que tantôt tel élément, tantôt tel autre ressort et domine aux dépens de ceux qui restent, voire comment, le cas échéant, un élément (par exemple le but de dissuader) semble supprimer tout le reste des éléments." La *Wertigkeit*, c'est le régime de la valeur, ou ce qu'on peut appeler à la lettre la valorité. Le régime de la valeur, c'est la variabilité de sa teneur intime, l'aspect sémiotique qui prévaut en elle à un moment donné. La régime de la valeur ou la valorité, c'est l'aspectualité de la valeur, la manière dont elle se présente un nous sous un certain type d'aspect (le châtiment comme exemple qui dissuade, ou bien comme rééducation, ou bien encore comme sécurité). On voit donc deux grandes étapes dans l'émergence de la valeur, une *double constitution* de celle-ci :
1) tout d'abord, il s'agit *d'essentialiser la partie durable* : la dérivation catégorielle et la dérivation catégoriale qu'on ne confondra pas : on ne donne pas un sens à un geste ou à une procédure, on lui donne une valeur catégoriale et par là on le *finalise* (on agit *pour* châtier, le châtiment, sa catégorie, est une fin en soi).
2) Ensuite, il s'agit de figer la partie fluide quand on appartient à une époque en rabattant la valeur catégorielle sur un sens parmi d'autres, ou bien, fluidifier les sens attribués pour montrer leur relativité.
En quoi alors le travail généalogique se distingue-t-il profondément du travail de l'historien ? L'historien est celui qui voit la relativité ou la fluidité des sens attribués à la valeur catégorielle qu'est le verbe "châtier" : il montre comment chaque époque investit et interprète différemment le châtiment. Mais le généalogiste lui, régresse jusqu'à la constitution même de la catégorie, il ressaisit, pré-catégoriellement, non pas la valeur de la procédure, mais au contraire le jeu de puissance à sa racine. Deuxièmement, l'historien questionne les économies de valeur qui ont cours dans l'histoire, leurs déplacements. Le généalogiste lui traque les changements dans le régime de la valeur : ce n'est pas seulement qu'une même valeur est comprise et vécue différemment dans l'histoire en fonction des investissements qu'elle provoque, c'est que la valeur *en elle-même* ne se présente pas sous le même aspect.

Genèse et désaxe : l'inclosion génésiologique

La problématisation intrinsèque à la grammatologie derridéenne nous semble porter sur la genèse esthétique. En quel sens ? Derrida semble prendre en compte les épochès esthétiques pratiquées dans la philosophie, la suspension de l'esthétique et de sa question même par la pensée. C'est ce qui culmine aujourd'hui dans différents domaines ou différentes pratiques de la philosophie, depuis le réalisme jusqu'au postmodernisme, en passant par les philosophies se déterminant unilatéralement ou intégralement comme dialectiques ou comme analytiques. C'est ce qu'avère aussi le fait que l'esthétique est réduite à la portion congrue comme théorie de l'art ou kalologie qui, déjà, travaille sur la limite du concept et de l'affect. C'est l'épochè de l'épochè esthétique, l'oubli de son oubli : on ne pose plus la question de l'esthétique, mais on ne problématise même plus cette absence (nous allons précisément analyser, ou plus exactement tenter de diagnostiquer, certaines de ces épochès). On peut ainsi lire l'œuvre de Derrida : Derrida ne cesse de traquer chez les grands philosophes la "brèche" ou le point d'entrée de la différance, ce qu'on appellera le *point de débordement* par où l'expérience dans son hétérologie excède ce qu'on appellera l'expérient *sans que l'expérience ne puisse en tant que telle se constituer en*

expériment[246]. Ou pour le dire autrement, il ne cesse de traquer le débordement de la vie sur le vivant, sans que cette vie en débord, cette vie débordante ne puisse *en tant que telle* constituer un vécu : le vécu, ce qui fait vécu pour le vivant, c'est le débordement lui-même, pas la vie telle qu'elle déborde. Cette structure du débordement nous semble essentielle, on verra en quoi notamment à travers l'analyse critique de "l'absolutisation de la corrélation" que Meillassoux reproche aux philosophies de la Nature, de la Vie, de l'Esprit, de Nietzsche à Heidegger en passant par Bergson et Wittgenstein. C'est le point du débord, le point du débordement, dont on verra aussi qu'il a une grande importance pour une logique de la vie et une logique de l'expérience (on le retrouvera dans l'analyse d'Artaud). Ce point de débordement dont on peut déjà dire qu'il est manifestation de l'in-krasis, mélange immanent de l'expérience telle qu'elle déborde l'expérient, et de l'expérient tel qu'il fait expérience de ce débordement, s'oppose à la logique du dépassement, qui fonctionne à partir d'ek-stasis successives. Mais restons-en pour l'instant à l'analyse de la logique qui nous semble régir la pensée de Derrida. Derrida, c'est le chasseur du débord, traqueur du débordement ou chien-truffier de la différance au sein du déjà-différencié, pour opposer une nouvelle image du chien philosophe au chien-gardien de Platon. Différance pré-ontologique chez Heidegger, écriture conditionnant l'eidétique chez Husserl, l'œuvre de Derrida est une enquête qui méticuleusement recherche les échappées, les points de fuite dans la perspective du constitué. Il nous semble que la déconstruction doit ou peut ainsi être comprise comme une *pratique esthétique* de l'épochè, qui était encore, chez Husserl, une *méthode analytique.* Mais en un sens, cette pratique esthétique de l'épochè ne fait que renouer avec son usage et son sens premier, dans le stoïcisme. Il faut faire un détour par l'épochè stoïcienne pour en revenir à Derrida. Le concept d'épochè provient d'abord du stoïcisme, où il désigne suspension de l'assentiment en présence d'une impression non-kataleptique : l'épochè stoïcienne, on le verra, implique déjà que la suspension est esthétique au sens où elle ne désigne pas d'abord une perception obscure et indistincte à laquelle il faudrait substituer une perception claire et distincte qui s'appuierait alors sur un "sens commun" préconstitué et non-fondé, mais au sens où elle désigne d'abord *une incorporation partielle du corps impresseur et du corps imprimé, de l'impression et du corps qu'elle imprime, c'est-à-dire d'une krasis incomplète sentie dans sin incomplétude.* Déjà, on voit que l'épochè pour le stoïcisme n'a rien à voir avec la conscience, avec l'ego, avec le sujet sentant ou charnel. C'est le corps, rien que le corps, et même seulement *du* corps au partitif qui éprouve que son mélange avec l'impression corporelle d'un autre corps, d'un autre fragment de corporéité, n'est pas réalisé. Ce n'est plus un problème perceptif de vérité, c'est un problème esthétique de

---

[246] Nous nommons expérient et expériment d'une part ce qui "fait l'expérience" et d'autre par "l'expérience faite". Pourquoi parler ainsi, élaborer pareils néologismes ? Parce que l'on se situe d'emblée à un niveau où on ne peut pas déterminer *ce qui* fait expérience et la teneur de l'expérience faite comme lorsqu'on rabat a priori la logique de l'expérience sur le sujet, l'organisme, le vivant charnel, ou même le corps comme déjà constitué. Le problème est en un sens analogue à celui de Heidegger déployant le terme de *Dasein* : il ne s'agit plus du sujet, mais de ce qui, en amont du sujet, constitue cet étant qui est, mais dont l'être est tout entier tourné vers la question de l'être et constitué comme questionnement. Seulement, l'analogie a tout de suite une limite : *l'expérient n'a pas de constitution a priori.* On ne peut même pas dire ce qu'est ou qui est cet expérient : sujet ? étant ? sentant ? vivant ? Seulement l'expériant ou l'expérient qu'on ne *constituera précisément pas.* Pourquoi ? Parce qu'il s'agit bien de saisir le corps comme processus fragmentaire : *l'expérient ne fait pas l'expérience de quelque chose sans faire l'expérience elle-même, et sans faire partie de l'expérience en tant que telle.*

littéralité : le corps éprouve, en éprouvant un autre corps comme impression qui s'imprime en lui, qu'il s'y incorpore en l'incorporant, ou qu'il se mêle à lui. Il n'y a pas de mélange des corporéités expérientes sans expérience corpor*a*le de ce mélange. De sorte que l'impression dite cataleptique est ainsi nommée parce qu'elle tire par les cheveux le corps imprimé, pour qu'il lui donne son assentiment. Mais cela ne se réfère pas à une capacité des facultés à distinguer clairement et distinctement, de manière apodictique et réfléchie en conscience, pas plus que cela ne se réfère à un sens commun constitutif des sensoriums des corps : cela se réfère plus profondément à l'éprouvement de la *krasis* particulière ou idiocrase réalisée dans l'impression, quand un corps se mélange *réellement* à un autre à travers son émanation impressive, ou plutôt son immanation impressive. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que la suspension de l'assentiment provient du corps déterminé comme *tonos*, tension, et pas de la conscience, du logos, du sujet : c'est le corps qui éprouve si l'impression est incorporé, et s'il s'incorpore fragmentairement au corps impresseur – c'est le corps qui éprouve la teneur du mélange ainsi réalisé. Percevoir, sentir, c'est incorporer et se mêler *réellement.* Que désigne alors l'épochè ? Un sentir non-conscientiel, directement esthétique : le corps *ne fait pas l'expérience d'un expériment (un autre corps, une impression corporelle) sans faire l'expérience de cette expérience même comme krasis.* Ou pour le dire autrement : dans l'impression d'un corps par un autre, chaque corps esthésie l'autre, s'esthésie pour l'autre, se fait-sentir à lui. Il n'y a pas d'esthésie d'un autre corps comme esthème constitué sans esthésie de cette esthèse même. Il n'y a pas de mélange dans l'expérience sans expérience de ce mélange. De sorte aussi que l'Expérience peut *déborder* l'expérient et être alors sentie non plus comme expériment, mais en étant sentie *comme débordement.* C'est ce qu'éprouvera le sage : l'expérience, le continuum des corps se mêlant dans la *krasis*, est saisie localement ou idiocrastiquement dans l'expérience d'une impression particulière, mais l'expérience comme teneur de ce continuum les déborde : la seule question, c'est de savoir comment sentir ce débordement, à quelles conditions l'expérience déborde la constitution expérientielle de l'expérience, à quel moment le Sensible déborde le sensorium du sentant, en étant plus alors senti comme Sensible, mais comme débord. C'est l'expérience que fait le sage ou plutôt le progressant philosophe : il éprouve le débordement de l'expérience comme jeu du cosmos, en fait comme *sustema* des corps, trame, entrelacement des corps débordant son corps "propre", alors senti comme impropre, mieux encore comme apropre (on le verra avec l'appropriation stoïcienne). C'est l'insensé, qui borde l'expérience et est bordé par son sensorium : il n'est pas débordé par l'expérience, l'expérient et l'expériment concordent et sont adéquats. L'insensé, c'est le réaliste : l'expérience, c'est seulement la concordance de l'expérient et de l'expériment, qui va devenir corrélation du sujet et de l'objet. Ce qui était chez Kant le domaine de la chose en-soi, n'est plus dans le stoïcisme un domaine statique : ce n'est pas "l'outre-monde" esthétique de l'en-soi qui provient de la limitation constituante et intrinsèque des formes de l'intuition du sujet transcendantal, c'est l'Esthétique comme esthèse débordant le corps sentant, qui montre que l'esthétique kantienne n'est qu'une *coupe stabilisée et figée de l'Esthétique comme processus, ou Esthèse.*

Que voit-on avec l'épochè ? Qu'elle éprouve la *krasis* incomplète des corps, le mélange mal fait, encore synthèse et pas synchrèse (le terme de synchrèse est attesté dans *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, et vient de syncrase, *syn-krasis* – on verra que la synthèse est la *figure dialectique* de la synchrèse esthétique). Mais suspendre son assentiment face à l'impression, veut dire aussi suspendre

Nous pouvons donc revenir à Derrida. Il nous semble que la déconstruction peut être comprise d'un certain point de vue comme épochè systématique *réellement et non plus régulativement* pratiquée dans la pensée : on suspend les concepts, les idées, les structures métaphysiques, pour voir ce qui reste. Mais d'une part on les suspend *réellement*, et d'autre part on les suspend en les laissant se déborder eux-mêmes : il faut faire jouer le texte, ou plutôt montrer qu'il est un jeu continu que la lecture et la sémiotique ne cessent d'arrêter, de figer dans la gélose du sens devenu énonciation. Mais que reste-t-il à la fin de l'épochè ? Rien d'autre que sa possibilité même, rien d'autre que le mouvement d'interruption, de mise en jeu, qui s'avère non seulement dans l'épochè, mais dans son objet même : il reste l'espacement du texte à lui-même, il reste le jeu, *il reste le mouvement de la différance et plus le différencié.* Mais texte ici veut dire tout système cohéré de trace : le texte, c'est le *textus* comme texture esthétique, c'est ce qui s'écrit, s'espace, diffère et trace en différant, en différant de soi, du non-soi, en différant du différencié mais du différenciant lui-même. L'écriture, c'est le mouvement même de l'expérience, le tisser, le texturer de la différance. Derrida le dit en toutes lettres dans *Marges* : la différance ne désigne pas seulement un trait propre aux textes, mais la teneur même de l'expérience comme jeu. C'est un concept esthétique, ou plutôt un concept décrivant la structure astructurée de l'expérience – ce que n'ont pas compris les praticiens et tenant de la déconstruction devenue méthode de lecture ou de critique des textes. C'est ce que disait Derrida : déconstruire la déconstruction, non pas seulement parce qu'elle est devenue rengaine, mais parce le mouvement esthétique de la différance implique que l'épochè se suspende elle-même comme *méthode ou comme geste* pour que la déconstruction ressortisse au mouvement même de l'expérience et non au geste d'un auteur. Mais Derrida découvrira aussi, plus tard, qu'il y a de l'indéconstructible : l'impératif d'hospitalité, ou l'exigence de justice par exemple. Seulement, l'indéconstructible n'est plus de l'ordre du constitué ou du donné : tout ce qui sera indéconstructible, l'hospitalité, la justice, ce sera précisément l'injonction régulatrice, et l'indéconstructible portera justement sur l'injonction qui porte sur la *possibilité de l'écriture ou la possibilité de l'expérience comme différance.* Ce qui est indéconstructible ? La nécessité de ne pas enfermer dans le même, l'impératif du différant.

On peut dire les choses autrement : l'épochè de la déconstruction porte sur les épochès de l'esthétique opérées par les philosophies métaphysiques. Tous les refoulements du problème esthétique, du processus esthétique dans sa différance sans fond, vont eux-mêmes être levés pour que l'esthétique s'exprime dans sa complexe logique que Derrida fera consister à travers différents traçages conceptuels, l'espacement, les marges, la cendre, le "plus d'un", le diffèrement et la disjointure comme structure du temps, etc. C'est le retour de l'Esthétique refoulée quant à sa question même, au point d'avoir été réduite à la portion congrue d'un domaine spécifique, art et beauté. Par la déconstruction, c'est bien l'expérience qui fait retour en tant qu'expérience : les œuvres déconstructrices de Derrida ne sont pas des œuvres d'art comme on a pu le dire et l'écrire en réduisant déjà Derrida à la poésie voire à une forme de cut-up philosophique sans principe, ce sont de pures esthèses que Derrida fait consister, mais qui *ne viennent pas de lui* – qui se font *à son corps défendant.* De sorte que la déconstruction retourne l'épochè contre elle-même : toutes les épochès esthétiques pratiquées par les philosophies, Derrida les suspend à leur tour en levant les barrières, les *limites constituantes* posées sur l'expérience et sa logique, soit qu'elle soit dotée d'une constitution objective, soit qu'elle soit soumise à une constitution du sujet, soit encore qu'elle soit saisie dans l'adéquativité plate d'une corrélation des deux. C'est le

retour du suspendu, le retournement des parenthèses qui deviennent de part et d'autre des parenthèses ouvrantes[247].
De sorte que la déconstruction n'est pas une méthode ni un mode de lecture, et pas non plus l'envers d'un constructivisme : la déconstruction, rapportée à la positivité de la différance et à ses modalisations continues comme écriture sensible du sensible, consiste entre autres choses à montrer que l'on ne peut réciproquer simplement (comme le fait Heidegger) déconstruction et construction en partant d'un problème de constitution. La déconstruction, c'est la preuve en acte que la construction même n'est pas constituée, que la constructibilité a priori – qu'on peut chez Derrida rapporter à la logique d'itérabilité a priori[248] – n'est pas constituée *en tant* que constructibilité. Non seulement la constitution en général et *génériquement comprise* (par exemple la *Verfassung* du *Dasein*) est toujours un construit, mais plus encore la constructibilité même n'est pas constituée : c'est la différance, comme jeu s'enjouant de l'expérience. En un sens, il semble inexact de voir dans la déconstruction derridéenne une reprise prolongée de la *Destruktion* heideggerienne (on sait que c'est G. Granel qui proposa le terme dans sa traduction de Heidegger) : la *Destruktion* heideggerienne est indexée, du moins dans *Sein und Zeit*, sur le problème de la constitution ou *Verfassung*, celle, existentiale, du *Dasein*. Heidegger propose en effet le schéma triplice suivant : déconstruction, construction, reconstruction selon un point de vue plus englobant et plus puissant[249] mais c'est parce qu'il présuppose, sous le déconstructible, une constitution originaire qui serait rendue de pleins droits à sa propriété ou à son authenticité dans l'être. Si la *Destruktion* heideggerienne est bien une destruction, c'est parce qu'elle fonctionne en quelque sorte sur le mode aristotélicien de la catharsis : purger et purifier la pensée de la métaphysique, l'herméneutique de l'onto-théologie. Derrida au contraire semble profondément dénaturer le concept heideggerien : non seulement la déconstruction ne vise plus à découvrir une constitution plus profonde, mais plus encore, la construction qu'elle dévoile en la défaisant n'est plus constituée *en tant* que construction. Il y aurait là deux acceptions fondamentalement divergentes du constructivisme, un constructivisme constitué en tant que tel (même s'il ne prétend révéler aucune constitution a priori), un constructivisme aconstitué en tant que tel. De sorte que même le "second" Heidegger ayant opéré le "Tournant", s'il dépasse le problème de la *Verfassung* existentiale pour se situer au point de l'*Ereignis* comme appropriation réciproque l'être à ce qui est et archi-événement de leur donation facticielle, semble déployer un constructivisme lui-même constitué comme donation. Cela différencierait de la même manière deux modes d'originarité philosophique : l'originarité principielle donnée dans la forme chosale d'un premier terme réel itérant tous les termes possibles – ou l'originarité processuelle, qui nomme une dynamique de "présentation" a priori.
C'est à partir de ce tableau général de la déconstruction qu'il faut s'intéresser à l'acception de la genèse chez Derrida. Car si Derrida repère les points de débordement de la différance sur le différencié constitué (comme texte séparé, stabilisé, mais aussi

---

[247] Sur ces points, nous renvoyons aux analyses de M. Goldschmit portant sur le rapport entre déconstruction et réduction chez Derrida, in *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket, 2003, p. 13 sq., p. 20 sqq.
[248] Théorisée dans *Signature Evénement Contexte*, in *Marges*, Minuit, 1972. Nous reviendrons plus en détail sur ce texte dans la partie *Crase et genre.*
[249] Sur le triangle réduction, construction, destruction chez Heidegger, cf. D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, 1986, p. 22 sqq.

comme constitution de l'expérience même), il repère par là même une voie d'accès à la *genèse* continuée de l'expérience en tant que telle, une voie d'accès *non-corrélationniste* à la processualité pure de l'expérience. C'est ce qui lui permettra de transcrire, et non de décrire, la logique de la différance, en y rapportant tous les processus qu'on pensait alors pour eux-mêmes, séparés, désesthésiés – c'est le cas pour le performatif, dont Derrida va montrer qu'il n'est que la dérivée de l'itérabilité structurale de l'écriture, renvoyant donc elle-même à la différance esthétique. La genèse va *transparaître* sur plusieurs *modes* et non plus en tant que telle comme Origine statique constituée : il n'y aura plus, dit Derrida, qu'une absence d'originarité plus originaire que toute origine. Car la genèse va dessiner le mouvement de construction de l'expérience, qui n'est pas lui-même constitué et qui va advenir sur des modes chaque fois différents, et même différants. Il ne s'agit plus de *dépasser* la corrélation à partir d'un dehors *factuellement ou archifactuellement avéré* comme c'est le cas chez Meillassoux, qui réactive ce schème du dépassement, fait du Dehors un Ailleurs, l'Ailleurs de l'en-soi, et pense surtout le dépassement de la corrélation *de fait et non en-droit.* Derrida, comme Nietzsche, comme Bergson, comme Deleuze, comme Héraclite et les stoïciens, va chercher le débordement en droit de la corrélation dans les irruptions d'une différance qui précède les différences constituées, différence ontologique heideggerienne notamment. Il va falloir alors remonter le courant de cet engendrement d'expérience, comme si cette fois le chien-truffier du débordement esthétique se métamorphosait en saumon de sa genèse, en saumon de l'esthèse : il va falloir passer du débordement engendré à la genèse du débordement, qui sera genèse de l'esthétique elle-même, retour à la différance comme originaire absence d'origine.

Nous allons donc nous pencher sur le texte *« Genèse et structure » et la phénoménologie* de *L'écriture et la différence*[250]. Comment comprendre la genèse dans son débordement de l'engendré ? Au-delà de la localisation phénoménologique du problème opérée par Derrida, on peut mettre en avant le point suivant : le passage d'une analyse structurale à une analyse génétiste, chez Husserl, n'est pas un déplacement théorique et conceptuel mais la découverte et le développement progressif de la réversion a priori de la structure et de la genèse. C'est dans l'inclôture ou l'inclosion structurale de la structuralité, dans l'ouverture de la structure à ce qui ne la définit pas et qu'elle ne contient pas, que s'ouvre la possibilité d'une genèse, ici, celle du "rien" qui est tout aussi bien "l'origine du monde"[251] qui reconduit la phénoménologie vers des hypothèses métaphysiques, métaphysique étant entendue ici en son sens originaire. Mais de la même manière, dégager non pas le lieu mais la logique de la genèse implique d'en passer par la structure et de dégager l'irréductible en elle : cet Irréductible, comme le montre Derrida, n'est pas l'essence, qu'il s'agisse de l'essence exacte des mathématiques ou de l'essence anexacte – mais rigoureuse – des essences indexées sur la phénoménalité[252]. Que découvre Husserl dans la phase descriptive de la phénoménologie ? D'une part, il découvre du point de vue de l'essence "la structurelle impossibilité de clore une phénoménologie structurale"[253]. Et d'autre part, du côté cette fois de la conscience elle-même, Husserl met à jour une ouverture – ou ce qu'on appellera ici à nouveau une inclosion – de l'intentionnalité, un

[250] Seuil, 1967, p. 229 sqq.
[251] Cf. op.cit., p. 246.
[252] Ibid., p. 241.
[253] Ibid., p. 242.

jeu ou ce que Derrida reconnaîtra comme une différance, qui permet précisément la visée mais tout autant la temporalisation : "L'intentionnalité transcendantale est décrite dans *Ideen I* comme une structure originaire, une archi-structure (*Ur-Struktur*) à quatre pôles et deux corrélations : la corrélation ou structure noético-noématique et la corrélation ou structure morphè-hylétique. Que cette structure complexe soit celle de l'intentionnalité, c'est-à-dire celle de l'origine du sens, de l'ouverture à la lumière de la phénoménalité, que l'occlusion de cette structure soit le non-sens même, cela se marque au moins à deux signes"[254] – signes que sont l'inclusion non-réelle du noème dans la conscience, et la réceptivité propre à la conscience qui, "ouverture essentielle", lui permet de recevoir ce qui lui est *autre*. De sorte que Derrida pointe le tournant opéré par Husserl après les *Ideen* vers une phénoménologie génétiste renouant avec la métaphysique entendue en son sens originaire comme "connaissance ultime de l'être"[255]. C'est pourquoi la suite des recherches husserliennes consistera à mettre à jour un cercle téléologique de la raison comme histoire, celle-ci dessinant toujours-déjà, au futur antérieur comme au passé postérieur, l'horizon régulateur et idéel du logos en tant que tel[256]. Il faut, ici, citer longuement la conclusion de Derrida : "Tous ces développements ont été possibles grâce à la distinction initiale entre différents types irréductibles de la genèse et de la structure : genèse mondaine et genèse transcendantale, structure empirique, structure eidétique et structure transcendantale. Se poser la question historico-sémantique suivante : « Que veut dire, qu'a toujours voulu dire la notion de genèse *en général* à partir de laquelle la diffraction husserlienne a pu surgir et être entendue ? que veut dire et qu'a toujours voulu dire, à travers ses déplacements, la notion de structure *en général* à partir de laquelle Husserl *opère* et opère des distinctions entre les dimensions empirique, eidétique et transcendantale ? Et quel est le rapport historico-sémantique entre la genèse et la structure *en général* ?», ce n'est pas poser simplement une question linguistique préalable. C'est poser la question de l'unité et du sol historique à partir duquel une réduction transcendantale est possible et se motive elle-même. C'est poser la question de l'unité du monde dont se délivre, pour en faire apparaître l'origine, la liberté transcendantale elle-même. Si Husserl n'a pas posé ces questions en termes de philologie historique, s'il ne s'est pas interrogé d'abord sur le sens *en général* de ses instruments opératoires, ce n'est pas par naïveté, par précipitation dogmatique ou spéculative, ou parce qu'il aurait négligé la charge historique du langage. C'est parce que s'interroger sur le sens de la notion de structure ou de genèse *en général*, avant les dissociations introduites par la réduction, c'est interroger sur ce qui précède la réduction transcendantale. Or celle-ci n'est que l'acte libre de la question qui s'arrache à la totalité de ce qui la précède pour pouvoir accéder à cette totalité et en particulier à son historicité et à son passé."[257] Il y a ainsi comme deux grands types de rapport entre la structure et la genèse. Dans le premier, qu'on a déjà vu, la structure est le "crible" par lequel on accède, par rebroussement structural de la structure, comme en creux, au problème de la genèse qui gît dans l'ouverture structurale de la structuralité. Réciproquement alors, la genèse y est cette ouverture elle-même structurelle – de l'intentionnalité, des essences non-mathématiques – qui permet à la fois le jeu vivant

[254] Ibid., p. 242.
[255] Ibid., p. 249.
[256] Cf. ibid., p. 249 sqq.
[257] Ibid., p. 250 sq.

du sens et des saisies, et la temporalisation des idéalités, ouverture ou inclosion qui n'est structurelle qu'à échapper *aux* structures mais dont la dérobade est elle-même condition de la structuralité en général : la genèse se déploie comme le jeu structural du structurel, mais en tant que telle elle est n'appartient au structural que sous la forme de son ouverture. La genèse alors, est la Dérobée de la structure. Telle que décrite ici, elle est ambiguë, ou plus exactement biface : elle est genèse *pour* la structure mais en même temps la structure n'est réellement telle (capable de jouer et d'introduire de la différence en elle) qu'à sans cesse se ressourcer et se dissiper à la fois dans cette genèse qui la permet, l'habite, la dissipe à la fois. C'est le premier rapport complexe pointé par Derrida, et qui à la fois correspond à la première phase descriptive de la phénoménologie, tout en ouvrant au tournant "métaphysique" de Husserl. On voit toutefois que Derrida pointe un deuxième rapport liminaire de la genèse et de la structure qui en disjoint l'égalité de statut ou le jeu même de réciprocation : la genèse conçue pour elle-même, "question de la possibilité de la question, l'ouverture elle-même, la béance à partir de laquelle le *Je transcendantal* que Husserl a eu la tentation de dire « éternel » (ce qui de toute façon ne veut dire dans sa pensée ni infini ni anhistorique, bien au contraire) est convoqué à s'interroger sur tout, en particulier sur la possibilité de la factualité sauvage et nue du non-sens, en l'occurrence, par exemple, de sa propre mort."[258] C'est ce jeu en tant que tel de la genèse – qui est tout aussi bien le jeu en tant que jeu dans sa pure intransitivité modale –, c'est cette paradoxale stase de la genèse que Derrida finit par localiser, et dont il dressera la logique sous le concept de différance.

Il convient alors de prolonger ce déplacement que pointe Derrida : la genèse entendue en ce dernier sens comme genèse anté-transcendantale (et tout autant anarchique ou anté-archique) ne se réciproque plus d'une structure concrétée : la genèse ne tient plus dans les structures concrètes, elle est *possibilité de la structuralité en général*. La genèse n'est plus la Dérobée de la structure, elle est dérobée à la structure. La genèse ne désigne plus dans ce dernier moment que la possibilité de la structure *incluant* les structures concrétées du logos et de son histoire : la genèse se dérobe à ce recollement sur les structures *données*, elle libère un espace génétique propre qui n'est plus mondain ou transcendantal, pas non plus empirique ou eidétique. Cet espace, on dira dès lors qu'il est *esthétique*, – *qu'il est l'esthétique même*. Derrida dit bien en effet que cette genèse *en général* précède en droit l'ego transcendantal et sa constitution elle-même sans pour autant se constituer en problème ontologique ou en question portant sur l'être : le problème est plutôt celui de la "factualité", celle du non-sens, qui précède en droit les facticités d'être. Cette genèse statique dégagée par Derrida, pose précisément le problème de l'Esthétique mais entendue en un sens *prétranscendantal.* Plus tôt dans son texte, Derrida remarque que Husserl, à travers le problème de la hylè pure (hylè sans forme ou hylè amorphe), se posait lui-même la question de l'Esthétique mais à l'intérieur du régime transcendantal qu'il dégageait[259]. C'est déjà en

---

[258] Ibid., p. 251.

[259] "Si, au niveau où se tient *Ideen I*, Husserl renonce à décrire et à interroger la hylè pour elle-même et dans sa génialité pure, s'il renonce à examiner les possibilités intitulées *matières sans forme et formes sans matière*, s'il s'en tient à la corrélation hylè-morphique constituée, c'est que ses analyses se déroulent encore (et ne le feront-elles pas toujours d'une certaine façon ?) à l'intérieur d'une temporalité constituée. Or dans sa plus grande profondeur et dans sa pure spécificité, la hylè est d'abord matière temporelle. Elle est la possibilité de la genèse elle-même. Ainsi apparaîtrait, en ces deux pôles d'ouverture et à l'intérieur même de la structure transcendantale de toute conscience, la nécessité de

régime transcendantal que l'hypothèse d'une matière pure (temporalisation sans temporalisé) impliquait une esthétique qui risquait pourtant, du sein du transcendantal, d'ouvrir à une genèse qui elle-même devrait sortir de la transcendantalité (à l'inverse, le problème de la forme en soi ou de la forme sans matière impliquait plutôt une métaphysique valant comme Analytique pure). Le problème est donc le suivant : dégager une esthétique transcendantale, n'aurait-ce pas été *de facto* dégager la logique d'une Esthèse anté-transcendantale qui ne serait pas seulement l'esthétique pré-transcendantale sur laquelle s'appuie encore Kant, et qui vaut comme le plan inaccessible de l'Apparaître en-soi où se déploient les choses en-soi, arrière-plan de l'*Erscheinen* sur lequel font fond les *Erscheinungen* (apparitions) que va venir saisir la sensibilité transcendantale qui est le grand Pour-Nous auquel s'oppose cet en-soi ? Il faut bien distinguer : l'esthétique transcendantale comme esthétique préconstituée et toujours-déjà schématisée, avec ses formes d'aperception a priori et ses catégories déjà prêtes à subsumer les apparitions ; l'esthétique pré-transcendantale comme domaine de l'en-soi inaccessible au sujet transcendantal, qui perçoit d'abord sa constitution, qui perçoit d'abord *dans la forme de la forme qu'il est* sans pouvoir sortir de sa sphère ; et l'Esthèse anté-transcendantale comme genèse continuée de l'expérience, jeu des esthèmes et des esthèses encore non-schématisée, non-schémisée et non constituée, dont l'esthétique transcendantale est une *schématisation figée et transcendantalisée*, et dont l'esthétique pré-transcendantale est une représentation *statique du point de vue enfermé et fini du sujet transcendantal.* L'anté-transcendantal, ce n'est pas l'esthétique constituée mais inaccessible *pour nous* – pour nous, sujets transcendantaux – c'est justement l'aconstitué de l'esthétique, dont l'esthétique transcendantale est un moment, une coupe statique. En passant du pré-transcendantal qui est aussi le point de vue de Dieu à l'anté-transcendantal, on passe de l'esthétique à l'esthèse : l'esthèse n'est *pas encore* constituée en esthétique. Et l'esthétique transcendantale est l'esthème statique de cette esthèse qui *déborde la constitution transcendantale* comme Kant l'admet pourtant mais en en faisant une stase hors du transcendantal, en faisant une *esthétique constituée encore pensée dans la forme de l'objectivité limitée.* Kant ne met pas des limites au sensorium avec la transcendantal, sans mettre en même temps des limites intrinsèques au domaine de l'en-soi, qui n'est pas conçu en effet comme un processus d'esthèse illimité, *apeiron* s'en venant déborder sensiblement les sensoriums constitués mais comme stase ou dehors du transcendantal, comme *Réel.* C'est ce réel que les

---

passer à une constitution génétique et à cette nouvelle « esthétique transcendantale » qui sera sans cesse annoncée mais toujours différée, et dans laquelle les thèmes de l'Autre et du Temps devaient laisser apparaître leur irréductible complicité. C'est que la constitution de l'autre et du temps renvoient la phénoménologie à une zone dans laquelle son « principe des principes » (selon nous son principe *métaphysique* : l'*évidence originaire* et la *présence* de la chose elle-même en personne) est radicalement mis en question. En tous cas, on le voit, la nécessité de ce passage du structural au génétique n'est rien moins que la nécessité d'une rupture ou d'une conversion." (p. 243 sq.)

postkantiens comme Meillassoux vont chercher à saisir par-delà le transcendantal mais *en continuant de lui présupposer une forme statique, en continuant de présupposer qu'il s'agit d'un en-soi opposé au pour-nous, dépassant le pour-soi transcendantal.* A l'inverse, d'autres philosophies post-kantiennes vont penser qu'il n'y a pas là de Réel situé ailleurs ou dépassant le transcendantal, mais que c'est le transcendantal qui est abstraitement découpé sur le plan de l'en-soi, qui va dès lors devenir un arrière-plan : il va valoir plutôt chercher par où cet en-soi déborde le pour-nous, chercher non pas *la* voie d'accès à l'en-soi (les mathématiques de Meillassoux) mais *les* points de débordement par lesquels l'Esthèse déborde l'esthétique constituée. Il faut donc dire une dernière chose : ce n'est pas le schématisme et les schèmes qui assurent miraculeusement l'homogénéité et l'homothétie des niveaux transcendantaux sans s'originer nulle part ni être fondés autrement que par une nécessité *intérieure*, c'est le transcendantal, qui transforme en constitution intemporelle, statique et a priori, des schèmes et un milieu schématique qui sont incorporés, et qui se rapportent précisément au jeu *esthésique* dont l'esthétique constituée est un fossile.
Ainsi, dégager une Esthèse anté-transcendantale, qui n'est pas seulement l'esthétique pré-transcendantale de la chose en-soi a priori cadrée, informée dans sa préhension par les formes de perception a priori que sont l'espace et le temps, c'est dégager une matière pure amorphe valant comme mouvement en tant que tel de la genèse – autrement dit pure processualité se jouant non plus au niveau des *sensibilia* formés, mais au niveau de la "matérialisation" de flux sensibles amorphes. Ce que pointe liminairement Derrida, ou ce qu'on peut pointer à travers lui, c'est semble-t-il l'existence de cette Esthétique impliquée par le cheminement de Husserl, une esthétique de la matière temporelle ou de la factualité sauvage du non-sens, qui n'est plus l'esthétique transcendantale[260]. Il faut toutefois questionner un dernier point : peut-on assimiler peu ou prou le problème de cette genèse esthétique ou esthésiologie, à celui de l'origine du monde ? "C'est poser la question de l'unité du monde dont se délivre, pour en faire apparaître l'origine, la liberté transcendantale elle-même."[261]
C'est en effet depuis l'intérieur du cadre phénoménologique que la genèse se voit ressaisie comme origine, la facticité comme monde, et l'esthétique comme matière pure, c'est ce cadre qui inclut la genèse dans une logique que l'on dira "métamondaine". Au contraire, il faut défaire ce cadre, passer du phénomène et de l'apparition référés à la conscience (ou à la chair dans la phénoménologie post-husserlienne) à une logique du processus et de la transparition ou du diaphane référés au corps. La genèse ne sera plus rapportée au problème du monde, mais *au problème de la terre dans son articulation avec le désert.* Il ne s'agit plus dès lors de saisir *la* genèse au définie ni *une* ou *des* genèses à l'indéfini, mais *de la* genèse, *du* génétique, au partitif : la forme définie de la genèse est déjà un plaquage de la forme de l'origine sur celle-ci, c'est la genèse saisie au crible de l'origine. La genèse est partitivité, elle transparaît comme partitivité aconstituée. La genèse – ou l'aconstitution du constitué qui pour cette raison même le fait-être circulairement.
On voit tout aussi bien à l'œuvre un déplacement important, qui engage sourdement le point de départ heideggerien : le problème du sens. Il est frappant que la philosophie du XXe siècle, sous diverses modalités, se soit présentée comme une philosophie substituant la question du sens à la question de l'existence, ou même à la question de

---

[260] Sur les deux types de genèse, voir aussi Derrida, *La dissémination*, Seuil, 1969, p. 60.
[261] Ibid., p. 251.

l'essence[262]. Problème du sens de l'être plutôt que de sa détermination, problème de la formation du sens et des régimes de sens (les épistémès de Foucault) précédant la constitution des essences (c'est aussi le cas chez Derrida), ou bien chez Wittgenstein, la substitution du sens des problèmes à l'existence du problématique[263]. Toujours, l'existence est saisie depuis son sens : chez Heidegger, l'ek-sistence du *Dasein* sert de fil directeur pour dégager le sens de l'être. Mais la recherche de la genèse telle qu'on en a posé les linéaments, n'implique plus le problème du *sens* de celle-ci : c'est le domaine de l'extra-sens, où doit prévaloir le critère de la littéralité (comment se fait la genèse, plutôt que pourquoi). Cela veut dire que le problème de la facticité ne sera plus à décrire du point de vue du sens, mais de l'efficience. Nous voulons pointer ces deux déplacements : dans la philosophie comprise comme Esthétique, le problème du sens devient celui de l'efficience, le problème de l'existence s'approfondit pour devenir celui de l'expérience. Car sens et existence sont les deux faces du même médaille, a priori frappée du double seing de l'ontologie et de la phénoménologie : il n'est pas étonnant de voir ces questions devenir axiales chez Sartre, qui déploie symétriquement à Heidegger une ontologie phénoménologique dont on sait quels reproches Heidegger lui fera ; mais on peut repérer ce chiasme : chez Heiddegger, c'est l'ek-sistence elle-même qui avère le sens de l'être en tant que structuré comme ek-stase *par-delà le Dasein et son ek-stase particulière* ; c'est donc l'ek-sistence existentiale du *Dasein* qui va avérer le sens même de cette ek-stase comme structure temporale de l'être. Chez Sartre, c'est le sens que la conscience va se donner qui va déterminer son existence comme liberté assumée ou mauvaise-foi, mais c'est l'existence qui constitue le seul sens de la conscience en tant que conscience : la conscience n'a de sens que l'existence qu'elle se donne, mais elle n'a *pour* sens que le fait d'exister comme pour-soi sans en-soi statique préconstitué. Or, cette alliance ou cet affrontement du sens et de l'existence comme gigantomachie philosophique doivent être rapportés à une autre dimension lorsque la philosophie s'assume Esthétique : le problème du sens (de l'être) devient problème de l'efficience et celui de l'existence devient celui de l'expérience. En quel sens ? Il nous semble que le rapport sens-existence sert à chaque fois d'écran et même de Représental encore indexé sur la question de la vérité, à la saisie *littérale* du processus esthétique. Car on a déjà présupposé ce que voulaient dire sens et existence, le premier comme *logos*, le second comme *ôn* ou étant. Soit le problème de la genèse : son seul sens, ce n'est même pas son existence ni sa facticité logique, c'est encore moins le sens originaire de celle-ci (quel sens y a-t-il au "il y a" ?) Le sens de la genèse se résorbe dans son efficience, son seul sens, c'est son procéder même ou sa procession impure, sa danse malpropre : la genèse ne pourra être problématisée qu'à condition d'être *engendrée ou réengendrée* à travers la philosophie comme pré-philosophique, ou "transphilosophique". La

---

[262] Cf. sur ce point, le premier chapitre de *Néo-finalisme* de Ruyer qui insiste sur ce rapport sens-existence dans la philosophie du XXe siècle.

[263] De ce point de vue, le déplacement inaugural effectué par Badiou au tout début de *L'être et l'événement*, semble introduire une rupture dans ce mouvement général, rupture éminemment platonicienne : le problème n'est plus le sens de l'être, mais sa présentation. C'est pourquoi le déplacement de Badiou consiste à questionner la question du sens de l'être *du point de vue* du problème de sa présentation et des procédés théoriques la permettant – d'où la distinction entre une présentation mathématique et une présentation poétique de l'être. On verra, et ce problème engage sa lecture de Deleuze, qu'il faudrait ajouter un troisième mode de présentation : la présentation esthétique, qui ne se superpose en rien à la présentation poétique heideggerienne.

question du sens est toujours liée à la problématique de la présentation : comment se présente ce dont le sens est en question ? Comment son sens permet-il de le faire consisté comme présenté là même où il ne préexiste pas à sa présentation ? Dans le cas de la genèse, il n'y a plus que sa sentation : efficience et expérience, expérience de l'efficience, efficience de l'expérience. Car c'est la même chose pour l'existence : la question ne sera plus de saisir la genèse comme un existant, comme une existence, ou comme facticité pré-existentiale de ce qui existe, il s'agira de la faire consister comme expérience qui *déborde l'existant mais qui déborde aussi l'ek-sistentialité* réglée.
Il faut remplacer la *sensiation* ou la donation du sens, la pré-sentation ou la re-présentation du sens, par le problème de la sentation littérale, du sentir littéralement ressaisi comme Sensible. C'est ce qu'on va voir avec le problème de la talité ou de l'en-tant-que, ainsi que dans plusieurs développements qui vont constituer une sorte de "propédeutique" à la conception de la genèse.

L'en-tant-que, la constitution et le dimensional

Dans *L'Université sans condition*[264]: Derrida se penche sur le concept d'événement compris comme ce qui arrive, arrivant qu'aucun modèle constatif et propositionnel (S est P) ne peut circonscrire, mais que, plus encore, aucune énonciation performative ne peut produire, annoncer ou promettre : le performatif implique toujours un horizon de conventionnalité, un "comme si" préalable valant comme sa condition de possibilité. Derrida écrit : "Autant dire que cet événement n'a lieu que là où il ne se laisse domestiquer par aucun « comme si » déjà lisible, déchiffrable et articulable *comme tel*. Si bien que ce petit mot, le « comme » du « comme si », aussi bien que le « comme » du « comme tel » — dont l'autorité fonde et justifie toute ontologie aussi bien que toute phénoménologie, toute philosophie comme science ou comme connaissance —, ce petit mot, « comme », pourrait bien être le nom du vrai problème, pour ne pas dire la cible de la déconstruction."[265] Que ce soit dans son usage métaphorique (comme), autohaptique (le "comme tel" comme en-tant-que) ou réfléchissant (le "comme si" kantien, comme expression d'un finalisme non plus constitutif mais régulateur du jugement), le "comme" est adossé à une constitution, que l'on déplace dans la métaphore, que l'on autocentre dans l'en-tant-que, et que l'on réfléchit dans le "comme si". Les jugements réfléchissants kantiens auront été, pour le finalisme philosophique, une tentative de passer du régime du constitutif au régime du régulateur. Mais même ainsi, ce n'est pas la constitution qui devient régulation et perd par là son essence, *c'est le régulateur (l'Idée dialectique comme délimitation formelle ultime ou nef transcenantale) qui devient la nouvelle forme de la constitution dans le jugement réfléchissant.* De sorte que même alors, l'essentiel n'est pas la forme de la constitution, mais la dimension dans laquelle elle s'ouvre, et qui constitue sa limite : le transcendantal comme détermination a priori de l'en-tant-que (ce qu'on appellera un dimensional). Il va falloir poser cette question qui engage directement l'esthétique : qu'est-ce que dire "en tant que" ? Que fait-on en disant en tant que ? Commençons par distinguer : l'en-tant-que n'est ni la facticité du

[264] Galilée, 2001, p. 74.
[265] Sur le "comme si" ou "*als ob*" kantien de la troisième critique, cf. ibid. pp. 27-32, notamment sur le rapport du "*als ob*" aux jugements réfléchissants. Voir également p. 76, où Derrida oppose la logique conditionnelle du comme si, à la logique événementielle et inconditionnelle du peut-être, du "et si..."

facticiel, ni la *thesis* du positionné, ni l'en-soi, la substance, l'essence. On pourrait déterminer l'en-tant-que par réduction : c'est ce qui reste une fois expurgées les attributions contingentes et les accidents, c'est ce qui reste dans la réduction comme détermination en dernière instance de l'étant et de l'être de cet étant. C'est le x qui n'est plus que X, c'est le X du x en tant que tel, et non plus le x en tant que tel X. Mais parlant ainsi, n'est-on pas déjà en train de reconduire une acception déterminée de l'en-tant-que, qui remonte à Platon et dont la phénoménologie aura seulement fait varier la saisie, en substituant à l'anabase dialectique la réduction phénoménologique jusqu'à l'en-tant-que alors superposé avec l'essence statique, l'*eîdos* constituante ? C'est la logique de la constatution : retrouver la stase statutairement irréductible et constitutive, la constater et la décrire comme reste a priori de l'existant, comme en reste sur l'existence même. De sorte qu'en raisonnant ainsi, on a déjà déterminé souterrainement la teneur de l'en-tant-que, son *acception même* d'avant sa conception : il est stase, constituante, constatif, statutairement premier. C'est une structure qui revient partout, de Platon à Heidegger lui-même. Alors comment penser l'en-tant-que ? Il y aurait une autre manière de l'exposer, qui n'en passerait plus *par le principe statique d'identité* (x qui n'est que X) qui est aussi, déjà, relatif au principe de raison (X comme *Grund* de x) et au principe de non-contradiction (x ne peut être en même temps X et non-X). On voit déjà se dessiner non pas deux continents, mais d'un côté le monde de la philosophie, de l'autre la terre de l'esthétique. Comment formuler l'en-tant-que ? Commençons par le définir vaguement : c'est ce dont quelque chose dérive. C'est le quelque chose, dont dérive x, et le fait qu'il y a x. C'est le dérivable, mais c'est aussi le dérivant de la dérivation. C'est ce à quoi on peut rapporter une "chose" au sens vague comme étant sa dérivée. Alors tout change déjà : le x se rapporte à un quelque-chose qui n'est pas formulable par le principe d'identité. Déjà, x se rapporte à f(x). Nous trouvons une fonction inconnue, et dans cette fonction, nous voyons déjà que l'en-tant-que ne peut être déterminé comme stase, comme constituant, constatable, statutairement défini et préhendable. Il est aussi bien processuel, aconstitué, non pas constaté et descriptible mais transcriptible et évocable sans l'être comme un signifié, non pas doté d'un statut a priori, mais plutôt indéterminé quant à son statut et sa valeur. Déjà *l'en-tant-que cesse d'avoir la forme d'une chose, cesse lui-même d'être compris comme Chose ou au crible de la Chose.* C'est aussi la congruence des principes qui est mise en doute. Au principe d'identité, cède la place un dépareillement princeps ; au principe de non-contradiction se substitue une contraction princeps, et au principe de raison un principe de genèse, ou un principe d'efficience (nous reviendrons sur ces points, exposés ici pour l'instant comme une pierre d'attente). C'est que déjà, les principes permettant de saisir l'en-tant-que cessent d'être statiques, formels, et analytiques au sens où ils portent déjà sur la *représentation formulaire, analytique, diérétique, sémiologique* de ce qui est en question. Ce sont des principes, ou plutôt des "princeps" esthétiques, plutôt des processus qui ne valent comme principe que comme des *variations nécessaires et logiques* et non comme des invariances délimitatrices et régulatrices formelles comme les principes analytiques. Ce ne sont plus des principes *applicables* comme des patrons à une texture, une forme à un contenu matériel, une catégorie générique à une intuition particulière. Ce sont plutôt des principes esthétiques qu'on nommera flexionnels. Mais l'essentiel est que l'en-tant-que est dès lors dé-stabilisé au sens strict : il devient génétique, processuel, transcriptible sans être descriptible comme une chose ou selon la forme d'une chose préhendable. Il devient fragmentaire, partiel, *modal.* L'en-tant-que est ce dont x est une dérivée : x en tant qu'x ne renvoie plus à X mais à la fonction f(-) qui déjà *pourrait valoir pour autre chose*

que x, pour y, pour z, etc. Ce qui veut dire deux choses : d'une part, on voit que les lignes génétiques séparées qui mènent de x à X valant comme x en tant qu'x, de y à Y, de z à Z, se retrouvent saisies dans une même texture où tout converge vers la fonction "f", même si celle-ci n'est pas localisable comme ce sur quoi elle s'applique, "(-)" ; et d'autre part, même si l'en-tant-que renvoyait toujours à la même dimension, si x, y, z en tant qu'eux-mêmes se révélaient être A (par exemple chez Schopenhaueur : chaque chose en tant qu'elle-même est vouloir-vivre), on voit qu'on ne peut plus alors isoler un nouveau terme *nommable*, une nouvelle dimension consistante en elle-même. Car x ne renvoie pas à une autre stase de forme chosale, A, ou B, mais à une fonction qui n'est pas elle-même discrétisable, qui ne vaut que par ce sur quoi elle s'applique, que par sa dérivée et sa dérivation. On ne peut plus rapporter x à X et y à Y selon une ligne génétique verticale et monologique, mais on ne peut plus non plus rapporter x et y à A (vouloir-vivre) comme à un en-tant-que constitué et nommable a priori. L'en-tant-que n'est plus constitué, ce n'est plus une dimension, une stase : c'est une fonction, c'est une dérivation, qui ne consiste que par son *efficience ou son opération* sur son dérivé (-). De sorte que *l'en-tant-que ne consiste pas en tant que lui-même* comme l'idée platonicienne du premier cas et le vouloir-vivre du deuxième cas : il n'a pas d'autre talité que son opération *factitive* sur sa dérivée. Car la formule f(x) est une manière, une manière seulement, de noter la factivité : l'en-tant-que d'une chose, c'est ce qui la fait-être telle quelle, c'est ce qui la fait-consister – mais cet en-tant-que ne consiste donc pas hors de ce "faire", il n'est pas *séparé ni tendanciellement séparé comme participable* de ce dont il est l'en-tant-que. On voit une nouvelle chose : l'en-tant-que ne peut se constituer en transcendant par rapport à la chose dont il est l'en-tant-que. Il lui est *processuellement* immanent. Il n'est pas constitué : saisir une chose en tant qu'elle-même, c'est non pas entrer dans le monde distinct de l'en-tant-que, Idées platoniciennes comme monde réel ou vouloir-vivre comme infra-monde, c'est retrouver la terre comme "quelque-chose" dont la chose est la dérivée, c'est retrouver la terre comme grande dérivable.

On peut comprendre ce point à partir de Heidegger. La philosophie comme constitution telle que l'inaugure Heidegger est à comprendre dans l'horizon d'une herméneutique de l' "en-tant-que" (*als*) anté-eidétique[266]. Une philosophie de la constitution détermine nécessairement l'en-tant-que dans son *régime de déploiement* (et pas en lui-même), là où une esthétique de l'aconstitué, comme la philosophie de W. James en fait tout au contraire un opérateur *esthétique* de saisie des singularités (ce que Heidegger analysera comme un nivellement de l'en-tant-que, qui n'est plus alors qu'une structure d'étant, un en-tant-que apophantique de l'énoncé et plus un en-tant-que herméneutique existential[267]). Et il est vrai que, si "l'en tant que" est depuis Platon l'élément même dans lequel se déploie la philosophie, s'il est vrai que toute philosophie commence en disant "en tant que", il est plus vrai encore qu'elle ne se produit réellement qu'en inventant un nouveau sens de cet "en tant que" selon deux aspects : la dimension qu'ouvre l'en-tant-que (être, essence, puissance, singularité...) et le mode d'accès à cette dimension (l'existential, le transcendantal, l'épochè...) C'est cette dimension qui constitue l'acception de l'en-tant-que qu'on va appeler dimensional à partir d'un concept de Heidegger : dimension qui dimensionne ce qu'elle ouvre selon

---

[266] Sur l'en-tant-que heideggerien, cf. *Être et temps*, op.cit., §32, et Derrida, *Heidegger et la question*, Flammarion, 1990, p. 64 sqq., p. 70.
[267] Cf. *Être et temps*, op.cit., p. 204.

sa teneur (existentiale, transcendantale)[268]. De sorte qu'on pourra comprendre la philosophie non plus tant comme histoire, mais comme polémologie des "en-tant-que" et des dimensionals qui les détermine. Nous dirons ainsi les choses de la manière suivante, d'abord abstraitement, en essayant ensuite d'expliciter et clarifier la concrescence de ces abstractions : l'en-tant-que est univoque en tant qu'en-tant-que, mais vaut comme "plurivocation" quant aux dimensions qu'il ouvre. Autrement dit, il ne cesse d'être modalisé autrement selon les dimensionals dans lequel on le saisit et le comprend : l'en-tant-que est ce quelque-chose que la philosophie va modaliser sur un mode particulier selon un dimensional. Derrida pointait ainsi la "diffraction des « *en tant que* »" chez Aristote, dans sa compréhension aporétique puis dialectique du maintenant[269]. Mais dire "en tant que", régresser jusqu'à la dimension première de n'importe quelle entité (boue ou justice) qu'on ne confondra pas toutefois avec sa facticité (être, présence, subsistance...) c'est impliquer la dimension, le dimensional de cette entité : la boue visée en tant que boue l'est-elle selon son essence, sa puissance, son être ? C'est le perspectivisme intrinsèque à la philosophie, plus intelligent que les perspectives philosophiques constituées : l'histoire de la philosophie nous fait découvrir la plurivocation des en-tant-que, nous montre que tout en-tant-que implique une *construction* préalable plutôt qu'il n'est trouvé tout constitué par une philosophie particulière. Chaque philosophe répond qu'il n'y a qu'un en-tant-que, mais la diversité des philosophies mêmes nous montre comment, chaque fois, le philosophe lui confère un nouveau sens et l'ouvre dans une nouvelle dimension. C'est l'étoilement des en-tant-que, qui nous révèle déjà que l'en-tant-que est univoque en tant que tel, mais qu'il implique une multiplicité de dimensionals où il va être saisi. On dira donc que l'en-tant-que est é-voque en tant que lui-même. En quel sens ? On entendra d'abord é-voque au sens privatif : il n'a pas d'univocité *propre* ni de plurivocité ; mais surtout il est évocateur, il n'a pas *de sens intrinsèque* mais il s'é-voque dans des dimensionals, dans des acceptions qu'il invoque ou qu'il appelle comme l'aimant appelle le fer. D'une part, l'en-tant-que n'a pas de sens intrinsèque, de sorte qu'il n'est ni univoque ni plurivoque : il ne se dit de rien ; et d'autre part, il s'évoque, se fait évocation dans des dimensionals qui vont lui *prêter* un sens, le modaliser de manière particulière. L'en-tant-que, c'est ce quelque-chose que la philosophie va modaliser, va faire-consister et

---

[268] Cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p.402 sq. : "Mais, nous ne nous rendons jamais compte que de tels efforts [pour comprendre le sens que les Grecs accordaient aux mots de leur propre langue] ne peuvent que tomber dans le vide du non-dimensionel, aussi longtemps que la dimension de toutes les dimension, le ὄν et le εἶναι, ne s'est pas suffisamment éclaircie en son déploiement grec. Mais à peine nommons-nous l'εἶναι comme dimension que déjà le dimensionnel est représenté au sens du général et de l'enveloppant, selon la manière de l'interprétation logique du γένος et du κοινόν. Concevoir (*concipere*, saisir-ensemble), à la manière du concept de la représentation, passe *a priori* pour la seule manière d'appréhender l'être, même là où l'on se réfugie dans la dialectique des concepts, ou dans le non-conceptuel des signes magiques. On oublie totalement que l'hégémonie du concept, et l'interprétation de la pensée comme concevoir, reposent par avance, et uniquement, sur l'essence impensée, parce que non éprouvée, de ὄν et de εἶναι." Cf. également *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1964, p. 84 sq. : "Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence. La dimension toutefois n'est pas ce qu'on connaît comme milieu spatial. Bien plutôt tout milieu spatial et tout espace-temps déploient-ils leur essence dans le dimensional, qui est comme tel l'Être lui-même." Nous analyserons et retrouverons ces textes et ce problème du dimensional heideggerien dans la partie sur la genèse chez Anaximandre.

[269] Cf. *Marges*, Minuit, 1972, p. 71.

préhender sur un mode particulier. Mais que nous révèle cette évocativité de l'en-tant-que ? D'une part, qu'il se comprend *par rapport* à l'efficience et *en fonction* d'une expérience, plutôt que comme sens de l'existence, ou existence d'un sens a priori. Et d'autre part, qu'il n'y a pas d'en-tant-que de l'en-tant-que, de sorte que toute philosophie doit élaborer une stratégie à cette égard. C'est bien ce que nous prouve les acceptions diverses de l'en-tant-que que l'on rencontre dans la philosophie, dans le perspectivisme de la philosophie : *les en-tant-que ne renvoient-ils pas à un mélange, ne renvoient-ils pas à cette absence originaire de talité de l'en-tant-que (talité comme substantif de "tel") – de sorte qu'il n'y a pas d'en-tant-que en tant que tel, seulement des en-tant-que en tant que tel en-tant-que ?* Car si l'on dit que l'être est plus fondamental, ne peut-on dire aussi qu'il se fonde d'une essence ou d'une puissance dont l'être serait l'aboutissant, ne peut-on dire que l'en-tant-que découvre le mélange de l'être même de l'essence, de la puissance, le mélange non-dimensionné de sorte que dire "en tant que" ne renvoie plus qu'à l'indétermination de ce mélange ? La dimension de l'en-tant-que nous révèle l'univocité de l'en-tant-que lui-même, mais la plurivocation de ses dimensionals, c'est-à-dire le mélange, qui n'est pas un dimensional de plus, mais qui est transversal à ces derniers. C'est l'évocativité de l'en-tant-que qui nous intéresse, le fait que sa seule talité, c'est la modalité, c'est la modalisation qu'on en fait. C'est que l'on confond l'univocité de l'en-tant-que en tant que lui-même et la plurivocation qu'il ouvre : on plaque ou on rabat cette plurivocation sur le fait de structure de l'en-tant-que lui-même. L'en-tant-que étant univoque en lui-même, on passera alors de ce qu'ouvre l'en-tant-que (la dimension de l'être, de l'essence, de la puissance) à sa détermination interne. C'est parce qu'on confond la structure de l'en-tant-que en lui-même avec la dimension qu'il ouvre (évocativité) et qui l'ouvre (plurivocation) qu'on peut faire de celle-ci la dimension unique et univoque du sens de l'existant.

Tout ce problème renvoie à la répétition d'un même chant, le chant de crapaud philosophique : *quâ.* La chose *quâ* chose, la puissance *quâ* puissance, *auto kat'auto*, *als*, ou en tant que. Résumons le propos. L'en-tant-que est é-voque, il est dimensionnalement non-univoque d'une part, et d'autre part plurivocation des dimensionaux qui vont constituer ses acceptions. Si je cherche l'en-tant-que d'une quelconque entité, vient aussitôt la question : en quel sens ? En tant qu'être ? En tant qu'essence ? En tant que singularité ? En tant que puissance ? C'est une plurivocation de l'en-tant-que, qui va appeler la construction de dimensionals déterminant eux-mêmes les grandes options de la philosophie : qu'il s'agisse de la boue ou de la justice, il est toujours possible de penser l'en tant que, mais plusieurs dimensionnaux s'ouvrent alors *qui ne peuvent être simplement assimilés au sens plurivoque de la chose*. Faut-il comprendre la boue et la justice en tant qu'essence ? En tant qu'être ? En tant que singularités ? En tant que puissance ? Heidegger a déterminé l'en-tant-que de façon univoque, mais la philosophie est plurivocation de l'en-tant-que. Du strict point de vue des dimensionaux qu'il ouvre, l'en-tant-que est à égalité dans toutes ses déterminations différentes, il se répartit ou se distribue équanimement dans les dimensionaux qui vont permettre sa préhension comme chose, puis sa compréhension comme en-tant-que *de la chose.* Il y a une thèse non pas pré-ontologique, mais anté-ontologique dans la détermination de l'en-tant-que, et c'est peut-être une question qu'Heidegger ne pose pas : l'anté-ontologique l'esthétique) plus profond que le pré-ontologique (le *Es gibt*). Il y a ainsi chez Heidegger comme une détermination anté-ontologique du pré-ontologique, selon que ce dernier, comme mode voilé de saisie du voilé, est déjà déterminé dans sa dimension, fondement, abysse (*Urgrund*) ou sans-fond (*Ungrund*)).

Qu'est-ce à dire ? Que nous apprend cette plurivocation constatable de l'en-tant-que, cet étoilement de la talité ? Que signifie le fait que l'en-tant-que puisse s'entendre de façon non-univoque, par plurivocation ? Que signifie le fait que l'en-tant-que est é-voque, à la fois au sens privatif, et au sens d'évocation, univoque en tant que lui-même, mais appelant la pluralité des dimensionaux qui vont chacun le préhender selon une acception, une détermination particulière (ou même plusieurs) ? Au fond de l'en-tant-que se mélangent plusieurs métathèses (*thesis* portant sur la teneur des *thesis* philosophiques) qui sont d'ordre anté-ontologique et pas pré-ontologique. Le dimensional qu'ouvre l'en-tant-que est toujours un dimensional singulier, discrétisé quant à la plurivocation de l'en-tant-que : c'est une branche de l'étoilement. Il y a un seul en-tant-que mais des régimes dimensionaux différents qui y répondent et lui donnent consistance en le déterminant, en le dimensionnant. L'en-tant-que, univoque en lui-même, est plurivocation quant à ce qu'il convoque. Il faudrait dire : l'en-tant-que en tant qu'en-tant-que, est par lui-même univoque, mais il est plurivoque dimensionalement. *Autrement dit : l'en-tant-que en lui-même implique un mélange de ses dimensionaux, révèle qu'il n'est rien d'autre que ce mélange ou que cette crase non-dimensionale des dimensionaux.* Qu'est-ce que ça veut dire ? Que l'en-tant-que est le quelque-chose théorisé par les stoïcien, qui ne consiste qu'à travers ses modalisations particulières (dans les dimensionaux) et qui pourtant *résiste* comme quelque-chose ou comme contraction de modalité à ces modalisations. *L'esthétique implique de comprendre l'en-tant-que selon une logique modale, de comprendre l'en-tant-que comme le "Ti" stoïcien qui n'est pas seulement comme le dit V. Goldschmidt la forme virtuelle de la catégorie, le noyau générique d'essence propre aux choses, ou la thesis facticielle des choses en quoi ce quelque-chose s'instancie.* L'en-tant-que, c'est ce quelque-chose au cœur des choses qui n'en ni l'essence ni l'être, ni la substance ni le genre, mais le modalisable, ou la *genèse esthétique, l'esthèse.* Qu'est-ce que cette chose en tant que telle ? A cette question correspond le premier moment, l'ouverture du dimensional comme acception anté-ontologique (esthétique) de l'en-tant-que lui-même. Vient la seconde question. Qu'est ce que l'en-tant-que d'une chose, le quelque-chose qui au fond de telle chose vaut comme cette chose en tant que *telle* ? *C'est la modalité comme modalisable, la genèse esthétique ou l'esthèse qui ne permet plus de penser l'en-tant-que en tant que tel sur un mode statique, entitaire, ou en rapportant la chose à sa facticité (son être ou son "il y a").* La genèse ne pourra consister que fragmentairement, partiellement, modalement : elle vaut comme quelque-chose qui est modalisé comme chose (au sein d'un dimensional) par exemple comme puissance, ou être, ou substance, mais qui résiste à ces modalisations en tant qu'il est contraction ou idiocrase de la modalité. Le quelque-chose est le modalisable, dont les choses d'une part, et l'en-tant-que qu'on leur prête d'autre part, sont les modalisations. Ou pour le dire autrement, l'esthétique implique que saisir x en tant que x, ce n'est pas saisir l'en-tant-que ou la talité de cet x comme une chose, une stase ou une facticité, mais comme la genèse de cet x qui n'a elle-même nulle essence, nulle substance, nulle consistance ou facticité en propre. Que veut-on faire valoir ici ? Que la philosophie ouvre un dimensional chaque fois qu'elle saisit le quelque-chose qu'est l'en-tant-que au crible et sur le modèle de la chose. D'une part, on peut comprendre que l'en-tant-que d'un x est homologique à ce dernier en tant que X : c'est le cas chez Platon, où le chaudron petit x renvoie au grand X qu'est l'Idée de chaudron, et par suite l'être de ce chaudron. Ou bien dans le transcendantal kantien, sur un autre mode, le petit x d'un intuitionné renvoie au X de la catégorie qui elle-même joue sous les Idées régulatrices en se composant avec Y et Z. C'est la compréhension homologique de l'en-tant-que, dans

laquelle la chose x est représentation du "quelque-chose" qu'est son en-tant-que, de sorte que le petit x va devenir modèle de son Modèle, en même temps qu'elle deviendra copie de ce Modèle ou de son Idée. Mais il y a aussi une saisie hétérologique des en-tant-que dans les dimensionaux : le *Dasein* en tant que *Dasein* est être, mais l'être en tant qu'être est (advient, *west an*) comme sa donation même qui, comme pré-ontologique, n'*est* pas (*ist* barré d'une croix). Ou bien chez Hegel, la conscience sensible en tant que conscience sensible est en fait déjà le Nous du savoir absolu qui ne s'est pas réfléchi, de sorte que l'en-tant-que implique une étrange hétérologie homologique ou un Autre du Même qui est encore altération de ce Même. Ou bien chez Schopenhauer : les choses représentées en tant que telles sont émanations du vouloir-vivre qu'il faut donc présenter comme leur en-tant-que, de sorte que les étants renvoient à un en-tant-que pré-ontologique (qui a été déterminé anté-ontologiquement selon une métathèse sur les thèses, qui a été déterminé esthétiquement dans un dimensional). On dira alors que l'en-tant-que comme quelque-chose de la chose n'est plus pensé comme décalque de la chose sur sa talité ou sur son en-tant-que, puisque tout x renvoie à A ou à B comme à son en-tant-que d'une autre nature qu'elle n'est. Seulement, même dans le cas d'une régression hétérologique de la chose à son en-tant-que, on pense encore l'en-tant-que ou le quelque-chose *comme* une chose, sur le modèle d'une chose : on le *nomme*, et surtout on le *présente en tant que lui-même.* On pense l'en-tant-que de la chose à la manière d'une chose quand on le présente *en tant que lui-même, qu'on le nomme et qu'on le présente comme s'il s'agissait d'une nouvelle chose, d'autre chose que la chose dans la chose.* On pose alors que l'en-tant-que en tant que lui même est A ou B ou C (vouloir-vivre, ou chair, ou être), on pose que l'en-tant-que de x est A, mais que ce A se nomme et présente en tant que tel, en tant qu'en-tant-que statiquement constitué. De sorte que, dans le dimensional, l'en-tant-que en tant que tel est rabattu sur une seule acception, saisi depuis une seule perspective, une seule branche de l'étoile qui prétend dire la teneur de sa brillance même. L'en-tant-que a alors une consistance *en tant que tel* : vouloir-vivre, effectivité rationnelle du négatif, être ou donation. Ce ne sont pas des choses, mais les quelques-choses que sont les en-tant-que sont *présentés, nommés, déterminés chosalement.* On peut le dire autrement : on présente la modalité *comme un mode* particulier, ou *sur le mode de la modéité.* Qu'est-ce à dire ? Dans l'esthésiologie, et comme le dit déjà le stoïcisme, on va dégager des quelques-choses qui ne sont pas dans les choses mais qui sont à travers elles et dont elles dérivent, dont les corps et les incorporels s'avèrent être les dérivés existant ou subsistant. Le quelque chose est le dérivable dont les choses sont les dérivées, c'est le modalisable dont ces choses sont des modalisations. L'en-tant-que ne se dit qu'ainsi, il *ne se nomme pas* : *ti*, quelque-chose qui n'est pas une chose, ni ne peut être saisit chosalement, à l'instar d'une chose, au crible d'une chose, sur le mode de la choséité. Le même chaudron sera saisi non seulement relativement à une multiplicité de chaudrons empiriques, non seulement relativement à son en-tant-que comme Chaudron (Idée, être, puissance...) mais plus encore relativement à une multiplicité d'acception des en-tant-que. C'est un étoilement des en-tant-que projetés en faisceaux, un feu d'*artifice* philosophique, mais que seule la transversalité de la philosophie et non les philosophies pour elles-mêmes nous présente. Ce n'est pas un relativisme des philosophies qui serait la philosophie elle-même : c'est plutôt la variation philosophique dont les philosophies sont les dérivées. Ainsi, on saisit le chaudron sur plusieurs modes, mais surtout on saisit l'en-tant-que du chaudron sur plusieurs modes. Ce qui nous intéresse, c'est justement ce qui *résiste à travers* ces modalisations, non pas le Chaudron comme Chaudron, mais le quelque-

chose qui peut encore et toujours être modalisé autrement, l'en-tant-que qui peut toujours-déjà être ouvert dans un nouveau dimensional. On ne peut pas dire mieux : "quelque-chose", *ti*, plus profond que la Chose heideggerienne ou que la chose en soi kantienne, mais en même temps plus transversal, diaphane, d'autant plus proche de la terre qu'il ne prétend pas la recouvrir comme la chose en-soi kantienne ou la présenter comme la Chose heideggerienne. C'est le quelque-chose comme modalisable et dérivable, c'est l'en-tant-que comme pure fragment de modalité, c'est la talité comme modalité. Mais c'est aussi la facticité ultime de la chose comme pure factivité : le quelque-chose a pour seule facticité ces modalisations successives qui vont le faire-être, le faire-subsister, le faire-consister selon des différents modes de facticité d'une part, et selon différents modes facticiels d'autre part (le chaudron, on va le faire-être comme idée, comme être, comme puissance, mais on va aussi le faire-consister comme idée, comme être, comme puissance : la modalisation de la facticité implique ensuite une modalisation facticielle). Le quelque-chose, c'est le "f" qui va modaliser (x), dont x va être la modalisation. De sorte que l'on confond une fois encore ordre des raisons (phénoménal) parcouru à l'envers et ordre des genèses : on les confond quand on part de x et qu'on en déduit que son en-tant-que est X par redondance formelle du contenu, de sorte que x et X, l'instanciation et l'original, la copie en tant que telle copie et le modèle en tant que tel, seront distingués selon leur régime d'existence, et qu'il faudra recoller les deux par la participation, ou la communication, ou la co-appartenance a priori dans l'être ou dans la chair ; mais on confond aussi les deux autres quand on pose que x en tant qu'x est A, A désignant en fait *la limite ultime sur laquelle butte celui qui opère cette régression de l'ordre des raisons* : l'ego transcendantal qui opère la régression épokhale jusqu'à l'irréductible qui est aussi bien l'en-tant-que des choses, saisit à la fin la teneur de la transcendantalité elle-même ou l'incarnation, qui même chez Husserl est présupposée a priori comme facticité de l'ego transcendantal comme l'a montré D. Franck. Ce serait la même chose chez Heidegger : le *Dasein* en tant que tel est être étant, parce que dans la régression on ne peut rien saisir après le fait que la pensée "est", de sorte qu'il va falloir s'interroger sur le sens de cet être, et rien d'autre (on ne régresse pas jusqu'à l'aconstitué dont le *Dasein* dérive, jusqu'à l'expérience même que le *Dasein* fait de l'être en tant que sentant, puisque l'expérience est déjà montée, readymade, comme constitution existentiale). Soit l'en-tant-que est redondance formelle de la chose qui s'en sépare relativement, soit il est limite de la régression, limite du milieu ou du dimensional dans laquelle s'opère cette régression dans l'ordre des raisons. C'est pourquoi on passe de la logique d'instanciation homologique, statique et chosale, à la logique de dérivation génétique hétérologique, processuelle et impliquant seulement un "quelque-chose", pour penser l'en-tant-que (on ne confondra pas la dérivation génétique de l'en-tant-que avec la dérivation originaire du problème dont on expose la logique plus avant pour s'en prémunir à titre propédeutique et méthodologique). De sorte qu'il va falloir saisir le quelque-chose *par-devers* ses modalisations comme fragment partiel et processuel de modalité, comme contraction de ce que Souriau nomme le transmodal, ou comme idiocrase de la modalité (qui est elle-même la *krasis* générique des modes constituant un continuum transversal aux modalisés). Il va falloir saisir l'en-tant-que non pas au crible de son sens ou de l'existence, mais comme efficience de et dans l'expérience : non pas X ou A, mais f(x), qui implique une dérivation factitive. C'est ce que nous voulons dire : il va falloir faire consister chaque chose en tant qu'elle-même mais en montrant que cet en-tant-que n'est pas une autre dimension, n'implique pas un nouveau dimensional mais consiste dans le jeu de la modalité, dans une esthèse de

l'esthétique. C'est le problème de la dérivation originaire (et pas génétique) : elle saisit l'en-tant-que à partir des dimensionals qui en sont dérivés, elle saisit le dérivable au crible du dérivé, autrement dit, *elle dérive le dérivable du dérivé en décrivant l'ordre des raisons remonté à l'envers, plutôt qu'elle ne dérive effectivement le dérivé du dérivable en transcrivant l'ordre des genèses*. C'est là aussi que se joue la distinction du phénoménal et du transparaissant diaphainologique : l'ordre des raisons remonte la chaîne des dérivés chosifiés, présentés, manifestés comme phénomènes, jusqu'à l'essence de ce phénomène, ou jusqu'à sa facticité (phénoménologie des *eîdos* ou ontologie phénoménologique, Husserl et Heidegger). Alors que l'ordre des genèses implique que le manifesté phénoménal dérive d'un transparaissant ou d'un diaphane qui n'est pas situé *sur un autre plan d'existence* mais qui lui est immanent et le traverse. Saisir le quelque-chose, l'en-tant-que, comme immanent aux choses qui le modalisent, comme *résistance* de la modalité à son exhaustion dans les modes et les modalisations : tel est l'enjeu de l'ordre des genèses qu'il faut trans-scrire, mais pour cette raison qu'il n'y a pas d'original à décrire, à retranscrire. Toute transcription va être la deuxième et la énième à la fois : il n'y a plus de vérité de l'en-tant-que comme premier et dernier terme de l'ordre des raisons, il y a seulement la littéralité de la genèse comme toujours deuxième et énième (on voit déjà que littéraliser la genèse est beaucoup plus *humble* et moins démonstratif que dire la vérité de la raison ou du fondement premier). Cela veut dire, comme on le verra plus précisément, que la prospection sera perspectiviste, et non plus rapportée à une perspective particulière, fût-elle la plus profonde, la plus riche, la plus chatoyante au sein d'un dimensional, ou *comme* dimensional.

Les grandes philosophies ouvrent des dimensions philosophiques plutôt que des champs, des espaces ou des lieux de pensée, et ces dimensions-là ne sont pas un nouveau départ, mais un nouvel *engendrement* de la raison même et du concept, ni espace, ni topologie, mais plutôt un nouveau désert qui fut l'impenser même. Il faudrait dire plus que dimension : Heidegger proposait dans la *Lettre sur l'humanisme*[270] le concept de dimensional pour caractériser en son essence la dimension de l'être permettant le déploiement du milieu spatial et de l'espace-temps. Comme toujours chez Heidegger, le suffixe "al" implique une régression jusqu'au plus celé, passant de l'existentiel à l'existential, du temporel au temporal, ou en français de l'historique à l'historial, selon le passage kantien du transcendant au transcendantal (même si le terme apparaît bien plus tôt[271]) Cette régression jusqu'au plus celé est à la fois régression jusqu'à l'apriori, jusqu'à la *constitution* de cet apriori, mais surtout jusqu'à la *dimension formellement apriorique* dans laquelle s'ouvrent ou se donnent les aprioris transitifs ou les aprioris de contenu, et la constitution dont ils dépendent et qui les fondent. Cette régression jusqu'à la *dimensio prima* s'oppose à la métaphysique comme extension des dimensions données à leur donation même – ce qui implique que la métaphysique pense l'être sur le mode d'être de l'étant. Un dimensional constitue le régime même d'une dimension, l'écart sans référence qui permet l'engendrement d'une spatialité, d'un milieu, mais aussi d'une *nef* philosophique

[270] Op.cit., p. 85.

[271] Cf. *Marges*, op.cit., p. 234 : "Transcendantal veut dire transcatégorial. Littéralement : «qui *transcende* tout genre ». (Cette définition d'un mot sans doute inventé par le chancelier Philippe (1128) convient aussi, malgré les différences contextuelles, aux concepts kantien et husserlien du transcendantal.)"

nouvelle (ainsi le transcendantal kantien, l'eidétique platonicienne, l'existential heideggerien, le "cogital" cartésien etc.). Les grands moments de la pensée sont toujours l'ouverture d'un dimensional en amont d'une dimension particulière ; c'est ce qui fait par exemple que le dimensional du transcendantal a pu être repris et reformé par Husserl ou Deleuze, c'est ce qui fait que le dimensional du cogital a pu être repris par Kant puis Husserl : les historicités philosophiques sont d'abord des questions dimensionales avant d'être des questions de temporalité ou de topologie de la pensée. Donnons-en un exemple (que nous analyserons tout particulièrement dans la partie sur le relationnisme). C'est selon le problème du dimensional qu'on peut comprendre le rapport de Kant à Hume, c'est donc aussi en termes génétiques qu'il faudrait comprendre leur pensée en reconnaissant à l'un et à l'autre d'avoir produit une égale régression critique jusqu'à la *dimensio prima* de la pensée et du sensible, les deux étant pris dans un rapport de réversion sans identité. Hume ouvre un nouveau dimensional, celui de la relation pure ou de l'entre pur (on peut l'appeler le dimensional "entral"). La question de Hume sera : comment penser la relation en droit, comment penser l'être de la relation, que l'empirisme ne saisit que de fait ? Comment comprendre que la relation précède ses termes dans l'ordre des précellences ? Quelle en est la "structure" esthétique, la facticité ontologique ? C'est le dimensional relationniste ou entral, que Kant va investir en dégageant un autre dimensional, dans lequel il va tenter de dimensionner le premier : la relation précède en droit ses termes parce qu'elle est synthèse a priori sous forme de jugement transcendantal, elle est donc ontologiquement rapport de l'ego à sa transcendantalité.
Si l'on s'efforce de saisir le corps comme processualité et non plus comme stase, se pose le problème de sa détermination d'essence, ou de son "en-tant-que". Que veut dire que le corps existe en tant que corps ? Doit-on rapporter cet en-tant-que à un dimensional déjà existant, transcendantal, entral ou relationniste, existential ? *L'esthétique elle-même doit-elle se constituer en nouveau dimensional ? Le corporal tel qu'on le distingue ici du corporel doit-il être entendu en ce sens ?* Nous voulons justement montrer que l'esthétique est pré-dimensionale, qu'elle a pour enjeu d'une part de ne pas reconstituer de nouveau dimensional dans lequel ouvrir sa compréhension de l'en-tant-que, et d'autre part de ne pas se constituer elle-même en nouveau dimensional. *L'esthétique doit être adimensionnelle et prédimensionale à la fois pour constituer une logique du sustema qui est tout autant sustema logique.* Nous disons pré-dimensionale, et pas "anté". En quel sens ? Au sens où l'esthétique ne saurait être pensée *à part* de ces dimensionals qui dérivent d'elle, et qui vont permettre d'en saisir quelque-chose, même si c'est ensuite pour comprendre chosalement ce quelque chose. La penser dans son immanence implique de ne pas la séparer de ces dimensionals qui en germent en la pensant comme antérieure en droit à ces derniers. C'est comme si le continuum esthétique lui-même, la terre ou le *sustema* tendait à se constituer en dimensions organisées depuis lesquelles on va modaliser et mondaniser cette terre, la rendre chaleureuse, réconfortante, la *recueillir* plutôt que la cueillir. C'est l'enjeu *tragique* et donc aussi farcesque de l'esthétique : cueillir quelque chose de la terre, plutôt que recueillir la terre dans une Chose, comme une chose, ou en la modalisant chosalement de sorte qu'elle finit *modélisée* comme une chose et plus comme un système. *Carpe terram – carpe aliquid terrae.* On ne cueille pas la terre comme telle, ou en tant que *telle.* On en cueille quelque-chose, *mais pour cette raison que la terre ne se distingue pas de ce quelque-chose sans s'y exhausser.* C'est dans le dimensional, qu'on recueille et rassemble la terre, ou bien en en faisant un monde, ou bien en la pensant au crible du monde. On figure le *sustema* esthétique, on le crible

d'autre chose que lui-même – on détermine sa talité ou la teneur de son en-tant-que. Tel est l'enjeu de l'esthétique : saisir la terre en tant que terre, mais telle qu'elle n'a pas d'en-tant-que. Comme on l'a dit, on saisit alors la chose en tant que chose comme "quelque-chose" (de la modalité) qui résiste à ses modalisations comme choses. C'est le prédimensional, l'adimensionné. Que saisit-on ? Une genèse continuée, disparate, du quelque-chose qui se modalise, se dérive ou s'étoile en choses constituées : le même chaudron comme "quelque chose" est, mais aussi consiste, ou subsiste, de sorte que sa facticité est déjà modalisation, mais il est comme puissance ou idée, il subsiste comme puissance ou idée (etc.) de sorte que sa facticité elle-même est modalisée, que la modalisation de la facticité se double d'une modalisation facticielle. On comprendrait mieux en se référent à l'art, en pensant par exemple aux mille modalisations littéraires, cinématographiques, picturales, musicales, d'un même quelque-chose (visage humain, montagne, situation, atmosphère, émoi...) qui se présente alors comme série de choses consistant, ou existant, ou subsistant (modalisation de la facticité) comme images, motifs, obsessions, puissances, substances (modalisation facticielle). A chaque fois, le quelque-chose résiste à ses modalisations *qui ne sont pas seulement des préhensions (les préhensions se font déjà du sein d'une modalisation, sur un mode particulier, au sein d'un dimensional).* De sorte que résiste, résiste quelque-chose qui n'est pas exhaussé dans les choses : Sainte Victoire, chez Cézanne, résiste à ses modalisations picturales, et c'est précisément ce que Cézanne *peint*, non pas la montagne comme Chose comme le voudrait la lecture spiritualisante de la phénoménologie, mais la résistance du "quelque-chose" qui transparaît, diaphane, à travers les modalisations de la montagne. Il peint non pas l'immontrable, l'essence, la transcendance (au sens husserlien : excédant la visée intentionnelle) de la Chose, il peint à travers la chose la résistance du Quelque-Chose à ses modalisations. C'est cette résistance du Quelque-Chose qu'on ne cesse de rabattre sur la transcendance ou la facticité de cette chose toujours située au-delà de sa présentation ; autrement dit, on transforme *de la* résistance au partitif, en reste au défini, on fait de la résistance du quelque-chose *le* reste par-delà la Chose, essence, chair, ou bien l'Être comme chez Barbaras, qui en fait le Reste a priori en mariant étrangement et aporétiquement phénoménologie et heideggerianisme. C'est pourquoi on ne saisit bien que *de la* genèse : le quelque-chose ne se présente pas, mais résiste à ses modalisations, et sa seule facticité est cette résistance même aux facticités qu'on lui impose. C'est un pur dérivable, un dérivant, une dérive continuée : la facticité du quelque-chose ou de l'en-tant-que, c'est d'être factivité, de faire-exister. Ce qu'on a écrit : f(x), où "f" désigne la fonction de factivité, et pas la facticité d'une chose constituée, l'action statique d'une entité, ou d'une dimension préexistante. Le quelque-chose déborde ses modalisations, mais ne déborde pas comme une chose déborde ses préhensions, il ne résiste pas comme un reste statique par-delà son incarnation. Ce qui résiste, c'est le processus au sens vague, non pas processus comme détermination de l'en-soi de la nature, ou processus du sujet saisissant des choses dans le monde, mais processus à la fois naturel et constructif, objectif et subjectif, par lequel on fait-être, fait-subsister, fait-consister quelque-chose dans le monde, et ce sur différents modes. Ce processus, c'est la modalisation qui renvoie au jeu de la modalité, *mais c'est aussi bien la métabolisation* par laquelle les corps (*Leib*) s'incorporent les uns aux autres, s'incorporent (à) des quelques-choses.

Le dimensional et la réversion de l'être et de la pensée, de la vie et du corps

On a dit plus haut qu'il ne s'agissait pas de penser la réversion de l'être et de la pensée, en la faisant varier ou en la figurant de différentes manières, mais qu'il fallait penser plus profondément la réversion de la réversion elle-même : de quoi est-elle le revers, d'un processus ou d'une stase ? La réversion de l'être et de la pensée, de la vie et du corps, est-elle processuelle ou statique en tant que réversion ? Il nous semble que deux grands types de philosophie se dégagent à cet égard, cette disjonction recoupant celle, originaire, d'Héraclite et de Parménide : chez Parménide, la réversion de l'être et de la pensée est statique dans la dimension du logos qui déjà en détermine la teneur. Comme dit Badiou, la nouveauté de Parménide n'est pas de dire que l'être est et que le non-être n'est pas – on trouve des affirmations identiques dans la pensée chinoise : sa nouveauté, c'est de faire du logos la dimension intermédiaire et déjà dialectique dans laquelle être et non-être se posent dans leur facticité, se superposent comme facticiels à leur facticité. C'est la même chose pour la réversion, que Parménide déploie dans l'élément du logos qui déjà rassemble et homologise ses termes. En un sens, Parménide engendre le premier dimensional : le logos, dimension permettant de penser la réversion, la mêmeté et l'unité de la pensée et de l'être, se fait détermination de ces termes dimensionés. De sorte que la réversion est elle-même statique, en tant qu'elle s'ouvre dans un milieu qui la détermine et la dimensionne en lui conférant une teneur monologique : c'est dans l'élément du logos que l'être et la pensée se font réversibles l'un à l'autre, c'est depuis le tiers-terme du logos que leur homologie est construite et saisie. C'est le logos comme dimensional, dont la chair ne sera qu'une autre détermination. L'autre pôle, c'est Héraclite, qui pense justement que la réversion avère non pas une dimension de recueillement homologique et homogénéisante, dans laquelle les différents, l'être, la pensée, se superposeraient et s'équivaudraient. Pour Héraclite, la réversion avère *le processus d'appropriation continu et nécessairement hétérologique de l'un à l'autre.* De sorte que le *polemos* est le premier terme, et que la réversion de l'être et de la pensée se nomme appropriation et lutte, combat enjoué pour qu'être et pensée s'embrassent et se mêlent, forment un cyceon qui doit sans cesse être agités pour ne pas devenir dépôt statique. Avec Héraclite, la réversion elle-même est processuelle, appropriation continue de l'être par la pensée et de l'être à la pensée (et réciproquement) : la réversion n'est pas donnée comme une stase constatable et constituée, elle procède, ce qui implique d'une part que l'homologie de ses termes se produit sur fond de déphasage ou d'hétérologie, et d'autre part que l'être et la pensée devront être rapportés à la vie et au corps, être *remétabolisés.* Comme le dira le stoïcisme, être et pensée sont des aspects de la vie et du corps qui se définissent par leur *tonos*, leur tension, plutôt que par la stase du logos. Toute la philosophie sera confrontée à ce problème : on sait qu'une nouvelle philosophie émerge non pas quand elle propose une nouvelle version de la réversion, en disant que c'est dans le langage, dans la chair, dans la conscience intentionnelle, dans la volonté de puissance, dans le négatif, que l'être et la pensée sont le même, mais quand elle peut *rendre compte du fait que la réversion est processuelle ou statique.* Même Heidegger rétablira une réversion finalement statique : les critiques de Derrida quant à la conjointure et au Recueillement heideggerien dans *Spectres de Marx* sont le rejeu de cette lutte fondamentale : la réversion de l'être et de la pensée implique-t-elle une dimension homologique et statique où les deux termes sont a priori accordés et appropriés, ou la réversion est-elle processuelle, impliquant alors un jeu sans fond, un déphasage, une Différence ou un *Polemos* de sorte qu'il n'y a *que* de l'appropriation de l'un à l'autre ? L'opposition de Héraclite et de Parménide n'est pas seulement une opposition scolaire, et l'on ne peut impunément chercher à les rapprocher pour cette raison qu'ils

configurent une gigantomachie quant au sens même de la réversion. Qu'on tienne la réversion pour processuelle ou statique, il faut faire valoir ce polemos fondamental. Nous dirons la chose suivante : le fond de la pensée tragique, c'est d'affirmer que la réversion est processuelle en tant que réversion, de sorte que rien n'est donné a priori que nulle part l'être et la pensée ne *reposent dans leur appropriation achevée, parachevée, dans la paix de la concordance qui est aussi paix de la vérité.* Pas de repos, *pas de paix* : il n'y a que le *polemos* comme jeu enjoueur et en-joué du rapport entre pensée et être, rapport qui se déborde plutôt qu'il ne se dépasse vers une réversion du vivre et du corps : c'est en tant que le processus de la réversion *se fait vivance* qu'elle est réversion continue de la vie et du corps vivant. Au contraire, la pensée posant le caractère statique de la réversion est la pensée dramatique et dramatisante. Elle ne dit pas que la réversion est opérée : il faut toujours retrouver le Même statique de l'être et de la pensée par-delà la différence première, due à l'imperfection de la pensée, à la finitude de l'être pensant. Mais elle dit que la réversion se repose dans le Propre : c'est le Recueil. Quand Heidegger commente Héraclite, il transforme le tragique en drame, fait passer l'appropriation de l'être et de la pensée comme *polemos*, dans le *logos* parménidien comme *légein* puis *stellen*, c'est-à-dire dans le rassemblement statique. Heidegger rapporte le *polemos*, le processus de réversion ou le "réverser", à la stase réversive a priori (c'est la même chose dans son *Nietzsche I* et *II*). Les pensées dramatiques sont généralement des ontologies, mais surtout des philosophies de la vérité : la vérité nommera la stase appropriée de l'être et de la pensée, mais plus profondément, elle nommera *le fait qu'il y a statiquement* appropriation de l'être et de la pensée, impliquant un Recueil, un Rassemblement qui permet cette appropriation : c'est ce qui fonde le passage de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* à la vérité comme *alètheia*. Il y a là une pensée de la stase comme élément qui laisse jouer la différence, qui constitue l'Ouvert rassemblant et recueillant de la différence en la limitant par là même dans son amplitude et sa variation ; c'est donc aussi une pensée du Propre, mais ce Propre a beau être le lointain même, il ne constitue pas une pensée de l'appropriation esthétique qui est toujours rabattue alors sur une dimension intermédiaire, une relation pré-existante ou des appropriables pré-constitués. Heidegger ne va pas jusqu'au bout de l'appropriation comme processus métabolique tel qu'on le rencontre dans le stoïcisme, où le seul propre (*oikos*), c'est l'appropriation même (*oikeiôsis*) de sorte qu'il faut penser l'hétérologie de l'avoir ou e l'ayance qui lui est immanente (on le verra en comparant l'*Er-eignis* de Heidegger et l'*An-eignung* de Nietzsche relativement à une théorie eikologique de la facticité ou du "il y a", fondée sur le cercle de l'avoir)
Les pensées tragiques sont des esthésiologies : elles s'efforcent de penser la différenciation intrinsèque au processus de réversion entre l'être et la pensée, soit la processualité de cette réversion qui implique qu'il *n'y a pas* de milieu constitué où elle se construit. Elles affirment que *l'appropriation précède en droit les appropriés tandis que la pensée dramatique affirme que l'approprié est premier, que la pensée doit retrouver leur appropriation (ainsi l'histoire de l'être chez Heidegger)*. Ce ne sont pas des pensées de la vérité mais de la littéralité : dire, telle qu'elle se fait et telle qu'elle se fait-être, la réversion qui se fait. Cela implique que la réversion *se fait sur divers modes* – procède sur divers modes.

Factivité, réversion, crase

Ce qui est remarquable avec l'ontologie, c'est qu'il y en a autant que de pensées

et de penseurs. Le *fait* même de la multiplicité des ontologies philosophiques avère, à un niveau superficiel tout d'abord, que le faire aura toujours précédé l'être. L'être n'est pas pourtant ce que la pensée en fait, et encore moins le penseur. C'est plutôt que la couleur de l'être, son goût, sa teneur et sa talité, sont toujours initiés par un processus, un factitif, une factivité, qui nous fait faire-être l'être sur un certain mode, selon une certaine consistance. On ne veut pas dire par là, précisément, que l'ontologie et la *thesis* de l'être seraient le fait d'une performance énonciative, que l'être serait ce qu'on fait consister en disant que l'être est, et en disant comment. La grande faiblesse de la figure performative et du schème philosophique que la performance est devenue, c'est de suspendre systématiquement la question esthétique en rabattant le rapport du faire et de la pensée sur un problème de langage : si la réversion parménidienne de l'être et de la pensée se fait nécessairement dans l'élément du logos, il semble que la restriction alors consiste à n'entendre logos que comme langage, et non comme logique esthétique *intrinsèque* à l'être même et la pensée. Le problème est ailleurs : une réversion processuelle qui ne peut se constituer en milieu statique et homologique.

Dans *Deleuze. La passion de la pensée*[272], P. Montebello analyse la réversibilité du plan d'immanence chez Deleuze, tel que l'une de ses faces se découpe dans l'élément de la pensée, et l'autre dans l'élément de l'être – même si ce plan n'a pas à strictement parler deux faces. On distinguera ici très sommairement trois aspects de cette réversion.

1) Il faut d'abord que la distinction de l'être et de la pensée soit consistante au point de la séparation, mais que cette séparation même des deux soit en même temps inséparabilité de principe (ce qu'expriment les deux faces, qui ne forment bien qu'un plan, mais qui sont chacune tournées vers des pôles opposés, chacune pour elle-même se déployant comme dimension à part entière).

2) Ensuite, il faut que la réversion des deux faces ne se fasse pas sur le mode de la correspondance homologique ou du décalque, mais que de l'une à l'autre s'introduise une différence, une hétérologie qui assure le passage entre les deux, qui itère un déséquilibre. Il faut une tension, une disparate, un déphasage, ou un *polemos*. Être et pensée sont le même, mais sous la condition d'une différence qui, venant jouer en chacun d'eux, vient aussi jouer entre eux, introduit comme des différences de potentiel entre l'être et la pensée, que l'activité va venir restaurer (la pensée pense quelque chose qui n'est pas, ou dont elle n'a pas saisi l'être, au contraire, un fragment d'être reste impensable à la pensée, etc.)

3) Enfin, il faut que l'un et l'autre, être et pensée, s'incorporent réciproquement, que chaque face, à la surface du plan (surface qui n'est aucune des deux faces, mais qui est précisément dessinée fragmentairement par le passage de l'une dans l'autre : sur-face, au sens de surhumain). Il faut que l'être se donne *pour* la pensée et sa préhension, que la pensée se donne *pour* l'être : "dès que le rapport est posé, l'être passe dans la pensée sous la forme d'une *Physis* qui est la matière de l'être, eau, feu, cycle de vie et de mort, insubstantiel devenir...., et la pensée passe dans l'être comme image infinie, *Apeiron*, *Noûs*, Illimité..."[273]

Quel est alors le rapport de l'être au faire ? On voit ici que l'être, pour reprendre les termes de Heidegger, n'est pas sur le mode du *Sein*, mais sur le mode, processuel du *Wesen* en tant qu'il ad-vient. Seulement, ce n'est pas une advenue en présence qui

[272] Vrin, 2008, pp. 54-57 passim.
[273] Ibid., p. 56.

s'itérerait d'elle-même. Chez Heidegger, c'est dans l'*Ereignis* entendu comme co-appropriation de l'être et de *ce qui* est, que s'accomplit effectivement la réversion parménidienne, que se tisse la Relation primordiale de Penser et d'Être. Seulement, il n'est pas certain qu'Heidegger pense le paradoxal déséquilibre dissymétrique des deux faces, en ceci que l'être demeure plus profond que la pensée qui le pense, la fonde, l'inclut, plutôt qu'il ne se réverse à elle. Ce n'est pas sur l'intégralité des deux faces qu'il y a rapport entre *de* l'être et *de la* pensée : comme le dit Deleuze, Heidegger a localisé la différence au pli de l'être et de l'étant qui le pense, mais ne l'a pas fait courir sur les deux faces du plan, de sorte que chaque intensité locale de l'être "correspondrait" à une intensité dans la pensée : c'est l'être en tant qu'intensité générique, qui est pensé par la pensée, mais pas la matière de cette intensité pensée jusqu'à ses plus fines radicelles, dans ses plus infimes bifurcations (on l'a dit plus haut : Heidegger rabat le processus qui traverse l'épaisseur inframince de l'être et qui en constitue pour ainsi dire la "matière", sur la facticité même de l'être : il repousse la processualité de l'être dans le *il y a*, plutôt qu'il ne cherche à épouser la trame de l'être, sa modalisation interne : c'est pourquoi le *Wesen* heideggerien est le Pareil, le Rassemblé, le Recueilli, plutôt qu'il n'est l'être dépareillé de Deleuze). Heidegger a "laissé" à l'être une forme d'autodéploiement, d'ex-plication intrinsèque où la pensée *ne joue pas le rôle d'opérateur réel* : ainsi dans l'historialité, la pensée est plutôt ce qui accompagne, actualise, l'oubli progressif de l'être, mais c'est le destin *de l'être lui-même* que de s'occulter. On conserve ainsi un primat dans la réversion : la pensée pénètre l'être, mais le pénètre "en masse", comme si l'être était d'un seul bloc (son oubli porte sur l'être même), d'un seul ton, d'un seul mode ; *l'image infinie* qu'elle produit, c'est alors celle du *Es gibt*, dans lequel est repoussée la processualité de l'être : on ne se demande plus comment l'être est processuellement constitué, on repousse la processualité vers la facticité de l'être même, qui est aussi bien être de la facticité. Le processus est repoussé, de sorte que le *Es gibt* se prolonge dans la co-appropriation de l'*Ereignis*. Et à l'inverse, l'être passe à son tour "en masse" dans la pensée : la Physis heideggerienne présente un être massif et rassemblé, quoiqu'occulté, pour cette raison que *l'être n'est pas rapporté à une esthétique.* La physis que produit l'être passant dans la pensée, consiste à le rapporter à une esthétique (ainsi chez Deleuze, l'être se rapporte à la différence et à la multiplicité intensive comme "matière première" de l'expérience). A l'inverse, l'image illimitée consiste à rapporter la pensée à un processus : l'*apeiron* d'Anaximandre, la volonté de puissance chez Nietzsche, de sorte que là encore, la pensée par-delà l'être se rapporte à une Esthèse. De part et d'autre, tout se passe comme si Heidegger reculait devant le devenir-esthétique de l'être et de la pensée (on y reviendra plus loin dans la partie sur la modalité) : le processus de l'être – le processus qu'il est – est rapporté à sa facticité et culmine en mystère, image illimitée du *Es gibt* qui ne clôt pas l'immanence, mais qui produit un germe de transcendance ; et réciproquement, l'être, dans la pensée, n'est jamais fragmenté selon des séries de déterminations et de modalités intrinsèques renvoyant à une esthétique (on ne confond pas ici l'être avec l'étant : on parle bien de la teneur même de l'être, non pas de son univocité ou de son équivocité, mais de sa monomodalité ou monotonalité "intérieure").

On disait plus haut que la performativité était une autre manière de rater la réversion, en la rabattant intégralement sur le milieu du langage (cela inclut la théâtralité gestuelle et sa grammaire sociale implicite) en dévitalisant dès lors profondément les termes réversés : c'est dans la performance (et donc *du lieu du sujet*) que l'être et la pensée entreraient dès lors en réversion. C'est en effet dans la sous-figure de l'être

qu'est l'acte subjectif, et dans la sous-figure de la pensée qu'est l'énonciation, que, dans la performance, la réversion est accomplie : dire que l'être est le penser, que le penser est l'être, revient alors à dire que dire est faire, et faire est dire. Si l'on cherche le nouage du faire et de l'être, le *débordement* de l'être par le faire (mais aussi, par là même, son débordement par l'avoir comme on le verra avec la logique stoïcienne de "l'ayance"), on cherche par là même le débordement de l'ontologie par l'esthétique. On posait plus haut la question de *l'engendrement* de l'ontologie, sans rabattre cette question sur une simple invention ou déduction singulière du sujet, mais au sens où l'être s'incorporant à la pensée se formalise comme ontologie, tandis que la pensée, s'incorporant à l'être, se fait ontologue. Seulement, on voit que cette pénétration réciproque de l'être et de la pensée doit être définie elle-même par le processus de réversion, en tant que ce n'est ni seulement le sujet pensant qui par un acte absolu pose l'être en sa pensée, ni seulement l'être en tant que tel qui se pose et s'impose au sujet comme passion absolue. La réversion implique un troisième terme, ou plutôt, ce sont l'Acte du sujet et la Passion subie qui doivent être considérés comme tiers par rapport à cette activité princeps qu'est la Réversion elle-même. *Être et penser sont le même, mais ne le sont que dans et à partir d'un troisième élément, la Réversion elle-même comme processus pur.* C'est ce processus qui se modalise comme incorporation de l'être par le penser, et réciproquement : c'est la Crase princeps de l'être et du penser, non pas leur synthèse, pas plus leur superposition ni leur identification, mais leur contraction, leur mélange, leur incorporation hétérologique, dans tous les sens du terme (l'être se fait corps et s'incorporalise, tout comme le penser, en même temps que chacun des deux termes s'incorpore (en) l'autre). C'est pourquoi il faut affecter être et penser d'un tiers-terme : faire-être, faire-penser, en renvoyant à une logique de la factivité permettant de ne pas réintroduire une Activité métaphysique conçue comme fonction-sujet, équivalent de la substance-sujet hégélienne. C'est la pensée qui fait-être l'être, c'est l'être, qui fait-penser la pensée. Mais on voit alors que c'est la réversion elle-même qui, première et tierce à la fois, porte en elle ce "faire-" ou cette activité qui n'agit pas directement et transitivement, mais par dédoublement, en itérant l'action dans autre chose (de la même manière, Marc-Aurèle distingue entre l'activité, *energeia*, et l'action, *praxis*, qu'elle sous-tend). Le "faire-" n'est pas un "faire x" que l'on pourrait indexer, d'une part sur une "origine", d'autre part sur une transitivité qui le complémente : c'est un faire-faire, scindé et déphasé, c'est un faire qui est toujours en première position, pour ainsi dire préfixe d'un autre verbe. Ce n'est ni le Faire glorieux de l'être ou de sa donation renvoyant au mystère de la facticité comme le *Es gibt*, ce n'est pas non plus le faire de la pensée : c'est un faire sans sujet, un faire-faire (faire-être, faire-penser) qui ne présuppose aucun sujet auteur derrière le premier "faire", comme Nietzsche le critiquait quant à la pensée populaire du faire-faire (*Thun-Thun*) dans *La généalogie de la morale.* C'est dans le factitif, que l'on retrouve le déphasage propre à la réversion dont on parlait plus haut. Autrement dit, on ne peut pas ici *constituer* le processus de réversion ou la crase comme incorporation réciproque de l'être et du penser : il faut le processualiser, le *métaboliser.*

Si donc la réversion est consistante dans le concept de crase en tant qu'elle mêle dans leur hétérologie même penser et être, on voit que cette crase ne fonctionne pas comme un concept transitif, qui porterait sur quelque chose : il désigne la possibilité même du concept en tant que liaison de la pensée et de l'être, immixtion de l'un dans l'autre. Comme la différance chez Derrida, c'est un concept et un non-concept à la fois : la consistance de la réversion, le plan fragmentaire qu'elle constitue, la texture par laquelle être et penser communique. Elle est donc princeps *et* aconstituée à la fois.

Toute crase particulière, c'est-à-dire toute incorporation puisqu'il y en a toujours plus d'une, consiste à la fois dans ce faire-être et ce faire-penser, dans cette factivité pré-ontologique et pré-noétique. La crase (la *krasis* stoïcienne) n'est pas d'une part un concept pensé et d'autre part opération de et dans l'être, elle est la réversion même des deux, la condition a priori : elle ne nomme pas une entité ou une matérialité, mais un pur procéder. Elle ne constitue l'activité de l'être et l'acte de la pensée, qu'à être d'abord cette factivité indéterminée et pourtant déterminante d'être telle, qui fait-être l'être et fait-penser la pensée, fait-être la pensée, et fait-penser l'être. Cette position, la factivité, permet d'éviter deux écueils en reconstituant le Faire en un analogon structurel de l'être, en en faisant l'élément de facticité le plus profond, en en refaisant un *dimensional* ou un principe constitué. Le premier écueil, c'est de rabattre le faire-faire sur un Faire unique, activité mystérieuse que l'on nommera la Vie, l'Acte, Dieu, la Nature, mais en constituant par là dans l'esthétique une forme d'onto-théologie qui lui serait propre puisqu'on saisit l'activité *au crible* d'un type d'activité particulier, même si cette particularité s'y résorbe. Dans ce cas là, le Faire est pensé comme l'Être, et l'Activité *est pensée sur le mode de la Facticité, comme l'élément dernier, indépassable, sur lequel fait fond "tout ce qu'il y a".* Autrement dit, il s'agit de passer d'une philosophie de l'Activité où cette dernière est pensée sur le mode de la facticité, à une philosophie de la factivité dont l'activité est *un aspect. L'activité pour elle-même, auto-consistante, c'est la factivité pensée comme fonction-sujet – une réduction de la factivité qui la fait passer d'économie à sujet.* Tout l'enjeu sera pour nous de penser la facticité comme processus, de montrer que la facticité de la facticité, c'est la factivité.

Le faire-faire de la factivité (faire-être, faire-penser, faire-vivre...) est indéterminé dans son indétermination même : le Faire de l'activité, univoque au contraire, est déterminé dans son indétermination, il devient monomodal, et se déploie comme un sujet thétiquement posé dans l'êtrre. Le faire-faire désigne la modalité même (le premier faire n'est pas une activité à part entière, mais la modalisation de l'activité). Si l'on dit donc que la crase n'est ni qualité ni quantité mais talité, c'est qu'elle est "telle", mais qu'elle n'est *telle* qu'à être modale *en tant que* telle. Le premier écueil, c'est donc de rabattre la factivité sur l'activité, le faire-faire sur un faire qui réintroduit une forme de monisme dans la crase, qui en refait une sorte de métasujet, non plus un processus, mais une procédure : on coupe la crase de sa définition, dès qu'on la constitue comme activité positive, là où elle est ce qui fait-faire l'activité. Le deuxième écueil, c'est de rabattre la factivité sur la facticité, comme c'est le cas chez Heidegger : on ne demande plus ce qui fait-faire, mais on réintroduit la question ontologique, on la pousse encore plus loin, en demandant non pas quel est l'être de ce faire(-faire), mais *ce qu'il en est* de ce faire(-faire). C'est la question du *Es gibt*, ou le *Es* devient la nouvelle transcendance statique et mystérieuse : le *Es* ne désigne *justement pas un processus krastique, mais un archi-fait statique.* On verra que le "il y a" français permet de penser l'impersonnalité du "il", ce que Blanchot a particulièrement exploré dans *Le pas au-delà* et *L'écriture du désastre*, en faisant consister ce "il" qui doit s'entendre, dit-il, comme le "il" de "il pleut". C'est le même que celui du "il y a" : on dira il y a, comme on dit il pleut, ou il fait beau.

Il y a deux conséquences à cette nature krastique de la réversion : d'une part, l'être, rapporté au processus qui le fait-être et le fait-être pour la pensée, est directement rapporté à une esthétique soit au processus : il doit se comprendre comme vie. D'autre part, la pensée elle aussi est rapportée à cette factivité du processus qui la fait-penser : elle doit être comprise comme Corps qui ne pense pas sans en même temps sentir et

vouloir. La réversion de la pensée et de l'être, si on en détermine la teneur comme crase, nous renvoie donc à une figure initiale plus profonde : celle de la vie et du corps comme "vivre", *leben* et *leiben*, dont l'incorporation est le processus dérivé. C'est le problème que l'on posait plus haut : la réversion de l'être et de la pensée est-elle statique ou processuelle ? Est-elle elle-même statique, pure interface intérieurement dynamique régie par ce qu'elle conjoint, ou est-elle elle-même en rapport de réversion avec autre chose qui demeure plus profond que l'être et la pensée qu'elle fait passer l'un dans l'autre ?
On retrouve ici la puissante et originaire intuition d'Anaximandre quant à l'*Apeiron* ou l'Illimité. Seulement, pour faire consister l'*apeiron*, il semble nécessaire de n'en faire ni une stase a priori à laquelle le processus se ressourcerait, ni le processus même (la crase) à laquelle il serait fondu, mais de le comprendre par le rapport même des deux. Comment comprendre l'Illimité sans le rapporter à l'Illimitation, sans tenter de donner l'esthétique qui rend raison de ce processus princeps ? Ici, le plus abstrait, soit la polémologie de la crase et de la stase, rejoint la concrescence en tant que toute incorporation concrète articule ces deux aspects (ainsi la dialectique du moi et du non-moi, ou du même et de l'autre, en fait toute forme de dialectique qui sert habituellement de point de départ, peut être ressaisie du point de vue de ce processus sans sujet : l'altération est incluse dans la crase, mais sa staticité *modale* en fait le Même). Selon cette logique dès lors, l'*apeiron* implique le processus d'illimitation dont il s'engendre : l'enjeu, c'est de ne faire de l'*apeiron* ni le processus même, ni le principe statique du processus, mais le *jeu logique*, le jeu joculaire du processus. Dès lors, on peut comprendre la différence comme l'écart *modal* perpétuel entre stase et crase. Non pas que la différence serait entre crase et stase – a verra que la crase et la stase sont elles-mêmes krastiquement mêlées et contractées l'une à l'autre. Mais au sens où la différenciation est un *aspect* de la métabolisation, un aspect du "mêler" statiquement réengendrer. La différence elle-même doit être remétabolisée en ce sens.

Engendrement esthétique et dérivation a priori

Il y a deux grandes manières au moins de refouler le problème de l'engendrement esthétique de l'esthétique. D'une part, traiter cet engendrement dialectiquement ou analytiquement, sur un *mode* non esthétique : engendrer dialectiquement l'esthétique, c'est seulement la déduire, l'engendrer analytiquement, c'est seulement la poser. L'autre grande manière, c'est la dérivation a priori du problème princeps dans un autre : plutôt qu'on ne dérive du problème des séries conceptuelles, on dérive a priori *le* problème d'un autre dont il serait l'occultation. Ainsi, on peut toujours rapporter le problème de l'engendrement esthétique à une dimension plus originelle, à un fondement, ou un principe : l'Autre, la procédure dialectique, la facticité de l'être, etc. Or, le problème de l'engendrement esthétique repose directement sur son propre mouvement de problématisation. Le problème de l'esthèse est l'esthèse du problème. Tout l'enjeu d'un système esthétique est donc de parvenir à conserver cette immanence par laquelle le problème de la genèse ne se différencie plus de la genèse du problème. L'enjeu d'un système esthétique est non pas de se fonder, mais de s'engendrer en continu de cette réversion hétérologique, déphasée mais continuée du système et de la systèse.
Mais qu'est-ce que la dérivation a priori ? La dérivation est toujours intrinsèque à la création – conceptuelle, artistique, scientifique, politique. Dériver une idée, une matière, un motif ou une lutte, c'est simplement suivre au plus littéral le flux même de

la vie dont l'unique continuité est cette dérive, même mais dont la reconduction est de dérivation. Le pathos romantique ou néo-romantique de la création est né de deux oublis et deux occultations : d'une part que la création est toujours fonction d'une expérimentation, d'autre part que la création n'est rien si elle ne se traduit pas matériellement dans une série de dérivations esthétiques (dans le cas de l'image, il nous semble que trois grandes dérivations seraient le calquage, le montage et la cartographie même et surtout si l'on ne voit aucun des trois[274]). Dériver un motif d'une image à produire, dériver un poème d'un fragment qui attend (et pas l'inverse), dériver

---

[274] S'il n'est pas pertinent ici de développer ces points qui ont notamment trait à la praxéologie des images, nous voulons préciser un aspect particulier. Dans son livre sur Deleuze, D. Lapoujade considère que l'opération de décalque présente dans *Différence et répétition* est identique au calque tel que pensé dans *Mille Plateau* (cf. *Deleuze, les mouvements aberrants*, Minuit, 2014, p. 52). Il nous semble qu'il faut précisément différencier radicalement les deux, ce qu'avère notamment la manière dont Deleuze et Guattari font usage du concept de calque : il y a bien une différence entre le concept de calque employé dans *Mille Plateaux* (*Rhizome*), et celui de décalque employé dans *Différence et répétition* (chapitre III, L'image de la pensée). Le décalquage de l'empirique sur le transcendantal correspond aux deux premiers usages du calques définis dans *Mille Plateaux*, mais il y a chez Deleuze un concept de calque soustrait au milieu de la représentation dans lequel baigne le calque (reconduction du Semblable, quand le calque est répétition du différent). S'il y a un calque rhizomatique comme le disent bien Deleuze et Guattari, alors il y a un calquage qui n'est plus le décalque critiqué dans *Différence et répétition*. Il suffit de voir comment ces opérations traversent l'œuvre de Deleuze au sujet de la sémiotique : décalquer la sémiotique n'est pas faire le calque de la sémiotique. Décalquer la sémiotique, c'est ce que Deleuze critique dans *Cinéma II* au sujet de la sémiologie du cinéma théorisée par C. Metz. Tandis que Deleuze et Guattari mobilisent le calque rhizomatique dans une pragmatique - ou schizo-analyse – au sujet des signes (cf. *Mille Plateaux*, op.cit., pp. 182-3) : il faut d'abord *faire le calque* – et non pas décalquer – des sémiotiques mixtes au niveau génératif, puis faire la *carte* des régimes sémiotiques "avec leurs possibilités de traduction et de création, de bourgeonnement sur les calques." Cela implique ensuite de faire le diagramme des machines abstraites puis de faire le programme des agencements : faire le calque ou calquer en son sens le plus verbal et inchoactif n'a donc rien à voir avec décalquer, et il faut distinguer radicalement les deux concepts. Cette distinction du calque et du décalque est pourtant cruciale, elle fait tout l'enjeu pratique de l'art infographique : comment calquer sans décalquer, comme on peint sans dépeindre, comme on écrit sans décrire ? On ne pourra penser la singularité de l'infographie comme art spécifique qu'en pensant le calque pur, comme matière à part entière à l'égal de la couleur ou du poème, et pas comme un procédé secondaire de report ou de reproduction. Il faut autrement dit que l'infographie passe le seuil théorique qu'ont si difficilement franchi le cinéma et la photographie, le fait d'être en soi un régime du visible, et pas une technique de vectorisation du donné. Il nous semble plus globalement que toute opération de montage (cinématographique, photographique, musical, littéraire...) implique une fonction de calquage immanente : il faut ici fermement distinguer des *modes* de calquage, le décalque du même, le calquage de la différence qui est un calque fonctionnant par rapport à un cadastre, et le calque que Deleuze et Guattari nomment rhizomatique, en rapport direct avec la cartographie. C. Prigent, à propos du travail de Dezeuze, note par exemple un entremêlement intrinsèque du calque et de la fresque : "On sait que la fresque suppose un dessin préalable sur papier ou carton (intonaco) qui est ensuite reporté, par piqûre ou incision, sur une couche de plâtre humide superposée au mortier du mur. Il y a donc un système de calques, un jeu sur l'envers et l'endroit, une prise en compte (imposée par la technique) des *dessous du dessin*." Et Prigent de noter ensuite deux caractéristiques, dans le travail de Dezeuze, de cette interpénétration du calque et de la fresque : un travail plastique qui concerne nécessairement le fragment, un usage de la couleur imprégnatif (ni impression ni expression), par succion, avalement, *incorporation* de la couleur dans la plasticité du fragment, qui est mélange de fresque et de calque : "Ici, d'ailleurs, les fragments de tarlatane sont collés au mur comme dans le mortier remouillé qui fait support pour la peinture *a fresco*. Et le travail de la couleur, comme c'est le cas pour la fresque, est un travail d'imprégnation *dans* la résille du support." (cf. *Rien qui porte un nom*, éditions Cadex, 1996, p. 67).

une fonction d'un calcul à faire, dériver une action d'une lutte... Il faudrait se pencher soigneusement sur ce triangle où s'articulent et se répondent : 1) la dérive et l'expérimentation 2) la création comme fonction de cette expérimentation 3) la dérivation et la bifurcation comme instanciation de cette création. Car en son cœur, il y a le vide, irréel, d'un centre qui ne centre plus, d'un désaxe sans cycle, un jeu pur et sans terme dont nous créons les termes en l'éprouvant comme tel. Mais la dérivation a priori est d'un tout autre genre. On le constate souvent en philosophie, quand on dérive d'un prime problème un problème tiers sans avoir posé ni traité le premier, en le translatant sans le transcrire. Car cette dérivation ne consiste pas seulement à faire matériellement passer un problème dans les termes d'un autre, elle est aussi et surtout formelle : elle consiste à enraciner la problématisation ou la "problèse" comprise comme genèse d'un problème (et pas seulement comme *pose ou thesis* du problème par le penseur) dans la charge problématique d'un problème déjà constitué, ou qui serait a priori premier. La dérivation a priori consiste à dériver une problématisation d'un problème déjà posé, de sorte que le problème trouve toujours sa genèse dans un autre déjà constitué : c'est la philosophie qui ne s'itère plus que de la philosophie, qui ne parvient plus à communiquer avec son dehors et ne se parle plus qu'à elle-même, dans ses termes et dans sa langue. Dans la dérivation telle qu'on l'a décrite plus haut, il y a toujours un dehors qui s'expérimente et se trans-scrit, s'écrit à travers une région, une pratique, une activité déterminée qui va dériver et se dériver à partir de ce dehors. Ici, la philosophie ne trouve plus à problématiser qu'à partir du déjà-problématisé. Cela n'a même pas à voir avec la citation, les emprunts, les greffes et les hybridations philosophiques : bien des pensées qui ne citent pas ou peu, qui se présentent d'abord comme gestes de création qui ne répondent qu'à eux-mêmes, sont déjà tributaires de problèmes déjà posés, déjà configurés, et qui s'itèrent de l'intérieur de la philosophie. Ce ne sont plus des dérivations, mais des hypostases. Il y a ainsi des philosophies qui ne cessent de rapporter tous les problèmes à la mouture d'un seul et même problème princeps donnant sa forme à tous les autres : chez l'un, tout deviendra *in fine* un problème de performatif, chez l'autre, tout problème ne pourra être posé que dans le milieu formel de la dialectique, chez un autre encore, on ne pourra même pas poser le problème car celui-ci, dira-t-il, est seulement une illusion de langue. Et chez un autre encore tout se rapporte à l'objet, au réel, à son double, etc... Dérivation a priori qui ne sait pas engendrer sa propre genèse, qui se fourbit certes un problème mais à partir d'un mouvement, d'un processus, d'une création déjà faite et déjà problématisée. C'est le problème comme *readymade* : non seulement il est déjà-fait, déjà formé, mais plus encore il suffit comme le fit Duchamp de l'acheter au grand magasin le plus proche pour ensuite opérer la conversion statutaire magique, qui transformera la pissotière en fontaine artistique. Cette dérivation a priori est à double tranchant, à double-pensant : soit le premier problème était déjà mal posé et masquait déjà le problème véritable ; soit au contraire, on ne l'affronte pas pour ce qu'il est, on le *rabat* sur un autre. La première dérivation est la dérivation problématisante, la seconde est la dérivation de mauvaise foi. C'est ce qui selon nous se joue quand la phénoménologie par exemple dérive toujours de la Corrélation un prime problème qui n'est pas tant posé par le penseur depuis l'intérieur de la pensée qu'il ne s'impose au penser depuis le dehors de la philosophie – qu'est-ce que la vie, qu'est-ce que l'essence, comment perçoit-on... ? C'est d'emblée rabattre le problématique a priori sur l'a priori du problème. Ou bien Kant, par rapport au problème de Hume, opère une dérivation similaire. Kant opère par dérivation du problème de Hume (comment penser la relation en tant que telle, comment la penser pour elle-même ?) en problème transcendantal, celui du jugement

synthétique a priori (la relation devient relation *dans l'esprit*). D'un philosophe comme Hegel, ou de la dialectique en général, on peut dire qu'elle ne dérive pas esthétiquement le problématique, mais déduit thétiquement des problèmes, subsume la dérivation à la déduction, sursume le problématique dans la linéation des problèmes : la dérivation devient déduction, mais c'est parce que le dehors a été intériorisé comme processus de la substance-sujet, de sorte que le dehors du système est un extérieur intériorisé comme contingence nécessaire.
Mais il n'y a pas qu'en philosophie qu'on assiste à ce genre d'opération : l'un des aspects de la mauvaise-foi comprise non plus comme structure phénoménologique et ontologique de la conscience mais comme *mouture esthétique du corps* consiste à opérer des dérivations qui masquent ou tordent un premier problème rencontré au sens strict comme limite à la vie dans la vie (le sens initial de *problema* comme barrière, limite). La mauvaise-foi dérive du premier problème des problèmes adventices, accessoires, truqués, qui vont devenir dérivatifs au premier problème, qui alors leur sera subsumé : c'est transformer le problème-fonction en problème-fondation. La dérivation a priori, c'est surtout le meilleur moyen de refouler radicalement le problème de l'engendrement esthétique : ce problème-là n'est rien, ou seulement le reflet d'un autre. Et en un sens, toutes les inesthétiques qui rabattent l'esthétique sur autre chose qu'elle-même, le réel, l'Autre, l'essence, ont raison d'opérer ainsi ; car ce problème n'est problème qu'à être celui du problématique même : il ne consiste que si on le construit, mais on ne le construit que parce qu'il se fait-construire, fonctionne comme factivité (factitif) qui fait-penser, fait-problématiser, fait-philosopher. C'est sa spécificité paradoxalement générique de problème : c'est le problème du problématique même, qui doit se retourner en engendrement problématique du problème selon la logique de la réversion. L'engendrement esthétique ne peut dès lors être opéré que si le problème se pose depuis le dehors de la philosophie comme métabolisation effective du vivant (ainsi chez Deleuze, la réversion directe de l'Idée et de la matière intensive est la réversion du problématique). Mais il faut donc bien comprendre la dérivation *par rapport au corps : la différence entre la dérivation a priori des philosophies inesthétiques des Esthétiques philosophiques, c'est que dans le premier cas, la dérivation est interne aux problèmes constitués et à la philosophie faite, tandis que dans le second, la dérivation doit impliquer un dehors pré-philosophique ou plutôt transphilosophique de la philosophie.* La dérivation du problème doit se faire depuis dehors. On dira les choses d'un chiasme : la dérivation intérieure est extrinsèque, la dérivation exogène est intrinsèque. Cela implique la définition du problème comme limite ou barrière déjà constituée selon un espace de pensée balisé et cadastré. Dériver un problème d'un problème constitué, c'est finalement tirer un espace d'un espace constitué, refaire du cadastre avec du cadastre. Car avant le problème comme fixation d'une limite, il y a la problématisation comme exposition à l'illimité – exposition du corps donc de la pensée à l'illimité du problématisant, dans lequel il va falloir dé-limiter des problèmes. Cela implique d'exposer le corps à la problématisation comme dé-limitation des problèmes, pour pouvoir poser un problème.
Cioran pointait fort justement cette figure de la dérivation comme constitutive du système et du philosophique, mais il manquait d'en distinguer les types et les usages. Cioran fait en effet valoir, selon le geste de "soustraction esthétique" qui traverse toute

son œuvre[275], qu'un système philosophique est toujours une dérivation secondaire et adventice opérée à partir de l'immédiateté de la vie : "Il n'y a pas de plaisir plus grand que celui de croire qu'on a été philosophe – et qu'on a cessé de l'être. Souffrir signifie *méditer* sur une sensation de douleur ; philosopher, méditer sur cette méditation. La souffrance est la ruine du concept : une avalanche de sensations qui repoussent toute forme. Tout en philosophie est de deuxième, de troisième rang... Rien de *direct.* Un système se construit de dérivations successives, lui-même étant la dérivation par excellence. Le philosophie n'est rien de plus qu'un génie *indirect.*"[276] On reconnaît ici une figure axiale et récurrente des pensées structurées comme des soustractions esthétiques (à la pensée, à la philosophie, mais à l'Esthétique même) : elles font valoir d'une part le Reste a priori, inépuisable et jamais exhaussé que constituent la vie et l'intense immédiateté du pâtir en elle, et en même temps le reste toujours tardif de la pensée qui ne parvient pas à se stabiliser dans les limites du système, trouve toujours à déborder en s'ek-stasiant hors du système. Car le système *pour de bon* systématique doit précisément incorporer en lui ce débord de la pensée, sa variation, son illimitation, sans en refaire un accident d'essence, une contingence seulement *intégrée* du système). De sorte qu'il n'y a pas de Reste statique comme le présuppose Cioran, de sorte aussi qu'on ne peut tenir ce geste de soustraction esthétique indéfiniment comme s'il s'agissait par là de se prémunir contre tout systématisme : cette soustraction est *constituante* du système qui ne cesse de se confronter au dehors de sa systèse, tout comme le tissu (*sustema*) ne procède que d'un tisser qui n'est pas lui-même tissu, partie intégrante de sa trame. C'est ce que Cioran ne voit pas, ne veut pas voir : il n'y a pas de reste a priori mais des débords se faisant, il n'y a pas de soustraction esthétique au système qui ne s'y incorpore *comme systèse fragmentaire de ce système.*

Ce problème de la dérivation a priori a tout à voir avec l'épochè elle-même suspendue de l'esthétique : la dérivation a priori permet de transférer dès le départ le problématique ou la "problèse" qu'est la genèse esthétique, sur un dimensional préconstitué. La philosophie tend à retrouver sa superposition fondamentale avec l'Esthétique, quand elle tend à redevenir une Esthétique princeps qui ne se régionalise plus au sein d'une dialectique, d'un paradigme, ou d'une analytique, elle doit affronter plusieurs figures d'elles-mêmes, avec lesquelles elle se confond parfois : d'une part, la déduction dialectique réelle qui retrouve *en second* le mouvement esthétique mais en régule la processualité en l'*arraisonnant* comme procès ; d'autre part, sa chute dans l'irrationnalisme esthétisant et l'invocation immédiate du sentir ou du pâtir dans laquelle le "principe de passion" vient se substituer au principe de raison. Enfin, l'une des autres figures adverses est celle de la soustraction esthétique qui est aussi une figure du scepticisme supérieur[277]. Mais l'autre figure de l'épochè esthétique est le rabattement du problème de sa genèse sur celui du fondement. C'est ce qu'on voit de manière dérivée dans l'art, quand les artistes, plutôt qu'engendrer *du Sensibilis*, des esthèses et des sentations, cherchent à fonder l'esthétique sur un dimensional a priori. Il y a un non pas une contradiction, mais une répulsion fondamentale de l'esthétique et de la fondation, non pas une répulsion morale, mais une répulsion d'huile et de vinaigre qui sitôt mélangés se dissocient déjà. L'esthétique ne peut jamais être fondée. On peut certes dire avec Souriau qu'il faut l'instaurer, mais cette instauration est

---

[275] Cf. sur ce point l'annexe sur Cioran et le scepticisme, dans la partie sur l'enquête.
[276] *Le Crépuscule des pensées*, L'Herne, 1991, Le Livre de poche, p. 20.
[277] Nous renvoyons à la note sur le scepticisme esthétique de Cioran.

toujours d'emblée une restauration en même temps qu'une destitution : il faut l'engendrer, en sachant bien que cet engendrement n'est jamais donné, ni avant, ni après qu'il s'est produit. C'est un engendrement fatalement fragmentaire. L'art et la philosophie, mais peut-être également la science, ont toujours été partagés par cette répulsion sourde qui ne fait pas une guerre, mais qui dessine la frontière entre la possibilité du *polemos*, et la prétention à la paix de droit, à la paix de rection : fondement et esthèse, fondation et genèse. Lorsque Bergson disait la difficulté pour le philosophe de l'intuition à seulement discuter avec le philosophe de l'intellect, lorsqu'il disait l'intellectualité inintuitive et anesthésiée de la métaphysique, il disait déjà que la philosophie est l'esthétique ou qu'elle est, faussée dès le départ, une dialectique qui est une analytique dynamisée.

Analysons succinctement trois manières de fonder en art, qui nous éclaireront sur la soumission de l'esthétique à l'impératif de fondation. Il y a bien des manières de fonder en art : fonder son école ou son mouvement, fonder son label et sa marque, fonder son style et ses motifs. Ce sont les fondations superficielles, les fondations institutionnelles, qui sont d'abord des supports extrinsèques. Ce n'est pas un fondationnalisme d'époque, c'est une fondationnalisme institutionnel et dont transhistorique selon les métamorphoses de tout ce qui *institue* socialement l'art. Ce fondationnalisme eut ainsi plusieurs figures : l'atelier, l'école, l'académie, le mouvement, le style, et aujourd'hui la griffe, la marque, le label et même le *concept* ou bien plus insidieux encore *l'atmosphère* – notamment l'atmosphère de religiosité laïque – censée entourer les œuvres esthétiques de quelque type qu'elles soient, ce qu'a mis en lumière le *readymade* de Duchamp parvenant à produire la sacralisation sociale d'une pissotière en produisant une différenciation modale de son statut (le même objet se met à exister artistiquement). L'autre manière de fonder est en un sens touchante dans ce qu'elle atteste de foi, mais pour cela même plus pernicieuse et mieux occultée que la première : c'est de fonder l'imprésentable, le monde, le sensible, la nature, son tout, sur l'œuvre qu'on prétend faire, et à laquelle on prétend, mais c'est aussi, dans le même temps, fonder cette œuvre sur la transcendance de l'Immontrable, de l'Indicible, de l'Inaudible, en un mot de l'Imprésentable comme nouveau pathos esthétique qui confond le débordement fragmentaire et carnavalesque des expérients par l'expérience, de l'esthèse par l'esthème, du vivant par la vie, avec le dépassement vers un "au-delà" esthétique, *epekeina tes ousias.* C'est le double fondement : fonder l'œuvre sur l'Imprésentable et en faire ainsi un relais de la transcendance (le stoïcisme parlerait d'*ennoêma*), mais fonder l'Imprésentable même sur l'œuvre, qui l'avère *de fait.* C'est ce qu'analyse le stoïcisme avec les *ennoêma*, ce qu'on tente d'analyser ici avec le schème théorétique : impression sans impresseur, fût-il virtuel, par laquelle le schème se préhendant lui-même se constitue comme son propre impresseur et se saisit comme pure Forme extérieure et transcendante. Ce qui vaut pour l'Esthétique vaut *a fortiori* pour l'art, même si le rôle des artistes, plus exactement leur gageure, est justement de se défaire du sens commun sensible incorporé en eux sous forme de schèmes stéréotypés, pour faire valoir des fragments non-constitués de *Sensibilis*, des esthèses irruptives, des débordements d'expérience. C'est au contraire quand il se fait fondateur plutôt qu'engendreur que l'art produit des bouffées de transcendance, des ascendances verticales vers un Ailleurs pacifié qui permet d'échappé au *polemos* immanent non seulement au monde social, mais surtout *à l'Esthétique elle-même, à l'expérience en tant que telle* : lutte continuée, lutte joyeuse du sensible contre sa distension, son relâchement, sa désesthésie (et pas seulement son anesthésie). Parce que l'art doit se faire relais, bande passante, genèse dérivée des esthèses étouffées,

anesthésiées et même désesthésiées par le sentant constitué qu'est l'homme, il est d'abord génétique et engendreur, plutôt que fondateur et fondé. Or, c'est cet étau fondationnaliste, cette fondation en miroir de l'œuvre sur l'Imprésentable et de l'Imprésentable sur l'œuvre, qui écrase la genèse, n'en fait plus que la représentation de l'expérience bloquée entre les deux tains du miroir. Ce fondationnalisme reposerait peut-être sur une forme d'orgueil ou d'hybris esthétique des arts, qui ne cache pas un constructivisme intégral mais une volonté de *signer* la vie et de l'établir. C'est le fondement comme Constitution qui ne fonde pas tout, mais fonde chaque tout imaginable. Si la première entreprise de fondation ne concerne pas tant une époque, la seconde semble avoir quelque chose de romantique en elle même si le romantisme ne s'y résume certainement pas, fait tout autant jouer son envers. Fonder ou refonder toute l'écriture, la peinture, la musique : c'est un schème téléologique en même temps qu'historique qui régit ce fondationnalisme esthétique, mais c'est aussi le schème théorétique-théologique : l'œuvre d'art présentant de l'imprésenté, on *construit artificiellement* un Imprésentable qui en serait l'origine, Reste a priori, transcendance que l'artiste aurait pour fonction de saisir, en refaisant de l'art une forme de méditation ou de prière.

La dernière manière de fonder, c'est de fonder l'œuvre sur elle-même dans une forme de parnassianisme qui peut prendre différentes figures. C'est qu'on a coutume de dire, par un spiritualisme dont on ne se sait même plus dépositaire, que l'œuvre ne présuppose qu'elle-même, en s'imaginant l'arracher par là aux déterminations extrinsèques de son essence, et la rendre à la grâce de l'héautonomie esthétique. Bien plutôt, les œuvres ne tiennent dans leur teneur propre qu'à être les plus impures possibles, mais d'abord ontologiquement : l'art est lui-même soumis à la logique de l'esthèse, il ne repose pas en lui-même mais est un *mode* d'engendrement esthétique parmi d'autres, qui reste le plus modal d'entre tous. Fonder son œuvre sur elle-même, c'est aussi créer un monument qui ne commémore que sa propre édification, voire son propre auteur. Le geste parnassien pris dans sa détermination la plus stricte, ce n'est pas l'art pour l'art, c'est l'œuvre pour l'œuvre, *fondatio sui*, raison et fondement d'elle-même ou *Grund an sich*. C'est pourquoi l'Art pour l'Art du XIXe siècle qui émerge dans la seconde bohême, et dont le parnassianisme n'est qu'une hypostase parmi d'autres, ne doit pas être compris historiquement et sociologiquement, mais bien génésiologiquement : l'Art pour l'Art ressortit à la fondation de soi par soi de l'esthème, qui ne se soutient plus que de lui-même, fait passer sa genèse dans son fondement, s'engendre en dé-générant comme fondement de soi-même[278]. Peut-être ce

[278] Flaubert lui aussi se dit tenant de l'Art pour l'Art, mais sa conception et surtout sa pratique de cette autotélie cache une conception beaucoup plus fine de l'Esthétique : l'Art, c'est déjà pour Flaubert le synonyme de la vie soustraite à son amoindrissement, à son rabougrissement, de sorte que l'Art pour l'Art est plutôt pour lui une forme de vie pour la vie, Flaubert cherchant précisément à en faire saillir tous les aspects tragiques, ridicules, *invivables*. Ce que Flaubert appelle le bourgeois alors, ne ressortit pas à une catégorie économique ou politique, mais à une catégorie vitaliste, zoologique au sens où l'on a distingué précédemment *zoê* et *bios* : le bourgeois est le vivant qui déprécie la vie, qui la confit dans la bêtise et l'étroitesse boutiquière du *commercium* courant. On verra que Flaubert est un écrivain tragique par excellence, qui oppose à la dialectique hégélienne (Flaubert a lu l'*Esthétique* de Hegel et nous disposons de ses notes de lecture) et à l'axiome "le réel est rationnel" une esthétique tragique qui lui répond très simplement la chose suivante : oui, mais *la vie est bête* (Flaubert le dit en toutes lettres dans sa correspondance). De sorte que Flaubert s'emploiera partout à *littéraliser* la bêtise de la vie, mais surtout à pousser à bout la logique dialectique de l'incarnation de l'Esprit en prenant en compte ce nouvel axiome : réel rationnel, mais vie bête. Flaubert va se servir de la dialectique hégélienne comme

régime de création esthétique est-il encore aujourd'hui le nôtre, impliquant le paradoxe suivant : d'une part, la séparation esthétique, dans ses segments institutionnels, statutaires, et même religieux, n'a jamais été si socialement prononcée, et jamais la figure de l'artiste ne s'est vue aussi socialement investie au prorata de ce qu'on oublie, néglige, méprise celle de l'œuvreur ou de l'œuvrier – pour lequel nous n'avons comme on le voit même pas de nom commun, de nom courant, de *catégorie* ; or, comme on le

---

de prémisses dont il va tirer la conclusion esthétique, en la suivant à la lettre : l'Encyclopédie hégélienne s'achève avec Bouvard et Pécuchet (Hegel est cité dans le roman) pour cette raison que la bêtise de la vie et des vivants vient sans cesse faire bifurquer la rationalité du réel et enrayer le grand et grandiloquent Drame hégélien, son *Bildungsroman* de l'Esprit, qui lui aussi s'achèvera *logiquement* en *Dictionnaire des idées reçues.* C'est pourquoi Flaubert fera valoir une esthétique tragique, qui constitue une profonde réflexion sur le pire : le pire du pire, c'est que le pire est ridicule, crapoteux, non-dramatique au possible. Le pire du pire, c'est que Homais n'est même pas digne de roman, qu'il s'oppose en tout point à la figure du Mal encore sublime qu'ont explorée les romantiques et les décadents en produisant cette figure étrange du *Christ maléfique ou du Christ noir* (Huysmans par exemple), avec sa Passion renversée, son incarnation négative. Flaubert dédramatise toute cette littérature : avant le Mal et ses grandes orgues, il y a le pire et sa logique, et surtout le pire du pire ou son redoublement dans le *ridicule.* Le tragique est fatalement comique, comme chez Aristophane ou Shakespeare. Mais il faudra comprendre cette réflexion de Flaubert en fonction du problème de l'incarnation dont *Un cœur simple* constitue un génial diagnostic qu'il faut intégrer au problème de la mort de Dieu : que se passe-t-il lorsque l'incarnation chrétienne et l'évangélisme sont poussés au bout de leur logique, et que *même les perroquets empaillés se mettent à incarner le divin à la place de la colombe ou de l'albatros romantique ? Que se passe-t-il lorsque l'incarnation christique comme pour-soi de Dieu est devenu l'en-soi-pour-soi de l'homme au terme de l'extension évangélique de la chair au monde entier ?* Il se passe qu'il faut alors pousser la logique de l'incarnation jusqu'au ridicule, au vil, à l'ignoble : Dieu s'incarne *en toute chose* – et Félicie est la chrétienne la plus logique, la plus littérale, la plus évangélique. C'est l'humour de Flaubert : être logicien, rien que logicien, pousser à l'extrême de sa logique et de ses conséquences les prémisses hégéliennes et les prémisses chrétiennes pour faire valoir la tragi-comédie de la vie dans toute sa littéralité et sa joyeuse, carnavalesque cruauté.

verra par exemple avec Duchamp, celui-ci, comme toute l'avant-garde moderne, a pour horizon de cesser d'être artiste pour se rendre œuvrier esthétique, œuvrier du hasard et de la nature comme "hypophysique" : ne plus faire de l'art à l'état séparé, mais redevenir un co-opérateur des processus et des mélanges propres au devenir, faire œuvre d'esthèse, œuvrer à l'intensification des esthèses par des rencontres et des mélanges hasardeux soumises au devenir le moins formé qui soit, - faire œuvre d'esthétique ou œuvrer à l'esthèse plutôt que faire des œuvres *d'art*). D'un côté donc la séparation esthétique est devenue absolument constituante et le sociotype de l'artiste se voit investi comme jamais, mais d'autre part, jamais la fonction artistique n'a été plus enrégimentée et appareillée aux fonctionnements sociaux, non seulement dans l'industrie esthétique (industrie qui n'est pas *de* l'esthétique, mais qui est elle-même esthétique) mais tout autant dans les fonctions qu'on appelle fonctions de designerie sociale. C'est de cette manière que l'art se fonde en un troisième sens : ce n'est pas le fondement comme institution ou comme constitution, c'est le fondement comme *enstitution*, à savoir comme processus par lequel l'art comme séparation esthétique se fonde sur lui-même, statutairement et statiquement, au terme d'un cycle répété. Il ne se fonde pas sur une institution externe ou une constitution extrinsèque, mais sur sa propre "en-stitution" au sens où il entre dans le régime du constituable et de l'instituable.

Ces trois manières de fonder sont trois fois l'ombre de l'engendrement esthétique. Le fondement d'institution, le fondement qui institue l'art, ses manières, ses écoles, mais aussi les courants de pensée qui se déploient à son endroit, constitue un *reste* d'engendrement. Ou plus exactement c'est l'engendrement esthétique qui se poursuit en engendrant encore, par-devers et par-delà une fondation particulière, non pas des enfants et des épigones mais des continuateurs, des traîtres positifs, des enfanteurs hérétiques. Le fondement comme constitution est l'ombre de l'engendrement comme *processus* : on croit que l'œuvre fonde, inclut, incorpore et métabolise l'expérience non-artistique en se faisant fragment de cette expérience, mais elle ne fait que capter et stabiliser le mouvement de construction continué propre à l'expérience. Le fondement d'institution est un reste d'engendrement, le fondement comme constitution est une capture de la construction de l'expérience qui la stabilise a priori pour faire de l'œuvre le fondement de ses contenus, de l'art lui-même le fondement de l'esthétique. Enfin, l'illusion du dernier fondement d'enstitution, constitue une retombée de cet aspect de l'engendrement : l'esthèse se soutient de l'esthèse, trouve en elle-même sa teneur propre – mais le paradoxe, c'est qu'il lui faut *non pas s'incarner dans une œuvre* comme le croit, l'éprouve, le vit le parnassien de l'opus pour l'opus, mais doit s'incorporer dans un œuvrage (et non ouvrage), plutôt que dans l'œuvre faite. Ce sont trois aspects de l'engendrement esthétique que l'on retrouve dans la fondation, mais dénaturés, car ayant justement fait l'objet d'une naturalisation a priori : que l'esthèse se continue en différant, qu'elle ne s'institue quelque part qu'à se destituer en même temps de tout lieu qui la recueillerait ou tout espace qui la circonscrirait. Deuxièmement, qu'elle ne se constitue pas mais se construit et se continue dans cette construction : elle continue à construire (premier aspect) mais elle n'est continue qu'à être construite différemment. Troisièmement, elle n'est pas héautothétique car elle n'est pas thétique, positionnelle, ou déductible : l'engendrement ne se fait pas dans la fondation d'un ici-partout, mais dans un nulle-part qui consiste. L'esthèse n'est même pas auto-position, ou héautoposition : elle est eks-thétique, elle est au-dehors de la logique thétique ou *extra-positionnelle et extra-propositionnelle à la fois.*

C'est pourquoi l'art vaut comme *diegesis* du *Sensibilis* lui-même et non des sensibilités

formées ou des *sensibile* – personnages, fictions, figures. La diégèse doit être rapportée à l'esthèse comme la transcription ou le transcript à la trans-scription : comment le *Sensibilis* émerge-t-il et varie-t-il continûment, comment se trame-t-il à travers des sensoriums et *sensibilias* constitués ou stabilisés ? L'art n'a qu'un seul problème : esthésier l'esthèse, faire consister l'esthétique dont il est partie prenante, plutôt que se constituer en esthétique à part entière. Esthésier l'esthèse, la faire-sentir, mais aussi bien la faire-être, la faire-consister, la faire-émerger donc l'engendrer au moment même où l'on en *rend* compte et où on lui rend justice. C'est précisément cette diégésis sensible de l'œuvre que l'on transforme en pathos de l'inconnaissable et plus exactement en transcendance chaque fois qu'on en fait un problème de sens ou de signification qui implique en creux une conception herméneutique de l'esthétique, là où nous avons vu que la diégèse de l'esthétique, en philosophie même, impliquait une euristique de l'efficience et de l'expérience. Car c'est cette esthèse intrinsèquement fragmentaire, partielle, modale, jamais recueillie ni présentable, c'est ce "quelque-chose" qu'on va modaliser bien qu'il résiste à ses modalisations, que l'herméneutique – mais tout autant la phénoménologie – va transformer en Reste a priori du phénoménal, ou en transcendance relativement au présenté[279]. Mais ce n'est pas seulement au nom de la rationalité et du savoir, comme le fait Bourdieu, qu'il faut faire valoir la non-transcendance des œuvres, c'est au nom de l'esthétique et du sentir : la grande difficulté de l'esthésiologie comme *logique métabolique intégrale* par rapport au rationalisme le plus systématique, c'est qu'elle perçoit que tout transcendement opéré en raison et en théorie (comme ici le transcendement du sens chez Gadamer, ou le transcendement naïf des œuvres d'art comme "au-delà" de notre immanence esthétique) est le masque d'un transcendement dans les corps. Le rationalisme analytique, que fait ici valoir Bourdieu (qui ne peut bien sûr être ainsi étiqueté) peut déconstruire les fausses raisons et la raison illusionnée du transcendement, mais c'est l'esthésiologie qui doit comprendre métaboliquement *pourquoi* la pensée s'ek-stasie ainsi, pourquoi le corps s'arrache à lui-même dans une *auto-stasis* qui est à la fois séparation statique d'avec lui-même et guerre civile contre soi, pour produire tératologiquement de *l'incorporal* (et non de l'incorporel). Derrière tout transcendement de la raison, voir le corps qui se hait et se méprise lui-même, et qui se fait la guerre en s'ek-stasiant dans un incorporal qu'il a lui-même posé (ailleurs, toujours ailleurs, ailleurs de l'art ou de Dieu, ailleurs de la chair ou du pathos métempirique...) Le problème dès lors n'est pas seulement de faire la théorie rationnelle de ce que disent et font les œuvres d'art, mais la logique du sensible – de la diégèse sensible – dont elles se trament. *C'est cette diégèse de l'esthèse, cette transcription de la trans-scription ou cette saisie littérale du processus métabolique qui devient pathos et transcendance dès qu'on en fait un problème de sens, dès qu'on rabat la lecture sur un problème de sens et de sens uniquement avant même tout rabattement du sens sur l'énonciatif ou le signifiant.*

Bourdieu reconnaît l'attention à l'*aisthesis* ou l'histoire de l'art comme histoire de

---

[279] Cf. Bourdieu, *Les règles de l'art*, Seuil, 1998, p. 11, avec la référence à Gadamer sur le présupposé d'inexplicabilité des oeuvres d'art. C'est toujours la représentation naïve du sens au crible de la signification qui transforme la résistance du quelque-chose comme dérivable et modalisable, en reste de toute chose, lui-même pensé comme une chose. C'est qu'on pense le sens comme *objectivable et dénotable* dans la signification – autrement dit comme *présentable propositionnellement et analytiquement* plutôt que *sentable* esthétiquement. Ce sera l'un des enjeux de notre analyse de la littéralité : *remétaboliser la théorie du sens.*

production du sensible, mais la juge aussi insuffisante en ce que *des relations rationnelles* ou intelligibles doivent "rendre raison des données sensibles."[280] C'est l'enrationalisation de l'esthétique. Or, il nous semble que tout l'enjeu de la philosophie, qui est aussi le point où la sociologie achoppe par constitution, c'est de sortir de ce corrélationisme rationaliste quant au sensible et à l'expérience recoupés sous le terme d'esthétique : ce n'est pas en tant qu'êtres pensants ou *zôon logos ekhon* que nous expérimentons et sentons, mais bien en tant que *zôon aisthetikon* ou vivances sensibles in-coprorées, ou mieux encore en tant que *ti zoês aisthetikes*, quelque chose de la vie esthétique. C'est presque en kantien que Bourdieu s'exprime ici : la contraction esthétique est subsumée à une relation rationnelle. Mais tout l'enjeu des points de débordement euristiquement cherchés ici pour nous mener jusqu'au *leiben* du *Leib* avèrent *logiquement* d'une esthèse ou d'une genèse esthétique dont la relation rationnelle sera une modalisation parmi d'autres. C'est Lapoujade qui fait bien valoir à propos de Deleuze que les logiques irrationnelles qu'il dessine se font jour au moment où le principe de raison disjoncte et se fait déborder. C'est pourquoi on a proposé de remplacer le principe d'identité par le dépareillement princeps ou principe du dépareillement, le principe de raison par le principe de genèse, et le principe de non-contradiction par le principe de contraction, ce qui implique autrement dit de remétaboliser les principes, de ré-esthésier les principes analytiques, de rapporter le problème formulaire du sens qu'ils charrient, à l'élément problématique comme efficience dans l'expérience dont les idées elles-mêmes s'engendrent. C'était déjà l'enjeu de Bergson : avec l'intuition, faire valoir que les relations rationnelles se situent déjà au niveau de la pensée spatialisée, tandis que *la culmination de la logique se fait dans l'intuition.* Il faut bien ici distinguer les plans : c'est la raison, qui est une modalisation anthropomorphique de la logique, et pas la logique esthétique, qui est tributaire d'une modélisation rationnelle. Mais on comprend l'enjeu pour Bourdieu, criticiste et désillusionnant : poser la question de droit (*quid juris*) aux transcendements sentimentalistes qui ont cours en art ou quant à l'art, limiter l'irrationalisme qui menace sans cesse l'esthétique et qui, non content d'en faire une sphère transcendante qui cache d'abord une ek-stasis sociale (une guerre civile esthétique, un partage inégalitaire et naturalisant du sensible), constitue la culmination de l'anthropomorphisation de l'esthétique. Rendre l'esthétique cosmomorphe – ou plutôt, la rendre *géomorphe*, rendre la terre à la terre par-delà l'éterre de la *ratio*, se rendre la terre, mais l'engendrer en la rendant, l'engendrer comme ce qui paradoxalement engendrait génétiquement ce rendu même : *gênesis.* Cela implique que l'esthétique doit constituer une logique et même *un système*, en un sens très particulier, qui repose sur la réversion *processuelle et hétérologique* de la systèse et du *sustema* (nous reverrons cela). C'est le summum du logicisme : métaboliser la raison même.

Mais par-delà ce point, nous voudrions pointer liminairement une déplacement de Bourdieu essentiel quant à l'esthétique. Pour Bourdieu l'esthétique s'enracine dans une théorie (schématique) pratique de l'action[281]. Sans doute Bourdieu ne l'entend-il pas du tout au sens où nous voudrions comprendre ici cette association (Bourdieu parle encore, fatalement et nécessairement, depuis la sphère anthropologique) ; mais il apparaît fondamental de nouer esthétique et logique de l'activité se modalisant ensuite

[280] Ibid., p. 13 sq.
[281] Ibid., p. 513.

comme théorie pratique de l'action[282]. C'est bien l'activité corpor*a*le, l'*energeia* comme *metabole* cosmique (pour le dire dans les termes de Marc-Aurèle) qui gît au cœur de la diaphainologie dont nous avons parlé : puisqu'on ne saisit plus que des "quelque-chose" modalisés en chose, alors on capte déjà la processualité comme activité sans sujet ni auteur. C'est pourquoi l'esthésiologie de l'incorporation impliquera une logique de l'activité (factitive) qu'on déploiera selon deux axes : ergologie et eikologie pré-ontologiques, ou théorie du faire et de l'avoir qui impliquent non seulement la logique de l'activité mais indissociablement celle de la facticité ; et un axe se situant à l'articulation du factitif et du partitif.

[282] L'une des conséquences importantes, c'est que la pragmatique est substituée à la poétique (c'est nous qui parlons ainsi, les termes ne sont pas chez Bourdieu) : plutôt que l'art n'est passible d'une poétique ou d'une conception esthétique régionale sur le sens de la création, il ressortit à une pragmatique des effectivités esthétiques dont il est traversé, dont il se fait la bande passante *mais pas* le réceptacle. Nous ne développerons pas plus avant ce point, qui impliquerait une analyse à part entière, une généalogie de la poétique comme refoulement ou paradoxale épokhè de l'esthétique *par* l'esthétique assimilée à l'art, et la possibilité de concevoir la création artistique comme une grande pragmatique...

Esthèse, imagination, concept : la crase de l'esthétique et de l'analytique selon le problème du langage et de la catégorie

> "La manière dont on imagine est souvent plus instructive que ce qu'on imagine."
> Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1949, p. 54.

Quel est l'enjeu de ce développement ? Nous avons dit liminairement qu'il était en bifurcation par rapport aux analyses sur l'imagination précédente, relativement à l'euristique. Que voulons-nous montrer ici, quel est l'enjeu de l'analyse qui suit ? Les données du problème sont les suivantes : on ne peut en droit analyser le rapport du *leiben* et du *Leib* sans trouver le point de débordement par lequel le second se décorpore dans le premier, et le premier s'in-corpore dans le second. Car sans ce point de débordement du corrélationisme *esthétique*, on ne peut analyser l'incorporation qu'au niveau du rapport *Leib-Körper*, l'incorporation étant perçue depuis le point de vue de la récorporation (*Verkörperung*) comme fonction d'intériorisation (on dit alors comme A. Juranville à propos de Nietzsche : c'est bien sûr le corps qui incorpore). C'est le niveau superficiel, celui où travaille la phénoménologie, qui au terme de sa régression épokhale ne saisit que le milieu dans lequel la réduction est opérée, qui est aussi la limite du réducteur lui-même : on ne peut régresser en-deçà la chair comme milieu schématique incorporé et récorporé, comme *limite modale du Körper et du Leib qui aplatit la peau, qui soumet l'incor-poration et la décor-poration aux schèmes du Körper.* C'est le corps "récorporeux", et non plus l'incorporosité du rapport *leiben-Leib* qui renvoie au *leben* lui-même. Il nous faut en droit en passer par le point de débordement. C'est l'imagination qui va nous montrer la voie vers le *leiben*, qui va avérer (ou "vériter") le dehors du *leiben* pourtant transversal au *Leib* mais récorporé et stabilisé dans la chair et les organes. Autrement dit, c'est par l'imagination que nous voulons présenter la décorrélation *effective* comme débordement du constitué, et plus le dépassement de la Corrélation : il faut questionner non seulement la corrélation au niveau réflexif et moniste de la conscience, mais *les* corrélations schémiques incorporées. *Il faut porter la décorrélation jusque dans l'esthétique, penser le rapport corrélation-décorrélation-recorrélation* comme processus fragmentaire, partiel, modal, et non plus le dépassement moniste, complète, totale, absolutisante de *la* corrélation dans les mathématiques.

Nous étions partis, avec Whitehead, d'une conception euristique de l'imagination conçue comme une paradoxale puissance de noétisation des contenus abstraits ; l'imagination n'étant pas elle-même noétique, permet pourtant de faire accéder la pensée aux contenus abstraits extraits de l'éther des généralités : elle est noétisation sans être noétique. C'est pourquoi pour Whitehead, l'imagination interdit tout progrès, ne fonctionne et ne progresse qu'asymptotiquement en se rapprochant vers un schème de principes définissables en fonction de l'idéal qu'ils devraient satisfaire[283]. L'imagination est ainsi processuelle sans être progressive, elle porte ou relance la processualité du processus, sans le rabattre sur un progrès qu'on pourrait linéariser dans une histoire cumulative, ou qu'on pourrait rapporter au dévoilement progressif des structures propres au schème. C'est pourquoi le schème n'implique lui-même

[283] Whitehead, op.cit., p. 47.

aucun milieu schématique l'englobant, le régulant et l'incarnant tout à la fois : le schème est plastique, et directement itéré par le processus qu'il incorpore en lui sous forme de généricité catégorielle (généricité du genre, qui est aussi généricité génétique comme on le verra plus bas). Le schème ne se définit plus par le rapportement d'une forme à un contenu passant "par-dessus" une différence de régime – entre l'analytique et l'esthétique – il est le *cohérant* qui contracte, organise et formalise en lui les "quelque-choses" découverts par l'imagination sans faire appel à un milieu de médiation ou à un élément interstitiel de représentation[284]. Il est, autrement dit, la culmination spéculative du processus, directement émanée de l'esthétique où l'imagination joue le rôle de vecteur primordial. Comme on l'a dit alors, l'opposition ou plus exactement la polarité classique entre la raison comme faculté d'adéquation des contenus (chose et représentation, *res* et *intellectus*) et l'imagination comme mélange inconditionné de représentations sans contenu (l'imagination comme fiction et comme *tableau*) provient de ce qu'on reconnaît dans l'imagination une paradoxale puissance de *noétisation sans noèse et sans noème* que l'on ne sait plus indexer sur l'ordre de l'adéquativité propre à la vérité. Le point focal de cette analyse de Whitehead et de cette mise en avant de l'imagination comme puissance anoétique de noétisation, c'est que le penser comme processus est intrinsèquement muet, ou plus exactement évocatoire sans être signifiant, connotatif sans être dénotatif, littéral sans être énonciatif[285]. L'importance d'une telle analyse est multiple. D'une part, Whitehead décorrèle ici radicalement la pensée et l'énoncé, mais également la pensée et la figure : l'imagination whiteheadienne est afigurale, elle esthésie un contenu noétique abstrait sans en passer par le crible d'une image figuralement définie – c'est plutôt le contenu qui est directement une image sensible émanée du sensible comme un mirage littéral, un "pressentible" de l'esprit. D'autre part, cela implique qu'il n'y a pas de pensée qui soit *homologique d'elle-même*, pas de pensée à l'état pur : la pensée est d'emblée crase, elle se compose *a minima* d'une puissance d'esthésie diffuse qui porte imaginativement (et pas imaginairement) la conception à son extrémité. Enfin,

---

[284] Il faudrait sur ce point comparer strictement le paradigme scientifique au sens de T. Kuhn, avec le schème spéculatif de Whitehead : le paradigme est comme une coupe du schème, un prélèvement, sur ce dernier, d'un plan de cohérence déterminé permettant de faire fonctionner un système notionnel circonscrit auquel correspond un "répertoire" de phénomènes et d'entités définis. C'est pourquoi la révolution paradigmatique implique une transformation générique du corpus de lois et du modèle herméneutique adopté par la science : le paradigme ne se sature pas ni ne tend vers un plus grand degré de cohérence, il a d'abord une valeur fonctionnelle locale et temporelle. C'est pourquoi les philosophies ou les pensées qui prennent pour point de départ un paradigme particulier – même si ce paradigme est précisément conçu comme le plus inconditionné possible, et comme recueillant en lui la "substance" du processus – tronquent dès le départ l'esthétique en limitant le schème, sa plasticité et son ouverture constitutives, à un aspect particulier du processus. Le paradigme *discrétise* le processus selon des qualités distinctes (la plasticité par exemple) aussitôt qu'il est transposé à la philosophie ou à l'histoire de l'art (c'est le cas chez Didi Huberman, très notamment dans *La peinture incarnée*). Le schème au contraire implique une cohérence illimitée en extension, capable de contracter tout processus et toute concrescence de la manière la plus organique possible : la sélection n'a plus lieu entre un dehors et un dedans du paradigme, entre une qualité et son absence, elle s'opère selon le critère de processualité, et implique d'extraire des stases chosales ou noétiques l'élément qui procède réellement. Pour cette raison, le schème doit plutôt être rapproché d'une syntagmatique *qui ne se réciproquerait d'aucun paradigme*.

[285] On verra plus avant, dans la partie sur la littéralité et la partie *Incarnation et incorporation*, comment comprendre, notamment grâce au stoïcisme, une théorie du sens décorrélée des linguistiques signifiantes et énonciatives. On se contentera ici de dresser la suite de soustractions suivantes : le sens comme évocation anté-signifiante ; l'impression et la connotation, plutôt que l'expression et la dénotation (on pense ici aux fonctions de Frege) ; la littéralité *sans énoncé*.

Whitehead pense ici une préhension noétique des abstractions qui est directement la réversion d'une imagination *sensible* : la pensée est dès le départ un *mode de modalisation* de l'esthésie. L'importance d'une pareille réversion, c'est qu'elle était généralement l'apanage de la dialectique. Chez Platon, la noesis ou la préhension de l'idéalité s'opère dialectiquement, par une catharsis progressive du sensible menant anabasiquement vers la pureté formelle de l'essence : la noèse d'une part, le noème d'autre part, s'expurgent chacun pour leur compte non seulement de toute matérialité mais plus encore de tout contenu sensible pour devenir pure forme. C'est la dialectique qui, sur un mode cathartique et anabasique, ou selon le schème de l'Ascendance, atteignait à une saisie sensible de l'Idée qui ne se rapportait plus au corps et à ses esthésies mais à un "toucher" de l'esprit permis par l'incarnation-limite de l'âme (Platon dit bien dans ses dialogues que la saisie de la Forme ne se fait pas ultimement sur le mode du visible : si l'idea est la présentation noétiquement visible de l'eidos, l'esprit qui atteint la forme la "touche du doigt"). Autrement dit, c'est la dialectique qui prenait au sérieux et intériorisait dans son propre procès la nécessité d'une continuité sensible entre l'idéel et l'idéant, le général et le concret, c'est la dialectique qui devenait principe de continuité esthétique transversal aux différents niveaux et modes d'existence : le processus esthétique comme communication réelle dans l'élément sensible, devenait procès dialectique de mise en communication réglée dans l'élément de la rationalité réfléchi en effectivité – et l'hétérologie esthétique était alors intégrée dans l'homologie dialectique, dans sa régularité diérétique et thétique. La pensée de Whitehead au contraire, comme toutes les philosophies-esthétiques, a pour enjeu principal d'instaurer un contact réel et immanent entre ces deux dimensions : le processus est réel en ce sens qu'il est d'une part hétérologique (les sauts imaginatifs ne sont indexés sur aucune régularité, ils sont itérés sans loi a priori), et qu'il implique, d'autre part, une *construction* qui s'oppose à la déduction naturellement dynamique et historicisante de la dialectique. La processualité ne consiste donc pas uniquement dans une logique du flux, elle culmine dans un constructivisme non réflexif – celui du schème. Si le schème n'est pas un modèle, c'est pour plusieurs raisons. D'une part, il ne s'applique pas à un *ensemble* de faits. D'autre part, il se doit d'être lui-même organiquement cohéré selon l'ordre de liaison et de découverte des catégories, c'est-à-dire selon l'euristique et ses esthésies qui ne sont pas susceptibles d'être déterminées ou ramassées par un modèle a priori – même si l'on peut toujours modéliser post-mortem ce processus de découverte en en *forçant* la détermination – mais se comprennent plutôt en fonction d'une logique modale ou modologie (sur quel mode découvre-t-on une généralité, sur quelle mode existe-t-elle, etc.) Enfin, le schème ne s'applique pas tant à des faits objectaux qu'à des processus saisissant les faits, ou dont ces derniers sont les produits fossiles. Le schème ne s'applique pas *comme* schème à l'instar du modèle ou paradigme qui s'applique certes quant à ses parties ou éléments en redondant formellement et légalement des faits, mais qui s'applique également en son entier, en tant que modèle, comme redondance de l'ensemble factuel lui-même et de ses liaisons constitutives : il n'est pas organique, il est économique dans sa constitution, le bon modèle étant justement celui qui intègre chacun des faits en question, et qui rend compte de la liaison d'ensemble de ces faits[286]. Il faut faire valoir

[286] Cf. Badiou, *Le concept de modèle*, Maspero, 1969, p. 20, et pp. 14-17 sur les trois types de modèle que distingue Badiou, le modèle économique basé sur la formalisation diagrammatique de régularités, le modèle structural qui permet la translation d'une figure ou d'une opération d'une région d'inscription à

ici une série de distinctions permettant par contraste de mettre en lumière la spécificité du schème.
1) Premièrement, le modèle est intégratif jusqu'à une certaine limite qui provoque sa rupture, lorsque l'intégration ne peut plus se faire par adjonction mais par remaniement de la structure : on change de modèle, on opère la révolution paradigmatique. A l'inverse, le schème fonctionne par incorporations qui ne sont pas tant successives que perpétuellement contemporaines, dans un temps qui est comme plié sur lui-même : chaque nouvelle extraction d'une catégorie par une préhension imaginative d'un quelque-chose indéfini, implique que les autres catégories incorporent en elles la valeur de processualité de la nouvelle, qui incorpore elle-même, comme une composante interne de sa propre applicabilité, la portée processuelle de ces dernières. Les catégories sont dans le schème en rapport de crase modale : chacune d'entre elle imprime un aspect ou un mode du processus, et s'incorpore ainsi non contradictoirement aux autres. De sorte que le schème ne se sature pas jusqu'à sa rupture et son remaniement, comme pour le modèle, mais se densifie et s'enrichit par incorporations. Autrement dit, le schème n'est ni fixé ni statique comme l'est le modèle, l'incorporation nouvelle d'une catégorie n'impliquant pas une intégration "entre" ou "selon" les précédentes catégories, mais se contractant et se mêlant à ces dernières. On ne suit donc pas une logique "disruptive" d'intégration-révolution, qui est celle de la pensée paradigmatique de la science, mais qui est aussi analogique en son ordre à une mouture historiciste de la pensée : il faut redire, ici, que la pensée paradigmatique qui par nature ressortit à la science et à ses modes opératoires, ne peut être transférée dans la philosophie, les sciences humaines ou même l'histoire de l'art, sans importer avec elle de profonds présupposés. Comme on le voit aussi bien dans l'utilisation du paradigme chez Didi-Huberman[287] que dans les pensées philosophiques qui se fondent sur des "changements de paradigme" ou en font valoir de nouveaux[288], le modèle, accepté de fait ou postulé a priori pour des raisons qui renvoient elles-mêmes à une méthodologie formelle préalablement posée, sert à la fois à refouler la question du fondement dont il prend pour ainsi dire la place tout en l'éludant, et, en même temps, à refouler la problématisation de l'esthétique : le modèle fait naturellement écran à la *thesis* ou à la "pose" dont il se soutient. Ainsi, là où le modèle scientifique est un corpus saturable qui permet la présentation la plus économique et la plus rationnelle d'un ensemble factuel, le modèle dans son usage non-scientifique (et très notamment philosophique donc) devient un *représental* qui détermine a priori le mode d'existence de ce qu'il intègre en lui. Le paradigme devenu conceptuel perd la pluralité intérieure des déterminations qu'il possède encore dans la science : il devient monomodal.

---

l'autre, le modèle automate qui vaut comme imitation réglée et répétable.

[287] Cf. Didi-Huberman G., *La peinture incarnée*, Minuit, 1985, qui partout fait proliférer l'approche paradigmatique de la peinture à travers différents modèles (pan, tresse notamment). Il nous semble *justement* que ces paradigmes du tissage en dénature profondément la compréhension qui doit ressortir à une pure syntagmatique, syntagmatique du *sustema* comme texture. Par ailleurs, il semble que cette méthode des "paradigmes" (que Didi-Huberman semble avoir abandonnée par la suite) trouve vite ses limites : plaquer un modèle de compréhension sur une image ("appliquer un paradigme" est l'euphémisme savant pour "plaquer un modèle"), fût-ce un modèle souple, implique toujours que le découvert aura à la fin la forme de l'interface euristique alors employée.

[288] *Reconstruction en philosophie*, Folio essais, 2014, chapitre "Pour un nouveau paradigme en philosophie". Voilà qui nous monte au passage que le syntagme du "nouveau paradigme" est lui-même le plus vieux paradigme de la philosophie rêvant à son renouvellement...

2) Deuxièmement, le schème est organique en un double sens. Tout d'abord, le schème est organique par rapport à sa constitution interne, en ceci que les catégories ne fonctionnent pas les unes par rapport aux autres selon des relations extérieures dictées par une logique strictement formelle et analytique, mais fonctionnent compositionnellement, par des ajustements en cascade et des appropriations réciproques valant a priori : c'est parce que les catégories sont directement extraites de la généralité par l'esthésie imaginative, qu'elles sont par définition composites et composées. Si les catégories sont extraites de l'éther des généralités, elles n'y sont pas soustraites : elles sont intrinsèquement liées à cette texture du générique où transparaissent d'autres catégories déjà formées, et qui en conditionnent la saisie même. Une catégorie est *texturale* par définition, de ce qu'elle est texture, et de ce qu'elle est prise dans une texture de généralité dont elle est inséparable. De sorte que le plus haut degré d'abstraction *n'a plus rien à voir avec une séparation* (*ab-trahere*), mais consiste en un *degré de contraction texturale de la généralité* : plus c'est abstrait, plus c'est contracté dans la texture catégorielle, et moins c'est séparé. Abstraire, ce n'est pas soustraire et séparer, c'est extraire et contracter l'extrait dans la texture dont il est extrait. Une catégorie ne peut fonctionner que *par rapport* à une texture catégorielle qui l'incorpore a priori, et qui fait sa condition d'émergence. De sorte que les catégories fonctionnent nécessairement par couplages, ajustements, et appropriations réciproques : une nouvelle catégorie découverte ne vient pas s'ajouter par juxtaposition à la table déjà existante, elle vient actualiser et métamorphoser les catégories déjà existantes (et les catégories virtuelles actualisables) non pas quant à leur constitution interne (leur cadre, leur manière de découper la généralité d'une part, et le concret d'autre part), mais quant à leur *mode de déploiement*. Par exemple, la catégorie d'individuation vient faire fonctionner autrement, ou sur un autre mode, la catégorie d'individu qui demeure intrinsèquement configurée de la même manière : la catégorie d'individuation modalise la catégorie d'individu au point de lui conférer un tout autre sens et une tout autre effectivité, là même où elle n'a pas changé quant à sa nature ou à son degré. Il y a là une confrontation essentielle à mener avec la mouture dialectique de la pensée telle qu'elle est inauguralement théorisée et configurée par Platon, que nous devons exposer ici liminairement pur dégager le problème ici concerné. C'est notamment dans le *Phédon* que Platon expose le fonctionnement la dialectique des Idées : celles-ci, du point de vue de l'être, sont de pures Formes essentielles et discrétisées qui composent l'Ordre en tant qu'Ordre ou le cosmos (et l'on remarque ici que l'Ordre ou la cosmologie prime l'ontologie qui en est un *mode* de déploiement), tandis que les Idées, du point de vue de "l'étant", constituent précisément les catégories génériques subsumant les choses concrètes. Platon, déjà, inaugure la superposition de la catégorie et du concept (ou idée), superposition toutefois tributaire d'une *différence modale* : la catégorie, c'est l'Idée perçue par le participant ou la copie comme Forme générique dont la chose concrète n'est qu'une incarnation, tandis que le concept, ou l'*eidos*, est une essence formelle pure valant comme *aspect particulier et local* de l'Ordre en tant qu'Ordre, soit comme terme cosmo-logique ou ordologique. Autrement dit, le non-philosophe perçoit la catégorie comme forme *de* la chose concrète, soit comme la forme du pour-soi n'ayant pour tout en-soi qu'une forme *réflexive et abstraite* (le non-philosophe pense empiriquement l'idée de lit comme *forme induite* des lits existants, qui n'existe que par cette induction métastabilisée, ce qui implique le nominalisme des Sophistes et le relativisme notionnel). Autrement dit, le non-philosophe ou le doxologue n'a qu'une idée analytique de l'idée comme catégorie inférée par simple récurrence et déqualification

des choses matérielles données : il a pour point de vue celui des choses, c'est-à-dire le point de vue du participant, par lequel l'*eidos* n'est guère autre chose qu'une catégorie d'usage, ayant d'abord une valeur opératoire, nominale et conventionnaliste (l'*eidos* comprise comme catégorie servant alors d'abord à dire la même chose, à désigner par convention la même entité). Le philosophe en devenir, apprenant la dialectique, perçoit précisément que l'en-soi de la catégorie ne se limite pas à la synthèse formelle des objets donnés pour-soi, mais consiste a minima comme forme à part entière, opérateur logique qui ne se limite pas à un effet d'induction ou de nomination : il voit au contraire que le pour-soi de la chose-copie et l'en-soi de la catégorie-modèle ne cessent de communiquer, la chose-copie étant particularisation et matérialisation de la forme-modèle, celle-ci subsumant toutes ses instanciations dans une forme. Mais le philosophe en devenir n'est pas encore capable de penser l'en-soi de l'Idée pour lui-même ; par suite, il ne peut penser l'Idée pour elle-même, et en-soi : il doit toujours partir du *lien de participation* lui-même par lequel le réal et le modèle communiquent, le premier incarnant le second dans le fini, le second consistant comme modèle inconditionné et indéfiniment ré-instanciable du premier. Ce philosophe en devenir perçoit *le rapport même* de l'Idée et de son instanciation, il a pour tout point de vue *celui de la participation elle-même.* Seul le philosophe "en être" (par opposition au philosophe en devenir) ayant réalisé l'anabase jusqu'à l'Idée mais surtout jusqu'au principe formel qui en permet la visibilité, est capable de penser l'en-soi de l'Idée en soi. Pour le philosophe accompli, l'*eidos* consiste par elle-même comme aspect local ou *point* de l'Ordre en tant qu'Ordre se caractérisant d'une part par son intemporalité (les idées sont incréés), et d'autre part par sa stase ontologique (l'Idée demeure la Même, la même qu'elle est). De sorte que, comme on tentera de le défendre ailleurs, *l'être et le temps (conçu comme éternité) sont des modalisations de l'Ordre en tant qu'Ordre ou du seul Ordre qui ne peut être autre qu'il est*, l'être de cet Ordre valant précisément comme sa stase dans l'identité (l'Ordre doit rester le Même que ce qu'il est pour demeurer Ordre nécessaire), tandis que l'éternité vaut comme *infinitisation* de cet Ordre (si l'Ordre en tant qu'Ordre était temporel, il serait contradictoire avec sa nécessité logique). Les Idées sont alors au croisement de ces deux modalisations : elles valent, ponctuellement, comme expression locale et particulière quoiqu'inconditionnée, de l'être et de l'éternité de l'Ordre. D'où le fait que chaque Idée sera d'une part essence en tant qu'elle exprime un aspect ponctuel et une *quantité non-numérique* de l'être (dont on sait que, pour Platon, il est mathématique quoique non quantitatif et non-numérique) ; et d'autre part, l'Idée sera fragment qualifié d'éternité, bloc de temps à l'état pur et préservé pur, cette éternité se traduisant précisément comme essence, et comme quantité. De sorte que seul le philosophe saisit l'*eîdos* comme idée et non simplement comme concept dialectique ou catégorie analytique. Or, comment Platon théorise-t-il le rapport des Idées entre elles, indépendamment de leurs copies ou de la dimension ontique du pour-soi ? Elles participent les unes des autres à différents degrés et selon des configuration logiques particulières, de sorte qu'il faut chez Platon composer la participation verticale articulée par les intermédiaires (le *daïmon* par exemple), et la participation horizontale des Idées entre elles. Comme l'explicite M. Dixsaut dans son introduction au *Phédon*, Platon doit faire la logique des formes, la formuler et formaliser comme rapports de contradiction et de contraposition nécessaire : tel est l'enjeu du *Phédon*, formulant la dialectique des Formes sous forme de logique formelle. Mais ce sera *Le Sophiste* qui fera la description de cette dialectique comme *mélange réel des Formes* (quoique limité) par-delà l'expression formulaire de ces mélanges, de sorte que *le principe formel de*

contradiction du Phédon sera lui-même rapporté à un principe de contraction des Formes dans Le Sophiste même si ce mélange ou cette contraction (summixis des Formes) est présenté comme limité. C'est un point important : la logique formelle comme expression formulaire des rapports de non-contradiction entre Formes implique une *esthétique des contractions et mélanges de Formes*, mélange qui est toutefois dès le départ limité en extension et en intension de ce que les Formes ne se mêlent pas entièrement ou essentiellement et de ce que le mélange est *lui-même* soumis à l'Ordre qu'instancient les formes, donc subsumé à la dialectique réelle de l'être et du temps comme aspectualisations de l'Ordre. Or, on retrouve ici précisément le problème qui nous occupe quant au rapport de la catégorie et du schème qui la constitue deux fois comme organique : chez Platon, les rapports organiques ou les liens logiques a priori qu'entretiennent les *eîdos* les unes avec les autres (par exemple la Forme-neige, et la Forme-blancheur) sont *préconstituées par indexation sur l'Ordre en tant qu'Ordre dont elles sont les aspectualisations particulières.* L'esthétique est subsumée à la dialectique surhumaine de l'Ordre s'exprimant, le mélange est limité à une forme de synthèse esthétique des formes (*sum-mixis des thesis eidétiques).* D'où le grand risque qui menace tout platonisme, et qui impliqua pour Platon de faire une théorie des mélanges les *subsumant toujours* à la dialectique : que le mélange des Formes *s'étende et forme une esthétique eidétique* (les Formes comme crases corpor*a*les relatives non au logos du cosmo mais au *tonos* des corps), et qu'en même temps les contractions sensibles aberrantes conjurées par Platon aux marges du devenir (la sensation de chaud et de froid ressentie en même temps dans une crase commune, la soif et la réplétion contemporaine lorsque je bois, le *pharmakon* littéralement décrit par Platon comme *krasis* sans valeur ni Idée en soi) s'avère être *la teneur même de la phénoménalité* – de sorte que le mélange des Idées et le mélange sensible *ne fassent plus qu'un sur un même continuum.* Cette menace porte un nom : le stoïcisme, comme premier renversement du platonisme dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences. Cela implique en effet que l'Idée et le corps se remêlent à nouveau, appartiennent au même continuum esthétique, à la même *krasis* : corps comme idées sont des *tonos*, des tensions, teneurs, tonalités idiocrastiques de la crase. On voit ce que cela implique : la dialectique platonicienne est prise en étau et aplatie par une réciprocation directe de l'esthétique et de l'analytique, cette dernière devenant immanation de la première.

Mais se joue également ici une détermination essentielle quant à la pensée, qui fait la différence du concept et de la catégorie. C'est l'œuvre de Kant qui présente le symptôme le plus clair de pareille différenciation : chez Kant, la catégorie et le concept sont génériquement confondus, la catégorie étant une zone statique de l'entendement participant de son cadastrage, le concept étant rapportement de la catégorie à l'intuition d'une part, et à l'espace incondionné de l'idée d'autre part. De sorte que le concept est certes différencié de la catégorie pour une part en tant qu'il est *rapport* du catégorème constitué et statique avec une dimension et un terme d'une autre nature, mais n'en diffère pas *effectivement* en ce sens qu'il mobilise, dynamise et lie la *forme* de la catégorie à un *contenu* particulier de l'intuition, ou la fait jouer *telle quelle* dans le domaine de l'idée. Telle est l'ambiguïté du rapport kantien entre catégorie et concept : la catégorie est une stase abstraite et grammaticale qui constitue un contenu formel de l'entendement, mais elle n'est véritablement vivante que par rapport à son *correspondant* matériel dans l'intuition, ou à son *milieu* inconditionné et dialectique dans l'Idée. De part et d'autre, la catégorie se déploie comme concept quand elle est dynamiquement rapportée au senti, ou quand elle est sériée

dialectiquement dans le déploiement d'une idée. Ainsi, le concept est une forme d'ek-stase de la catégorie statique, qui la lie de manière vivante mais aussi extrinsèque à l'extériorité sensible constituée par les apparitions ou phénomènes (*Erscheinungen*), ou à l'intériorité dynamique de la dimension transcendantale (la raison dialectisant). Kant met ainsi en lumière un point essentiel : le concept et la catégorie ne diffèrent pas par nature, ni par degré, mais diffèrent *modalement.* La catégorie est le concept existant sur le mode statique de l'en-soi séparé, le concept est la catégorie s'ek-stasiant d'elle-même pour se rapporter à ce qui la fonde d'une part, et l'excède d'autre part. Mais dans le même temps, Kant ne semble pas produire de concept du concept, ni de conceptualité des concepts : la catégorie est le noyau abstrait du concept, mais elle est elle-même abstraite *en tant que concept* en ceci qu'elle n'est pas déduite. Autrement dit, Kant comprend directement le concept depuis *l'acception* transcendantale (ou le dimensional transcendantal) sans produire de conception intermédiaire du concept (on verra l'importance selon nous d'articuler acception comme dimension et conception intra-dimensionnelle du concept, notamment quant à la compréhension de Marx). C'est bien le concept qui chez Kant vient *après* la catégorie telle qu'elle se lie à l'apparition sensible ou à l'Idée dialectisable : quand l'idéalisme allemand disait que Kant n'avait pas déduit la table des catégories de son analytique, il disait par là même que le concept, ou plus exactement que la conceptualité du concept n'avait pas été déduite, ce dernier valant seulement comme mise-en-relation ek-statique de la catégorie avec son extérieur ou avec l'intériorité transcendantale l'incluant (de sorte que l'extériorité sensible est aussi bien l'intériorité transcendantale qui lui a donné la forme de de ses formes aperceptives a priori – espace et temps -, de sorte aussi que l'intériorité de la sphère transcendantale est aussi bien l'extériorité réelle du sujet se rapportant à l'inconditionné qui l'excède et l'inclut). Car le concept était alors conçu comme le conditionné de la catégorie, et ce qu'il vaille comme condition d'application de la catégorie à l'apparition sensible à travers le schème, ou qu'il vaille comme inconditionnant la catégorie dans l'Idée.

Tout change si l'on renverse le rapport du transcendantal et du schématisme, en montrant que ce sont les schèmes et le milieu schématiques qui sont d'abord incorporés dans l'ordre des genèses (ce qui implique une temporalisation du schématisme et même une histoire schémiologique des complexions corpor*a*les devenues constitutions corpor*elles*), le transcendantal étant alors naturalisation réflexive des incorporats dans une dimension englobante (le transcendantal comme dimensional). Alors, on ne se réfère plus à l'esthétique transcendantale et à ses formes a priori, mais à l'Esthèse anté-transcendantale et à ses incorporables qui vont former, une fois incorporés et récorporés, des schèmes et des catégories. De sorte que, comme c'est le cas chez Whitehead, les catégories *ne sont pas extraites analytiquement mais esthétiquement*, mais plus encore elles ne valent pas en tant que telles comme éléments analytiques, mais comme *esthèmes* produits par l'esthèse imaginative qui elle-même *esthésie*, rend sensible et fait-sentir un fragment de l'éther des généralité, une bribe de sa texture. Les catégories sont des genres génériques, mais le redoublement n'est pas ici tautologique : ce sont des genres *générés et générants* qui valent comme des fragments *réels* de la texture esthétique du monde, ou plus exactement du *sustema* de la terre (on verra l'importance avec l'Anthropocène de penser le Système-Terre pour lui-même). Il faut donc dire plus exactement la chose, non plus par un redoublement attributif (l'adjectif) qui laisserait croire à une adéquation ontologique de la substance à elle-même, mais par une *adverbiation* exprimant le *mode de consistance* du genre catégoriel : le genre qu'est la catégorie est

génériquement extrait et existe génériquement – soit *sur un mode génétique.* C'est pourquoi le schème est bel et bien organique, ou plus exactement un *organon* à part entière (on verra plus avant qu'une schémiologie bien comprise implique *de ne plus distingueer entre l'organe biologique et l'exorganon technique*).
2') Si donc le schème est organique au sens où il lie homologiquement et homothétiquement, il est organique en un second sens, en tant qu'il est directement rapporté à une *fonction opératoire et endorganique* du corps comme *Körper* et à une fonctionnalité exorganique qu'il va moduler, s'approprier et faire-fonctionner (caractère factitif du schème) par rapport à la fonction intérieure, et réciproquement. Le schème est ce qui rapporte et fait se rencontrer fonction endorganique contractée et fonctionnalité exorganique découverte (technique), au point qu'il initie aussi bien *l'émergence* de l'une ou de l'autre, contraction d'une fonction endorganique selon une nouvelle fonctionnalité exorganique, production d'une fonctionnalité exorganique pour qu'une fonction endorganique fonctionne. Le schème n'est donc pas une totalisation, fût-elle ouverte : c'est un rapporteur, c'est l'*organon* mais en tant seulement qu'il lie et conjoint harmoniquement fonction endorganique et fonctionnalité exorganique, en les faisant se rencontrer. Cela implique une variation intrinsèque, de nouvelles rencontres entre les deux dimensions, selon un jeu et une histoire des schèmes (par exemple, la fonction endorganique de saisie manuelle ne cesse de rencontrer de nouvelles fonctionnalités exorganiques de saisie, de nouvelles prothèses : le schème est quasiment en variation continue qui articule cette fonction à ces fonctionnalités. Mais cela peut aussi aller dans l'autre sens : comment une même fonctionnalité comme un ordinateur produit de nouvelles fonctions endorganiques, etc.) Le schème n'est donc *organon* que comme rencontre, conjonction, ajustement de l'endorganique comme fonction et de l'exorganique comme fonctionnalité : c'est un pur rapportement homologique et modulateur soumis à variabilité.
3) Troisièmement, le schème ne s'applique pas comme un modèle, et ne porte pas sur des transitivités ayant elles-mêmes une forme objectale. C'est pourquoi, s'il incorpore en lui un impératif de bonne application au fait, il n'est pas d'abord factuel ou "factualisable" dans son fonctionnement : il ne s'actualise ni *comme* fait ni *dans* les faits. Son application renvoie d'abord au processus parafactuels dont les faits sont à la fois les noyaux et les produits[289].
4) Quatrièmement, le schème n'est pas dans un rapport représentatif au préhendé, mais dans un rapport opératoire à celui-ci[290]. Selon la logique fonctionnelle et organologique qu'on a vu, son seul critère est l'efficience, et par le sens.
5) Cinquièmement le schème ne peut, comme le modèle mathématique pur que Badiou distingue du modèle notionnel qui représente l'action scientifique, être *séparé* de ce qu'il fait-préhender *dans les deux sens du terme* (il fait-préhender la fonction endorganique comme préhendeur, il fait-préhender la fonctionnalité exorganique comme préhendé). Le schème ne fait pas modèle, les rapportements qu'il produit *ne sont pas des relations mais des contractions.* Il est bien organique, plutôt que séparable : engagé dans l'exorganique et l'endorganique, il ne peut être dégagé comme

---

[289] Badiou (op.cit., p. 24) insiste sur ceci que l'application du modèle, si elle ne se fait pas seulement selon des rapports d'analogie et de ressemblance, est une application par *correspondance*. Autrement dit, la correspondance du modèle et du réel implique déjà un critère d'homothétie qui soit garant du bon rapportement : l'applicabilité du modèle n'admet ainsi aucune hétérologie, et se produit dans le milieu de la représentation.
[290] Cf. ibid., p. 20 sq.

modèle pur abstrait.
Si le langage occupe à cet égard une position cruciale, c'est que c'est en lui que s'effectue la communication du général et de l'abstrait, notamment à travers la catégorie : penser la procession du langage jusqu'aux noyaux de processualité que sont les généralités et jusqu'aux concrescences dont elles procèdent, c'est penser la processualité même du langage comme communication esthétique non-linguistique, c'est penser, par-delà le langage, le continuisme sensible dont il est un aspect, l'imagination dont il est la transcription.
La question est dès lors la suivante : comment articuler la processualité esthétique avec l'usage philosophique du langage ? C'est de cette question dont part Whitehead lui-même, mais elle n'a pas une valeur méthodique ou criticiste qui viserait à faire correspondre formellement la définition nominale et la détermination réale : la question portant sur les conditions d'énonciation philosophique est déjà un engendrement de la philosophie, en ceci que le langage n'est pas rapporté à une essence linguistique, mais à une processualité esthétique. Le problème n'est plus l'adéquation du langage à la chose dite, c'est celui de l'homologie entre le processus en quoi consiste le logos, et le processus en quoi consiste la réalité, qu'elle soit concrète ou générale. C'est que le langage rapporté à la processualité et engendré processuellement, est dès le départ désindexé de toute grammaire : il doit au contraire produire sa grammaire catégorielle non pas en partant de signifiants ou de propositions claires et définissables décalquées de l'essence présumée de la chose, mais à partir de l'effet imaginatif dont il est à la fois le dépôt et l'inchoation, et qui existe *à travers* le langage *par-delà* la proposition ou l'énoncé. Si le langage dialectique est un langage de réflexion du procès d'autodétermination réelle et rationnelle, qui nécessite donc d'en passer par des thesis définissables comme moments et états (ainsi la réversion du logos et de l'être chez Hegel, telle que l'a analysée Hyppolite), le langage esthétique est *athétique* ou mieux encore eks-thétique : il consiste dans le mouvement qu'il avère sans pouvoir le définir, il doit *engendrer* les catégories et les définitions dont il aura l'usage. C'est parce que le langage transcrit des processus (et les catégories de Whitehead sont toutes processuelles et intransitives, plutôt que statiques et transitivées) que son exactitude ou sa littéralité consiste précisément à engendrer les processus dont il s'engendre, plutôt qu'à signifier ou dénoter les choses qu'il fixe ou qu'il recueille.
Il y aurait ainsi toute une "linguistique whiteheadienne" à faire valoir : bien avant l'introduction par Austin du problème de l'action et du langage-action dans la linguistique descriptive, Whitehead fait déjà valoir un autre problème, peut-être plus profond, qui dégage au cœur du langage un autre type d'activité : imaginer, mais imaginer sans image, imaginer, mais au sens d'esthésier l'inimageable. Avant de déterminer quelles fonctions du langage sont des fonctions d'action introduisant dans ce dernier une différence de nature (dire c'est faire) ou de degré (les conditions de "felicity" qui transforment un constatif en performatif), il convient de déterminer la nature *modale* du langage conçu comme *fonctionnement non-linguistique.* C'est l'impureté fondamentale du langage, son caractère a priori krastique (mélange et contraction, selon la *krasis* stoïcienne), qui explique que la *teneur* de son fonctionnement ne soit pas elle-même linguistique, ou soit précisément translinguistique, à la fois non-linguistique et linguistique. On pourrait, sur ce point, faire valoir que Whitehead et Foucault posent le même problème, celui d'une disjonction des choses et des mots, des énoncés et des visibilités, mais en explorant deux orientations différentes qui semblent toutefois avoir une racine commune : chez

Foucault, la béance, l'espace neutre, le désert littéral qui gît entre mots et choses, constitue bien une hétérologie princeps modalisée comme plan de rapports de force s'instanciant comme énoncés d'une part et comme visibilités d'autre part[291]. Le processus se modalise alors selon les deux dimensions du pouvoir et du savoir, produisant par surcroît la troisième dimension de la subjectivation. Les epistémès, les stratégies, et le soi, seraient ainsi les trois aspects dans lequel le processus vient se concréter, et continuer à jouer : la subjectivation, la stratégisation, la production de vérité, consistent à chaque fois à retrouver et élargir cet espace de processualité jouant sourdement sous les sujets, les savoirs, et les pouvoirs déjà constitués, en coordonnant autrement ces trois dimensions par de nouvelles procédures et de nouveaux procédés. Chez Whitehead, l'enjeu est précisément de ramasser, de contracter ou d'opérer dans le schème la crase processuelle de toutes ces dimensions : tout se passe comme si le feuilletage foucaldien et l'interpénétration des dimensions devenait chez Whitehead une constellation dans le schème et ses catégories. Ainsi, si Foucault distingue des

---

[291] Cf. *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, p. 40, où Foucault évoque "cet espace profond, d'en dessous des choses et des mots", qui se modalise et s'engendre comme "un cercle de mots et de choses qui naît de lui-même" et qu'il faut rapporter à la genèse du sens comme du non-sens. Cet espace processuel, cette béance ou cette disjonction des mots et des choses comme le dira Deleuze, est précisément l'espace non-spatial d'où s'engendre, chez Roussel, le Procédé entendu en un sens générique : le procédé procède du processuel valant lui-même comme hétérologie princeps entre mots et choses. Ce n'est pas une hétérologie de nature ou de degré, mais une hétérologie modale. Foucault insiste sur le rôle de l'imagination chez Roussel, en comprenant littéralement l'affirmation de ce dernier : "chez moi, l'imagination est tout." C'est qu'en effet, c'est l'imagination qui va venir modaliser *comme procédé* cet espace de la processualité qui disjoint a priori choses et mots, visibilités et lisibilités, en y introduisant des "quelque-choses" que l'imagination va permettre de saisir sans les saisir en tant que telle et pour elle-même, mais que le procédé va *ensuite* figuraliser et fictionnaliser. Comme chez Whitehead, l'imagination chez Roussel sert à littéraliser la processualité qui dès l'emblée disjoint modalement les natures identiques et les degrés d'existence similaires, tandis que c'est le procédé, qui prend sur lui la charge des figures et des fictions que l'on accorde habituellement à l'imagination. Sur l'imagination, cf. ibid., pp. 15, 49, 53, 98; 188, 193, 197, mais surtout la p. 25 : "L'expérience de Roussel se situe dans ce qu'on pourrait appeler « l'espace tropologique » du vocabulaire. Espace qui n'est pas tout à fait celui des grammairiens, ou plutôt qui est cet espace même, mais traité autrement ; il n'est pas considéré comme le lieu de naissance des figures canoniques de la parole, mais comme un blanc ménagé dans le langage, et qui ouvre à l'intérieur même du mot son vide insidieux, désertique et piégé. Ce jeu dont la rhétorique profitait pour faire valoir ce qu'elle avait à dire, Roussel le considère pour lui-même, comme une lacune à étendre le plus largement possible et à mesurer méticuleusement. Il y sent, plus que les semi-libertés de l'expression, une vacance absolue de l'être qu'il faut investir, maîtriser et combler par l'invention pure : c'est ce qu'il appelle par opposition à la réalité, la « conception » (« chez moi, l'imagination est tout »)" Cet espace tropologique est précisément l'espace du littéral, ou la plasticité même du processus sensible, que la rhétorique traite en l'indexant sur des figures adventices et secondaires. Comme chez Freud, ce qui est d'abord un déplacement ou une contraction de matière libidinale, s'avère, traité par la tropologie du rêve, une rhétorique des figures plaquée sur les métamorphoses plastiques du désir. Cet espace non-spatial, ce *désert qui se fait* ou cette désertion sous les mots, c'est le processus même, dont le procédé vient agrandir les frontières, dont il s'en vient illimiter voire dé-limiter l'extension. Comme chez Whitehead, l'imagination vient littéraliser ce "désêtre" et ce désert qui au fond des mots travaille à leur lacune et à leur vacuité essentielle : elle ne figuralise ni ne figure, elle permet la conception, c'est-à-dire la noesis *stricto sensu.* D'où la profonde proximité qu'on peut voir ici entre Whitehead et Roussel tel que le lit Foucault : ce que le premier rassemble et cohère dans le schème, le second le disperse et le cohère pourtant dans des procédés. Dans les deux cas, c'est le problème de la genèse (les textes-genèses ou textes-jeunesses de Roussel) qui gît dans cette circularité imaginative des mots et des choses, des concrescences et des catégories : il n'est pas besoin d'en appeler à une instance extérieure qui prendrait sur elle la charge de la genèse ou de son fondement, le problème, plus complexe, infiniment esthétique, est de rejoindre la genèse en immanence, là où elle n'a pourtant aucune "intériorité".

grandes dimensions où le processus se fait *production* (de pouvoir, de savoir, de sujet) selon des modalités différentes composables et nécessairement agencées (c'est la question du dispositif), Whitehead tente quant à lui de contracter tous les modes dans le schème comme réceptacle de la modalité. Il n'en passe plus par la distinction de dimensions où le processus se fait production (et procédé), mais cherche à déterminer par le schème la table métastable des catégories immanentes au processus, le plan unidimensionnel des bifurcations modales : il ne s'agit plus de faire passer le processus dans un procédé, mais d'opérer des bifurcations pouvant produire des concrescences et, par là, des catégories nouvelles. Foucault traite en substance l'espace blanc et désertique du processus en enquêtant sur la manière dont celui-ci *s'inscrit modalement* sur les surfaces du savoir, du pouvoir, et du soi, quand Whitehead cherche à faire "converger" les modes processuels et leurs bifurcations vers le schème, que l'on pourrait comparer au transmodal de Souriau. Mais cela implique, pour Whitehead, de déterminer quel élément commun ou quelle *texture commune* aux modes du processus permet précisément de les penser dans une seule dimension : ce sera l'imagination, conçue comme esthésie des potentialités sensibles, concrescences et généralités. Pour Foucault, l'hétérologie du processus implique qu'aucun élément commun ne vient texturer a priori les modalités de ce processus, ou bien, plus exactement, la texturation ou le tissu du processus est toujours produit par l'entrecroisement des deux grandes fonctions, parler et voir, qui se modalisent à leur tour dans chacune des trois dimensions (le parler-voir dans le savoir, dans le pouvoir, dans la subjectivation). De sorte que chaque tissu est tributaire d'un accroc fondamental dans la conjonction voir-parler, et implique une doublure dans chacune des trois dimensions[292]. Seulement, Foucault et Whitehead disent finalement la même chose : la texture du processus est immanente au procéder, et ne lui préexiste pas substantiellement. De sorte que la différence fondamentale est bien dans le fait de rapporter la processualisation du processus à des dimensions modalement différentes s'entrecoupant dans le rapport voir-parler et impliquant des procédés ou des productions nouvelles, ou dans le fait de rapporter celle-ci à la transversalité de l'imagination comme puissance générique d'esthésie, capable d'introduire des bifurcations dans les homologies analytiques préconstituées. C'est donc l'imagination qui disjoint chez Whitehead le rapport voir-parler, en introduisant un nouveau facteur : sentir et faire-sentir, pour ensuite faire-voir, et faire-parler grâce à la catégorie.

Ainsi, l'effet de "saut imaginatif" produit par les termes techniques et l'utilisation générique du langage, esthésie ou rend sensible le *cours* habituellement réglé de l'imagination dans le langage ordinaire : l'imagination produit d'abord un flux à travers une bifurcation, mais ce flux lui-même, coordonné dans le schème, deviendra cours réglé par l'usage ordinaire du langage, faisant alors sentir par-delà lui-même du déjà-connu. Avant même que l'on puisse segmenter le langage en fonctions (constative, performative), ou bien encore avant qu'on puisse y distinguer des régimes de fonctionnements (perlocutoire, illocutoire) rapportés à des "forces", il faut déterminer ce qu'il en est du langage dans sa *texture* (pour reprendre là encore un terme de Whitehead qui renvoie directement au pragmatisme) comme étant perpétuellement couturé, tissé, maillé par l'imagination qui ne répond pourtant en tant que telle à aucun usage déterminé d'une faculté : parler, entendre, comprendre, c'est imaginer, de ce seul

[292] Sur le tissu, l'accroc, et la doublure, cf. *Raymond Roussel*, op.cit., pp. 37 sq., 81-83, 132, 148-150 sqq., 198, 204.

fait que le langage en tant que tel implique l'imagination comme puissance d'esthésie des contenus dénotés ou des signifiés (comment fait-on sentir l'arbre dans le signifiant arbre, etc.) De sorte que la linguistique et ses usages, se voient nécessairement rapportés à une esthétique pré-signifiante : avant de signifier, ou avant même de désigner déictiquement, la question est celle du "faire-sentir" ou de l'esthésie sans laquelle toute signification s'avère *réellement* vide au sens où le signifié, pourtant bien présent, est comme mort ou anesthésié. Il ne s'agit plus de non-sens, d'absurdité, ou d'aphasie, mais, peut-être pire encore, d'anesthésie elle-même sensible du sens, d'une compréhension d'entendement que ne double aucun sentir. Voilà sans doute le problème le plus profond qui gît au fond du verbe lire, quand on rate le poème, la mélodie, ou le problème philosophique, parce qu'on en comprend le sens et le problème, sans le sentir problématiquement. Ainsi pour Whitehead, le sens du langage, est inséparable d'un sentir de l'imagination : il n'est pas la présence réelle du signifié visé ou dénoté par le signifiant, pas même l'invariant eidétique exprimé ou dénoté par la proposition, il consiste en l'esthésie processuelle d'un "quelque-chose" qui ne se dit pas en tant que tel, mais qui s'évoque, ou se fait-sentir par-delà ses dictions.

On voit que le problème n'est pas la dénotation d'un contenu réellement absent par un énoncé le présentant dans sa catégorie : si le langage est plus qu'une analytique, c'est précisément parce qu'il ne se contente pas de présenter mais bien de faire sentir et *d'évoquer* par-delà ce qu'il signifie. Les sauts d'imagination sont intrinsèques au langage, ce sont ces sauts que présupposent et modalisent autrement les rapports signifiant-signifié ou énoncé-contenu : la linguistique chez Whitehead semble ainsi impliquer dès le départ une métalinguistique de l'imagination, c'est-à-dire devoir être comprise selon une esthétique des modalités ou une modologie, et plus selon un modèle des fonctions (signifier, énoncer, parler). Autrement dit, avant de déterminer en quoi le langage produit ou constitue comme tel un acte, il faut déterminer comment le langage conçu comme texture est déjà activité intransitive dont l'imagination n'est même pas la qualification ou la substance, mais la texturation modale : l'imagination est comme la Pénélope de l'esthétique, elle texture processuellement, mais elle texture sans *progresser.* Ce n'est donc pas le signifiant, qui nous renvoie à la chose signifiée, pas plus le signifié, qui se présente à travers le langage à la sensibilité, c'est la signification *elle-même* qui vaut comme évocation et esthésie imaginative d'un quelque-chose extralinguistique. Le langage *en tant que tel* est donc *vecteur* bien que ce caractère de vectorisation ne soit pas à chercher dans sa structuration interne, mais bien dans sa consistance sensible. Avant d'être signifiant, le langage est évocatoire, avant d'être expressif, il est impressif voire impressionniste, et avant d'être dénotatif, il est d'abord une trame de connotations sensibles qui renvoie à l'imagination elle-même, saisissant *du* sensible hors de toute signification. C'est pourquoi il semble sur ce point possible de repérer une profonde affinité entre la conception peircienne de la linguistique (le rôle du *tonal* ou qualisigne qui précède la constitution des signes) et le rôle de l'imagination dans le langage chez Whitehead.

Il convient en conséquence de mettre en question – sans justement le questionner *comme tel* – le rapport du langage et du "contenu chosal" (*Sachinhalt*, pour reprendre un terme d'Adorno) impliqué par un mode processualiste de pensée. A quoi renvoie le processus pris dans sa généricité ou dans la généricité de ses aspects (ici incorporer, décorporer), sinon à un jeu de langage dont le processus est à la fois l'itérateur et l'initié ? C'est le problème des *forces translocutoires* qui se rapportent à la fois au monde pragmatique et muet de l'agir, et au le système du langage, en les mettant dans

un rapport de *réversion dissymétrique*[293]. Le propos n'est pas ici de reconduire une confrontation avec la philosophie analytique[294] mais de questionner ce que Whitehead nomme un "mythe" métaphysique, savoir "la confiance dans le langage en tant qu'expression adéquate des propositions."[295] Il semble en effet que, chez Whitehead lui-même, ce problème soit formellement premier quant à l'ordre d'exposition qui implique l'ensemble de sa logique : que *dire* du langage et de la confiance en celui-ci, sans être déjà pris dans le cercle vicieux d'une auto-justification dont aucun terme apodictique ne se fait le fondement ? Dans l'économie générale de ses conférences, c'est à ce mythe devenu problème que Whitehead répond en tout premier, d'une manière apparemment simple, mais qui engage pourtant la circularité du livre en son entier et appelle sa justification : c'est qu'on ne peut *prouver* ou *déduire* la valeur véridictive du langage, mais qu'on peut justifier, en en rendant raison, sa valeur littérale quant au processus même. La justification quant à l'usage du langage, la justification de sa valeur d'usage philosophique, ne peut être faite dès le départ qu'à *engendrer* par là la preuve de sa validité. Whitehead répond donc dès le début de la section II de son premier chapitre : "Les philosophes ne peuvent jamais espérer formuler définitivement ces principes métaphysiques premiers. La faiblesse de l'intuition et les insuffisances du langage y font inexorablement obstacle. Les mots et les expressions doivent être portés à une degré de généralité étranger à leur usage ordinaire ; et quel que soit le degré auquel des éléments du langage ont beau voir leur sens se fixer en termes techniques, ils n'en demeurent pas moins des métaphores incitant, muettes, à un saut d'imagination."[296] L'observation de Whitehead apparaît a priori classique, et c'est même au nom de cette conception du langage qu'on a pu condamner comme "métaphoriques" les philosophies qui, comme celle de Nietzsche, ne renvoient pas dans leur usage linguistique à des contenus catégoriels homologues à des réaux, mais à des processus inactuels qui ne sont pas tant méta-phénoménaux

---

[293] Cf. supra, l'analyse d'Austin dans la partie *Crase et genre* (les forces translocutoires et ce qu'on nomme ici les *activities-of-speech*).

[294] Sur ce point, voir notamment D. Lapoujade, *Deleuze les mouvements aberrants*, Minuit, 2014, chap. II : la philosophie analytique n'est pas une philosophie qui se fonde sur le langage ou au contraire effonde (Deleuze) la pensée par le langage, mais une philosophie qui ne pose même plus la question du fondement *en tant que telle* : ce n'est pas seulement que la philosophie analytique est incapable de se fonder elle-même, c'est que, ne posant même plus la question du fondement, elle ne peut ni se fonder ni s'effonder. On pourrait dire, pour prolonger cette analyse, que la philosophie analytique substitue au problème du fondement une facticité de l'itération : *du* concept s'itère (de fait), des énoncés s'itèrent (de fait). Quel est alors la correspondance qui régit en droit ces deux itérations ? On voit que la logique formelle n'est pas ici logique de l'itérabilité, mais logique qui porte sur les itérations factuelles, sans poser la question des itérabilités en droit – qui n'est même pas encore la question du fondement. De sorte que la philosophie analytique ne rend pas raison du droit a priori de l'énonciation, mais rend raison ou disqualifie en droit des énoncés de fait : l'élision de la question du fondement n'est donc peut-être qu'un aspect d'un présupposé plus profond qui porterait sur l'agencement de la question du droit et de la question du fait : l'empirisme supérieur, fût-ce en matière de langage, ne consiste-t-il pas à découvrir a priori un droit qui existe de fait, mais qui ne se tire pas du fait ? On a dès lors affaire à un cercle vicieux perpétuellement reconduit à des niveaux de plus en plus formels lorsque le droit ne s'étaie que du fait dont il rend raison – ne valant à son tour que comme légitimation de fait des faits. Sur le rapport au langage de la philosophie analytique, voir également Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, 1994, p. 541 : "la philosophie analytique anglo-saxonne ne se donne pas pour tâche de réfléchir sur l'être du langage ou sur les structure profondes de la langue ; elle réfléchit sur l'usage quotidien qu'on fait de la langue dans les différents types de discours."

[295] *Procès et réalité*, Gallimard, 1995, p. 40.

[296] Cf. ibid., p. 47.

qu'ils sont anté-phénoménaux. Mais la force de Whitehead est ici à la fois de montrer les présuppositions qui régissent cette conception du langage, et de faire valoir jusqu'au bout le rôle du "saut de l'imagination" dans son usage réglé, les deux aspects s'avérant profondément liés : on ne pourra régler la question de la "confiance" dans le langage qu'en régressant jusqu'à l'imagination qui fait sa texture, on ne pourra réguler l'usage du langage qu'en réglant l'usage de l'imagination. Car le saut de l'imagination impliqué par le langage et le sens métaphorique dont il est porteur lorsqu'il se hausse au général, n'est pas une impureté de ce dernier, mais lui est consubstantiel : le saut de l'imagination, c'est ce que cèle l'homologie d'essence présupposée par le rapport du signifiant au signifié ou de l'énoncé à son contenu. Le réglage homologique des deux dimensions (l'une symbolique et catégorielle, l'autre pratique et réale) implique ainsi toujours un saut de l'imagination dissimulé par l'adéquation apparente des termes, par la vectorisation naturelle qui s'opère entre les deux : le langage est texturellement imagination, il évoque sensiblement ce dont il est question avant de le rendre catégoriellement présent.

Tel serait donc l'argument de Whitehead : il est juste de considérer que l'insuffisance du langage en matière théorique provient de ce qu'il implique de faire des sauts de l'imagination. Seulement, ces sauts ne sont pas des exceptions, dues au caractère localement métaphorique du langage général : ils sont la règle du processus lui-même, son hétérologie intrinsèque, de sorte que tout langage est d'abord défini comme un fonctionnement, une activité sériée par des sauts de l'imagination imprédictibles, qui dégagent ou extraient des "quelque-choses" de l'éther de la généralité. De sorte que le problème change de configuration : il ne s'agit plus de révoquer ce saut imaginatif qui introduirait une hétérologie impure au cœur du système adéquatif du langage, mais, puisque tout langage, ordinaire comme général, implique ce saut, de déterminer comment la philosophie se doit d'en régler méthodiquement l'usage et d'en localiser la finitude intrinsèque. Dès le départ, c'est la pureté adéquative du langage qui vole en éclats, en ce que le langage général atteste d'une structure commune à tous les régimes de locution : parler c'est imaginer, c'est faire en imagination le saut jusqu'à ce dont on parle, et ce même si l'on ne sait pas encore le nommer. De sorte que le problème ne porte plus sur la "réalité" factuelle du contenu mais sur le réglage de l'imagination et de son usage : ce n'est pas la fiction ou la figuration, qui porte l'usage de l'imagination à son plus haut degré de cohérence, c'est la philosophie en tant qu'elle ne la rapporte plus à un problème de figuralité irréelle ou actuellement absente quoique réitérable, mais à la littéralité sensible de l'abstraction, au caractère sensible de la généralité (la fiction *est* l'usage figural de l'imagination, la philosophie en *fait* un usage littéral). Car l'imagination est finie, elle n'atteint qu'asymptotiquement le contenu évoqué du langage – et c'est, là encore, ce que révèle l'usage théorique et généralisant du langage : "Mais en mettant de côté les difficultés du langage, l'insuffisance de la pénétration imaginative interdit tout progrès sinon sous la forme d'une approche asymptotique d'un schème de principes seulement définissables en fonction de l'idéal qu'ils devraient satisfaire."[297] Il s'agit alors de régler en extension l'usage de l'imagination qui s'avère fini dans son intension et sa puissance d'intuition. Whitehead distingue alors deux méthodes : la méthode analytique dite des différences, qui est aussi celle de l'empirisme classique, inductif et expérimental. Dans cette méthode, l'esprit procède par différences entre éléments deux fois discrétisés, une première fois selon des

[297] Ibid., p. 47.

individualités données (l'éléphant) distinctes d'autres individus, une deuxième fois selon la présence ou l'absence de l'individualité en question (l'éléphant présenté ou absent)[298], de sorte que cette méthode analytique consiste en une exhaustion perpétuelle sans terme a priori : plus elle multiplie les termes différenciés relativement les uns aux autres, moins elle met un terme à son exploration des définités. Il semble important de noter ici que la méthode des différences ne décrit pas seulement l'usage empiriste de l'imagination, mais aussi l'usage empiriste du langage : discrétisation des composants selon des individuations définies, et discrétisation selon la présence/absence de ceux-ci (présentation du signifié absent par le signifiant), ces deux discrétisations se déployant dans une méthode générale de différences de termes. On ne comprend donc pas la position de Whitehead sur le langage si l'on ne voit pas que l'usage de ce dernier *dépend* du réglage méthodique de l'imagination qui le texture. Lorsque Bacon rate "le jeu d'une imagination libre, contrôlée par les exigences de cohérence et de logique"[299], c'est tout aussi bien la philosophie ordinaire ou analytique du langage qui rate son usage théorique ou général, et refoule ou élude la noétisation imaginative en ceci qu'elle en reste à la seule logique de l'induction immédiate, dans laquelle le mot et la chose sont directement corrélés dans la catégorie, alors confondue avec le concept. Telle est l'imagination : ni déductive ni inductive, elle est conductrice ou conductive de la sensibilité, et passe outre toute différence de niveau entre contenus empiriques et formes eidétiques ou signifiantes : l'abstraction n'est plus d'un côté ou de l'autre, dans le concret qui incarne le général, ou dans le général qui subsume le concret, elle est dans l'esthésie imaginative elle-même qui n'est autre que la procession du processus. Le saut de l'imagination introduit précisément de l'inouï ou de l'indéterminé dans l'homologie réglée de l'induction et de la déduction, qui d'une part procèdent par sériation d'unités régulières ou de thesis équivalentes en tant que telles, et qui d'autre part produisent de faux sauts qui n'atteignent pas effectivement à l'abstraction : l'induction produit des formalisations en *déqualifiant* la concrescence, la déduction produit des renversements qui sont autant d'auto-contradictions ou d'auto-oppositions thétiques. Dans le premier cas, l'abstraction est confondue avec la déqualification, dans le second, elle n'est produite qu'abstraitement, au sens où elle repose sur l'opposition interne d'une position. Mais avec le saut imaginatif, l'abstraction n'est plus dans le terme obtenu, mais dans le processus qui conduit jusqu'aux termes : elle est désindexée, ou coextensive à la processualité, c'est une abstraction *concrètement* générée. Car le saut de l'imagination est précisément ce qui est théorisé habituellement comme Distinction fondamentale des mondes, des régimes d'existence, des modes d'être : cette distinction, coupure et corrélation à la fois, s'hypostasie de différentes manières, de la participation platonicienne à la corrélation phénoménologique, en passant par le rapport empirico-transcendantal, de sorte que l'imagination ou l'esthésie se voit par-après *intériorisée* dans le rapport des deux niveaux ainsi distingués : elle est indexée sur la corrélation, sur le procès dialectique, sur les structures transcendantales. Chez Whitehead, l'imagination est ce qui circularise le processus et l'empêche ainsi de se stabiliser, de

---

[298] Ibid, p. 47 : "Mais nous n'avons pas conscience d'analyser complètement et précisément l'expérience immédiate dans tous les détails variés qui constituent sa définité. Nous suivons d'habitude la méthode des différences. Parfois nous voyons un éléphant, et parfois pas. Il en résulte qu'un éléphant, quand il est présent, ne passe pas inaperçu. La facilité de l'observation dépend du fait que l'objet observé s'impose quand il est présent, et qu'il est parfois absent."
[299] Ibid., p. 48.

se constituer en stase ou en relation de stases (entre l'idée et l'instanciation, entre les termes de la corrélation, entre les thesis dialectiques). A travers l'imagination qui esthésie de nouveaux "quelque-choses" indéfinis existant aussi bien sur le mode de la concrescence que sur le mode de la généralité (puisque les concrescences doivent être perçues dans leur "concrétude" à partir de la généralité), le processus se processualise sans devenir procès réglé ou progrès linéaire : ce n'est pas un processus statique régulier dans sa forme et obligé d'en passer par des thesis préconstituées (le procès dialectique), pas non plus un processus itéré par sériation de thesis analytiques ou déposé en elles (le progrès analytique), c'est un processus par nature hétérologique d'une part, et constructible d'autre part – c'est bien sa constructibilité qui le fait culminer, et pas sa "naturalité"[300].

Comment, dès lors, passer de l'induction à la conduction imaginative, comment passer de la déduction à la construction ? "La vrai méthode de la découverte est semblable au vol d'un avion. Elle part du terrain de l'observation particulière, accomplit un vol dans l'air éthéré de la généralisation imaginative et atterrit de nouveau pour une observation renouvelée que l'interprétation rationnelle a rendue opérante. La raison du succès de cette méthode de généralisation imaginative est que, en cas de défaillance de la méthode des différences, des facteurs qui sont constamment présents peuvent encore être observés sous l'impulsion de la pensée imaginative. Une telle pensée fournit les différences dont l'observation directe est dépourvue. [...] Le succès de l'expérimentation imaginative doit toujours être évalué par l'applicabilité de ses résultats au-delà du secteur restreint où elle a pris naissance."[301] Les deux premiers critères de la construction imaginative sont celui de la cohérence d'une part, et celui de l'applicabilité d'autre part[302] : cohérence des généralités les unes par rapport aux autres, de telle manière que les différences empiriques ne soient plus rapportées *de fait* les unes aux autres mais trouvent la règle de ces rapports dans les relations *de droit* qui existent entre leurs concepts généraux dégagés par l'imagination ; applicabilité des généralités à des contenus différents, non seulement dans leur teneur individuelle, mais aussi dans leur "région" (Whitehead dit secteur) d'inscription. On voit déjà une conséquence importante quant au langage : si l'imagination, poussée à son plus haut degré de construction et de cohérence, *complète* dans leur jeu même les relations entre notions générales ou infère d'une notion générale induite une autre notion générale,

---

[300] On comprend mal les philosophies du devenir ou du flux tant qu'on en fait précisément une forme de naturalisme processuel, où toute stase, tout être fixe (ousia) existerait en second par rapport au processus, ou caractériserait ce processus même. Car il semble précisément que le processus ne culmine qu'en engendrant sa nécessaire constructibilité, de telle sorte qu'il n'a pas d'en-soi, pas de nature propre, ni ne se constitue comme mouvement ou activité substantielle a priori. Les pensées "du devenir" ou les pensées tragiques, ont toujours fait culminer le processus dans un constructivisme ouvert, ont toujours posé le problème du flux du point de vue de son affermissement, de sa solidification ou de sa concrétion vivante. Au point même que c'est le devenir, qu'il faut plutôt comprendre alors à partir du problème de la construction : un devenir, ou du devenir, s'avérant alors aspect d'un processus de construction ouvert. C'est ce qui fait, aussi, l'humilité d'une telle conception du devenir.

[301] Ibid., p. 48.

[302] On constate au passage à quel point le concept de cohérence doit être distingué de celui de saturation, qui, du moins chez Frege, assure précisément le rabattement du concept sur la fonction, rabattement qui permet dans un second temps de superposer les limites en définité du langage et celles du concept à travers la notion de dénotation. Le cohérent concerne le jeu des contenus entrelacés, la saturation ne porte quant à elle que sur le degré de détermination du contenu de fonction, ou, dans le cas des axiomatiques, sur la définition de fonctions particulières qui *déterminent* leur contenu. Sur la saturation et la dénotation chez Frege, cf. *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971, pp. 82-87.

elle découvre du général là où "l'observation directe" et par suite *les catégories du langage ordinaire* n'en voyaient pas. C'est parce qu'elle ne redonde pas le contenu empirique dans une forme générique, ou n'actualise pas ces formes dans des contenus variables, qu'elle découvre de l'hétérologie modale dans le rapport analytique entre catégorie et contenu catégoriel : aussi longtemps que l'analytique et le schématisme qui la soutient est conçue comme milieu homologique entre catégorie et contenu, que l'on induise ou que l'on déduise, on ne *découvre pas* : c'est la conduction imaginative qui permet précisément de produire de l'hétérologie modale là où l'on ne voit que des adéquations d'espèce ou des homologies de nature entre forme catégorielle et contenu catégorisé. Si l'imagination chez Whitehead apparaît précisément comme une puissance de modalisation des rapports intra-catégoriels (du contenu à la forme), inter-catégoriels (les rapports entre catégories déployés par le schème) et extra-catégoriels (les rapports entre contenus), c'est que l'analytique statique ou inengendrée pense le rapport contenu-catégorie comme différence de nature ou différence de degré, voire les deux à la fois comme on le voit dans la Ligne platonicienne ; à l'inverse, la seule manière de découvrir par "l'euristique de l'imagination" un "quelque-chose" qui n'était pas contenu a priori ou virtuellement inclus dans les réaux et les généralités comme une "nature" ou un "degré d'être" préconstitué, c'est de défaire modalement cette homologie statique, de produire un écart dans la correspondance réglée des natures et des degrés.

On ne peut donc plus, dès l'emblée, faire confiance au langage, mais on ne peut pas plus interdire au concept d'outrepasser ses limitations de fait : on voit que la notion abstraite, précisément, ne repose plus sur les entités linguistiques données mais sur le jeu de l'imagination qui doit "atterrir" dans le langage pour y transcrire et y *imprimer* la généralité découverte. Le "jeu de langage" n'est pas un jeu linguistique, c'est le jeu de l'imagination éludé, dont on n'a pas vu l'aller-retour de la généralité au langage, ni qu'il se soutenait d'une sortie imaginative des références linguistiques pour préhender directement des entités générales. De sorte que l'analyse que Whitehead fait de la *possibilité* d'un usage philosophique du langage, si elle doit en passer d'abord par la régression jusqu'à la texture imaginative de ce dernier, va impliquer ensuite d'en passer par le terme où l'entité linguistique et l'entité concrète se superposent *en éludant la généralisation imaginative et le jeu d'inférence notionnelles selon les critères de cohérence et d'applicabilité* : ce terme, c'est la catégorie.

Pour comprendre le statut de cette dernière, il convient de faire un bref détour. Il faut en effet insister sur ceci, que les sections II à V du premier chapitre de *Procès et réalité* portent sur le problème du langage, en tant qu'il introduit en creux à celui de l'imagination. C'est bien pourquoi la section II, après en être passée par une "histoire" de la cohérence philosophique, débouche dans la section III sur le problème du langage mathématique : c'est dans le langage mathématique que se trouve le schème qui régit la philosophie analytique, savoir, la superposition dans la catégorie du pensé et du dit. "Il faut donc mesurer le succès d'une philosophie en fonction de sa capacité à éviter dans une certaine mesure cette erreur qui consiste à borner la pensée à l'intérieur de ses catégories."[303] Ce bornage de la pensée dans la catégorie intervient deux fois, ou plutôt se produit comme en double, de part et d'autre de la réversion qu'on a vue : une première fois comme processus, une deuxième fois dans le processus, à la fois dans le langage qui l'exprime en redondant ses articulations et ses coupes, et dans les

[303] Cf. op.cit., p. 52.

"portions" ou fragments de processus préhendés. Il semble que si Whitehead en vient aussi vite à la question des mathématiques, c'est parce qu'il a en vue leur mode de langage plutôt que leur teneur propre. C'est bien à travers le problème du langage qu'est posé celui de l'imagination, celui des critères de généralité, puis celui de la catégorialité qui conduit au schème catégorial du chapitre 2. On retiendra ici plusieurs traits : d'une part, l'importance cardinale de l'imagination comme texture prélinguistique du langage, mais aussi comme puissance euristique de découverte qui semble précisément contrevenir absolument au schème classique de l'imagination (soit qu'elle s'oppose à la raison, soit qu'elle l'entraîne vers sa démesure, soit qu'elle "floute", comme chez Hume, le jeu des différences empiriques, soit encore, comme chez Kant, que son jeu même soit un jeu intrastructurel, et plus un jeu qui détermine la structure des notions générales). D'autre part, on notera le fait que Whitehead ne s'attaque pas au "mythe" de la confiance envers le langage sans en même temps ouvrir une voie qui contrevient à la philosophie analytique en ce qu'il fait valoir un "indicible" (une notion générale non superposable aux catégories existantes) qu'il va s'agir de transcrire en taillant pour l'accueillir des catégories nouvelles, d'où la table des catégories qui s'ensuivra. Il convient à cet égard d'insister sur le fond stoïcien des concepts logiques employés par Whitehead, qu'il s'agisse de la préhension, de l'indicible (ou exprimable), des notions, ou de l'imagination : par-delà les différences, on noterait surtout que la logique processuelle de Whitehead, comme celle du stoïcisme, est modale et inséparable de l'usage du corps conçu comme fragment sensible (l'imagination saisit des impressions sans impresseurs). On peut noter par ailleurs que Whitehead, à la différence de *Sein und Zeit* paru deux ans plus tôt, ne part pas du problème du fondement, et ne cherche pas plus à fonder, ni sa philosophie, ni les régionalités scientifiques : le schème organique avec ses critères de détermination, remplace le fondement, permet d'assurer la cohérence des contenus noétiques et leur bon rapportement aux réaux empiriques sans pour autant être massivement caractérisé et *baptisé* comme dimension rationnelle ou sol premier sur lequel s'élèverait le système général des déterminations. On notera toutefois ce déplacement important : Whitehead, quoiqu'il se revendique des métaphysiques pré-kantiennes, entreprend à proprement parler un travail criticiste au début de *Procès et réalité* en ceci qu'il s'agit de dégager les conditions a priori de validité pour un langage philosophique. Le paradoxe génétique du livre est un paradoxe criticiste : c'est en questionnant les conditions de possibilités a priori d'un langage conceptuel *concret* c'est-à-dire d'un langage qui n'impose pas ses a priori de fait aux a priori de droit du concept, que le flux philosophique lui-même s'engendre. En un sens, Whitehead est un criticiste formel, qui pose la question kantienne à travers le langage de la raison, c'est-à-dire, d'emblée, à travers un processus génétique qui lui-même engendre les philosophèmes et les concepts : en se retournant sur les conditions de possibilité d'un langage philosophique, on engendre la philosophie elle-même. Autrement dit, la genèse sans présupposé remplace le fondement, la genèse s'itérant de droit de sa propre question remplace la stase présupposée et intérieurement dynamique du fondement. A contrario, lorsque Kant questionnait la valeur des jugements synthétiques a priori, il recréait peu ou prou un fondement à la philosophie à travers la dimension du transcendantal et sa constitution structurante. Tout se passe alors comme si Whitehead était si criticiste qu'il lui fallait nécessairement redevenir pré-kantien : ce dont il s'agit, c'est de rapporter l'exposition transcendantale de l'esthétique et de ses formes a priori, au processus esthétique réel dont cette esthétique est déjà la stabilisation, à l'*esthèse* dont l'esthétique est la stase naturalisée. C'est peut-être l'un des paradoxes les plus

profonds et les plus féconds du kantisme : on ne peut aller au bout de l'impératif criticiste qu'à condition de régresser jusqu'à une forme d'engendrement philosophique anté-kantienne, qui permette de rendre raison du commencement esthétique lui-même, ce qui implique aussitôt de faire bifurquer le transcendantal vers une esthésiologie générique. Mais cela nécessite ainsi d'opérer une réversion primordiale dans la pensée elle-même : l'engendrement de la pensée esthétique, doit aussi se faire engendrement esthétique de la pensée. C'est ce que permet ici la question du langage, qui permet de commencer littéralement de nulle-part, c'est-à-dire du cœur même de la processualité prise en un sens encore vague et flou : mettre en question la validité du langage philosophique n'est pas une question de méthode séparée, elle est déjà le philosopher même qui met en crise ou critique sa propre possibilité *sans en passer par une étude de ses conditions statiques a priori*, et en s'itérant, de fait, de sa propre problématisation. Il faudrait donc faire valoir ici, à propos du langage, toute la distance qui sépare Whitehead et Heidegger : partir d'une critique du langage philosophique, c'est produire une genèse qui se soutient d'elle-même et n'implique pas *une question positive qui lui serait extérieure* (du type : qu'est-ce que le langage, que veut dire le langage ?, ou encore, quel est le sens du logos ?) A l'inverse, c'est parce qu'il part du présupposé métaphysique qu'est le problème du fondement en soi porté à son dernier degré de radicalité, que Heidegger pose la question du sens de l'être : le langage n'y est pas questionné dans sa valeur constitutive (qu'est-ce que l'être ?), et pas non plus dans sa valeur itérative (peut-on dire l'être et à quelle condition ?), mais comme dimension subsumée d'un sens originaire reposant dans le processus même d'advenue de l'être ; c'est pourquoi le langage sera dépassé par la parole (Sprache) et devra être ramassé, unifié, dans le Dichten.

C'est donc ce caractère génétique du problème du langage, qui fait que la philosophie de Whitehead bifurque avant que la philosophie analytique ne pose ses bases méthodologiques : le problème n'est pas seulement le modèle de langage que présuppose cette philosophie du langage (qui en cela forclôt ou élude ceci, qu'elle s'étaie a priori d'une métaphysique et d'une ontologie implicitée quant à *l'être* du langage), il est bien plutôt que la problématisation du langage philosophique opéré par la philosophie analytique n'est pas elle-même génétique (de la philosophie) : là où Whitehead demande ce qui *en droit* limite de par le fait le langage spéculatif (le jeu de l'imagination), la philosophie analytique en reste aux limitations de fait, et les fait valoir comme un droit. C'est pour cette raison qu'elle ne se fonde, ni ne s'engendre : par-delà la question du fondement éludée en tant que telle, c'est la question de la teneur esthétique de la philosophie qu'elle ne pose même plus. Dialectique, elle peut encore le redevenir. Mais esthétique, elle ne l'est plus, parce qu'elle a dès le départ suspendu la question même de l'esthétique et de sa possibilité. C'est ce problème qui se condense dans la catégorie : il faut que la teneur analytique de cette dernière soit elle-même esthétiquement engendrée, et pas seulement déduite dialectiquement, ou bien encore induite analytiquement. Car si la catégorie est bel et bien *engendrée* chez Whitehead, là où la *table* des catégories semble quant à elle *ex-posée*, c'est parce que cette exposition se soutient du jeu d'imagination dont Whitehead donne d'abord la logique générale : l'analytique whiteheadienne n'est pas induite de l'esthétique, elle est engendrée par elle à travers l'imagination comme puissance d'esthésie du sensible modalisé comme concrescence ou comme généralité. L'essentiel, c'est donc qu'il n'y a aucune délinéation ni dénivellation, aucune différence de régime entre le noétique et le sensible : l'imagination est conductrice de l'immanence sensible, et quand elle saute du concret au général, elle opère un saut modal ou une modalisation. L'esthétique est

la Modalité même que parcourt l'imagination, conduisant un même processus d'un mode à l'autre de cette modalité : ses sauts n'impliquent pas une différenciation en nature ou en degré du concret et du général, mais une différence modale qui n'est pas une simple différence *de* mode encore pensée, précisément, sur le mode de la différence de nature ou de la différence de degré. Le saut de l'imagination est une modalisation du sensible. Et c'est parce que l'imagination préhende des processualités, que les catégories changent de sens : elles ne sont plus statiques et définissantes, mais aspectuelles et compositionnelles, dynamiques et conjuguables les unes aux autres selon des différences modales et non des différence de degré ou de nature. Tout est encore affaire de langage : la philosophie est cet art qui consiste à esthésier les généralités concrètes que la pensée ordinaire et le langage qui l'expriment ne parviennent pas à sentir parce qu'elles ne les rencontrent pas dans l'Umwelt courant, – la philosophie consiste d'abord à imaginer et à *jouer rigoureusement* de l'imagination pour cohérer les généralités et les rendre applicables à ce que la pensée ordinaire ne sait ni nommer ni sentir. Le saut imaginatif esthésie ce qui échappe à l'adéquation analytique, linéaire et exclusive de la catégorie et du catégorème : il introduit dans cette homologie analytique fonctionnant selon des différences de nature (entre forme et contenu de la catégorie) et de degré (entre la réalité comme concrescence et la réalité comme idéalité), une hétérologie modale qui est directement engendrée de et par l'esthétique. De ce point de vue, chez Whitehead, la philosophie est fondamentalement une esthétique qui *s'oppose* précisément à l'esthétique fondamentale : si elle ne pose pas le problème du fondement, c'est parce qu'elle s'engendre en questionnant sa possibilité même d'être engendrée et d'engendrer à son tour. Elle ne se tire pas de rien, *ex nihilo*, mais à partir de rien, ou *ab nihilo*, c'est-à-dire qu'elle ne s'engendre que de sa possibilité problématique, ou plus exactement encore de la problématisation de sa possibilité – de sa *faisabilité* : comment dire le général, comment parler de ce qu'imagination préhende sans le pénétrer, et qui s'éprouve comme réel (car processuel) sans pour autant pouvoir être rencontré si l'on en reste aux catégories et au langage de l'ordinaire ? Comment faire croire à ce que la pensée sait quand elle cesse de se faire a priori confiance ? On notera plusieurs points ici : si tout commence dans une esthétique où l'imagination sert de vecteur princeps à l'euristique philosophique, s'il s'agit d'abord de sentir ou préhender ce qui ne se laisse d'abord qu'imaginer au gré du "vol d'avion" de l'imagination dans l'éther de la généralité, il faut noter surtout que l'imagination est définie comme un jeu libre qui, contrairement à la conception kantienne, ne joue pas *sous* les autres facultés, sous leur coupe déréglée, ou en fonction de leurs rapports coordonnés : la pensée n'atteint le général qu'en jouant en elle-même, comme on le dit d'un gond ou d'un pas de vis. Il n'y a ni disjonction ni conjonction des facultés dans l'imagination, pas plus qu'il n'y a de jeu de l'imagination *qu'en fonction* de l'usage réglé des facultés : il n'y a que la conduction imaginative des facultés dans le plan du sensible. Les facultés ne sont ni coordonnées ni disjointes a priori, leurs rapports sont construits dans le schème qui organise et ordre les préhensions auxquelles a conduit l'imagination. On peut ainsi poser que le schème objectif et modulable qui organise les généralités et les rend applicables aux concrescences, est en même temps un schème incorporé. Si le schème whiteheadien est en effet un schème sans schématisme, un schème qui ne prend plus place dans le milieu de l'analytique mais qui se construit directement dans le plan esthétique du sensible et par les esthésies de l'imagination, alors le schème ne s'incarne plus dans une "chair transcendantale" qui est tout aussi bien le schématisme comme élément ou milieu, mais s'in-corpore directement aux concrescences, tout en

incorporant les généralités : s'il consiste, c'est qu'à la fois il construit l'ordre et la cohérence objective des idéalités, tout en étant texture réelle des concrescences construites par le processus même. Le schème est une sorte de double procession du processus : il est construit virtuellement dans les concrescences immédiates, tout en étant construit actuellement par les préhensions au niveau de la généralité. C'est pourquoi l'imagination fait cercle avec cette réciprocation continue du schème comme incorporé, et du schème comme incorporant : elle introduit de l'hétérologie dans le face-à-face statique du concret et du général, elle permet de dégager des "quelque-choses" in-définis et indicibles qui viennent rompre l'homologie verticale entre l'idée et la chose. Là où la dialectique platonicienne assurait sur un mode homologique la participation anabasique et katabasique (on dira par contraction anakatabasique) des deux niveaux en question, la circularité imaginative de Whitehead rompt cette homologie linéaire et verticale, déborde l'ordre même de la participation dialectique par une logique de conduction esthétique : le saut de l'imagination ne remonte pas l'Axe platonicien ou la ligne de la dialectique, il conduit comme un éclair c'est-à-dire comme un zigzag à un quelque-chose encore informulé qu'il faudra cohérer et coordonner dans le schème organique et les catégories. De sorte que la dialectique de la participation devient esthétique de la conduction, de sorte aussi que toutes les expressions – expression de la généralité par la catégorie et par le mot, expression des cas concrets par la généralité à travers la catégorie – sont précédées par des impressions : il faut *imprimer* la généralité dans le schème, en l'imprimant en même temps dans les catégories et le langage, ce qui revient à imprimer les concrescences elles-mêmes à partir de leur idéalité. Il ne s'agit plus d'une logique indexative comme chez Platon et ses successeurs, mais d'une logique inchoative où les deux niveaux en rapport font cercle, plutôt que l'un n'est subsumé représentalement à l'autre, par indexation de l'instanciation sur le cas, du modèle sur la copie, de la chose sur l'essence. Ainsi l'imagination se déploie non pas d'abord au niveau des virtualités générales ou des possibilités préhensive, mais au niveau d'une "faisabilité" générique : elle fait sentir, elle fait les faits concrets en dégageant ou en extrayant une idée de l'éther des généralités. C'est en tant qu'elle rend faisable le faire, ou qu'elle fait exister le "faire" propre aux facultés, qu'elle leur rend accessibles des transitivités nouvelles ou autrement modalisées, et qu'elle ouvre ainsi des possibilités de préhension. De sorte que les préhensions des facultés sont des *modes* de l'esthésie imaginative : l'imagination produit la préhensibilité, les facultés sont des modalisations de la préhension ainsi rendue possible.

Ainsi l'expérience philosophique est imaginative sans être imaginaire, et le spéculatif est itéré de l'imaginatif, à condition de comprendre l'imagination en un sens renouvelé, comme puissance d'esthésie de ce qui nous est a priori insensible (le processus qui détermine les entités et les réalités entitaire), et comme puissance de littéralisation du général[304]. La conséquence quant au langage est d'importance : l'imagination touche

[304] Nous reviendrons plus loin, dans la partie sur la littéralité, sur cette acception ici dégagée de l'imagination comme paradoxalement littérale, et sur le critère que constitue la littéralité. On précisera également le statut de "l'insensibilité" dans la partie *Incarnation et incorporation*, à partir du concept d'hétérologie modale. S'il semble si important de dégager un concept nouveau d'imagination à partir des premières sections de *Procès et réalité*, c'est parce que celle-ci est la clé de voûte de l'ouvrage, parce que c'est d'elle que sortent les catégories. Sans doute, Whitehead compte-t-il justement sur l'imagination du lecteur pour préhender ce concept d'imagination – opération de lecture qui n'est plus de déchiffrement mais bel et bien pratique et esthétique, et qui, surtout, permet littéralement d'en préhender

ou préhende de l'innommé qui est aussi du non-catégorisé, ou bien du déjà-nommé dont le nom et la catégorie ne conviennent pas à la détermination, ou bien encore, des "secteurs", des "zones", des fragments de généralité qui contractent les aspects de plusieurs catégories, au point qu'il faut mobiliser un terme déjà existant pour redécouper plus précisément et plus littéralement cette *crase* de généralités. L'imagination préhende le fragment de généralité que la pensée va pénétrer et traverser avant de le catégoriser et de le nommer : ce n'est pas la nomination qui fait la catégorisation (comme le suppose la philosophie du langage ou la philosophie analytique qui ne décolle pas le langage et la chose par le jeu de l'imagination et de la généralisation), c'est la catégorisation en pensée, qui implique d'atterrir dans le langage pour y forger un nom qui n'est pas tant adéquat à la catégorie qu'il ne lui est *congruent* : le nom de la catégorie la signifie moins qu'il ne l'évoque, en tant que la catégorie même n'est pas le signe de la généralité, mais l'évocation qui doit inciter en citant, provoquer en évoquant, pousser à accomplir le saut imaginatif qui permet d'y accéder. Le nom vient à la fin – et même lorsque le nom et la catégorie demeurent inchangés, ce sont des néologismes. On voit donc comment la catégorisation, elle-même tributaire de la schématisation, est à l'articulation de la "noèse" qui pénètre le général, et du langage qui doit en réveiller le pressentiment. Si seule l'imagination fournit l'intuition vide d'un indicible (un *lekton* incorporel), c'est le langage dans lequel elle *s'imprime* et la catégorie dont elle est *l'impression imprimée*, qui doivent à leur tour provoquer la possibilité de cette intuition indéterminée : la préhension (que les stoïciens nomment littéralement la noesis) n'est jamais *posée* clairement et distinctement, elle reste obscure, générique et génératrice.

C'est donc encore par rapport au problème du langage qu'il faut comprendre la position de Whitehead quant aux mathématiques conçues comme modèle implicite de déduction philosophique : les mathématiques ne peuvent pas fournir de modèle à la philosophie, fatalement empêtrée dans les approximations du langage et ses zones floues, ambigument évocatoires au fur et à mesure que la précision se fait dans la préhension des généralités[305]. Les mathématiques ne portent pas sur le processus de généralisation mais sur la vérification architectonique de l'organisation des généralités (on pourrait reconnaître ici une position platonicienne de Whitehead, mais il faut faire valoir cette différence de fond : la mathématique platonicienne porte constitutivement sur le proportionnement de l'être valant comme modalité de l'Ordre en tant qu'Ordre, quand chez Whitehead elle porte sur la logique d'articulation des généralités, sur l'enchaînement logique). C'est que les mathématiques ne travaillent pas comme la philosophie avec des catégories dont on retrouverait les contenus par applicabilité : les

---

le concept en l'expérimentant, plutôt qu'en en lisant l'exposition. On pourrait, à titre d'anecdote révélatrice, mentionner le mot de R. Aron, qui, quand on lui demanda pourquoi, à l'instar de Sartre, il n'avait pas développé son "propre" système métaphysique, répondit qu'il n'avait aucune imagination. Et Aron ne parlait pas alors de l'imagination comme puissance de fictionnalisation, mais bien comme puissance de littéralisation des concrescences, et par là même d'engendrement des concepts.

[305] Cf. ibid., p. 57 : "la méthode de la philosophie a été vicié par l'exemple des mathématiques. La méthode principale des mathématiques est la déduction, celle de la philosophie est la généralisation descriptive. Sous l'influence des mathématiques, la philosophie s'est imposé la déduction comme sa méthode type, au lieu de lui donner sa vraie place comme mode auxiliaire essentiel de vérification pour contrôler l'étendue des généralités."

mathématiques n'affrontent pas un langage mais déploient plutôt une langue. Si Whitehead en passe par les mathématiques, c'est donc qu'ils constituent le second pôle qui organise la tension intrinsèque au langage : d'un côté, les mathématiques comme pure déduction qui "n'atterrit pas" dans le langage et demeure dans un état de survol indéterminé des concrescences, de l'autre, ou bien la superposition du langage et de la chose qui conduit à la philosophie analytique où le concept est superposable à la proposition, ou bien la radicale disjonction des deux produisant une forme de nominalisme conventionnaliste. Autrement dit, le langage philosophique ne doit pas plus être déduit que ce sur quoi il porte, mais les deux doivent être engendrés ou conduits, par le retour de l'imagination, du général aux singularités sur quoi ces dernières s'appliquent. De sorte que le langage philosophique, s'il n'est pas forcément fait de néologismes, est par nécessité néologique, et créateur[306]. La "néologisation" du langage existant en effet, n'implique pas que le néologisme en passe par une différence de nature (un nouveau mot) ou une différence de degré (pousser un terme ordinaire jusqu'à l'extrême degré de généralité dont il est potentiellement porteur), mais bien plutôt par une différence modale : néologiser le langage, toujours hérité, c'est faire changer le mode sur lequel il fait sens – c'est l'adverbialiser autrement, plutôt que le verbaliser pour en faire jaillir un autre sens ou une autre substance[307]. La question n'est plus de savoir si le même mot désigne la même chose selon son usage ordinaire et philosophique (le problème n'est pas le Même, mais le régime dans lequel on saisit le Même, c'est-à-dire l'adverbe : mêmement, ou autrement...), pas non plus de savoir si l'usage philosophique fait signifier *plus* ou plus intensément, au mot du langage ordinaire (ainsi l'imagination chez Whitehead) : l'emploi philosophique, la néologie philosophique, fait faire sens *autrement.* C'est précisément parce qu'on transforme la différence modale en différence de nature (on croit que dire autrement, c'est dire l'autre, ou dire autre chose) ou en différence de degré (dire autrement, ce serait faire du langage un puissance altérant ce dont il parle), que l'on produit les confusions relatives à l'action du langage philosophique, soit qu'on en fasse l'unique *milieu* où le problématique émane, soit qu'on en fasse un jeu autonome, coupé de la chose, autorisant la Schwärmerei et l'outrance conceptuelle devenue performance rhétorique. Le langage philosophique, c'est le langage modalisé – mais modalisé par les modes mêmes de concrescence nouvelle que l'imagination découvre dans la généralité. Quel est alors le contresens qui, produisant *dès le départ* un mauvais usage du langage en philosophie, fait de ce dernier ou bien le reflet homologue de la chose qu'il énonce (adéquation catégorielle où la catégorie est dénuée de toute hétérologie) ou bien un matériau qui pourrait s'affranchir de toute *référence* et permettre par là la production de problèmes illusoires et de notions, d'idées, de concepts, qui seraient d'abord fictions de l'esprit, poussées de l'imagination que plus rien ne régule ? On reconnaît ici le dualisme qui organise la philosophie analytique, mais pas seulement. Car ces deux pôles ne s'opposent pas, ou ne le font que lorsqu'on les réifie en modèles polémiques ou axiomatiques : ils se composent dans une même image de la pensée. D'une part, il

---

[306] "Toute science doit forger ses propres instruments. L'outil que requiert la philosophie est le langage. Ainsi la philosophie transforme-t-elle le langage de la même manière qu'une science physique transforme des appareils préexistants." (ibid., p. 57)

[307] On tentera, dans la partie *Incarnation et incorporation*, de dégager précisément ce rapport de la modalité et de l'adverbe en analysant, à partir du stoïcisme, le statut de la tautologie verbalisée et dynamisée chez Hegel et Heidegger.

y a donc le langage conçu comme milieu et medium d'adéquativité[308], où la proposition et son transitif, l'énonciation et l'énoncé, le signifiant et le signifié, se superposent en transparence dans une même essence noématique : c'est l'énonciation devenue transparence et conçue précisément non pas selon le modèle mais selon le *schème de sens* qui régit les mathématiques et qu'analyse Whitehead. C'est alors que peut naître la logique véridictionnelle conçue comme disjonction entre vérité et fausseté présentées comme valeurs logiques : ou bien le langage exprime la référence dans son essentialité, ou bien non. L'opacité du faux est aussi transparente que la lucidité du vrai[309]. Le second pôle justement, c'est le langage comme puissance

---

[308] On voit par contraste comment Whitehead fait du caractère adéquat du schème philosophique l'un des quatre grand critères de sa validité, mais en en redéployant le sens : ici, adéquat "signifie qu'il n'existe aucun élément échappant à une telle interprétation [des faits par le schème]." (ibid., p. 45) Être adéquat ne veut plus dire aller *vers* (ad) l'équation de deux termes en balance mais se rapporter à l'ensemble des "éléments de notre expérience" interprétables dans toute leur diversité (ce qu'on aime, perçoit, veut ou pense) : on voit que l'adéquat devient paradoxalement une plasticité propre au schème, qui est égale non pas aux termes de l'expérience, mais bien à sa plasticité : "L'adéquation du schème à tout élément ne signifie pas l'adéquation aux seuls éléments qui ont été pris en considération. Elle signifie que la texture de l'expérience observée, en tant qu'illustration du schème philosophique, est telle que toute expérience apparentée doit présenter la même texture." (p. 46, ibid.) Autrement dit, ce qu'on appellera ici la réversion schèmique de la concrescence et de la notion, ou de l'être et du penser, n'est plus une adéquation de terme. C'est une réversion *du processus lui-même*, de telle sorte que le processus qui traverse ou est conduit à travers le langage et ses catégories, est homologue au processus affectant les concrescences. Seulement, cette homologie entre les deux modes du processus s'établit précisément "entre" leurs hétérologies respectives : étant donné que l'imagination doit accomplir un saut jusqu'à l'éther des généralités, le rapport entre concrescence et idéalité n'est pas un rapport d'homologie entre deux stases objectivables qui se correspondraient par stricte adéquation de forme et de contenu, mais un passage ou un déport qui conduit d'un mode l'autre du processus, celui-ci fonctionnant différemment sur chaque plan ainsi dégagé. Dans une corrélation, l'homologie est statique et se constitue comme correspondance terme à terme dynamisée de l'intérieur ; mais dans la réversion, le processus et ses bifurcations se modalisent différemment dans le régime général, et dans le régime concret : les bifurcations concrètes correspondent aux bifurcations génériques, mais ne sont pas incluses en elles comme la copie dans le modèle, ou le contenu dans la forme. L'hétérologie est bien modale. La réversion est donc une sorte d'anamorphose qui conjoint deux métamorphoses : ce qui déforme les généralités et agit plastiquement sur le général, déforme de la même manière les concrescences, mais sur un autre mode. De sorte que l'homologie de la réversion n'existe qu'hétérologiquement.

[309] "C'est pure crédulité que de prendre les formulations du langage pour des énoncés adéquats de propositions. La distinction entre formulation du langage et propositions complètes est l'une des raisons qui font que l'alternative stricte des logiciens, « vrai ou faux », manque si totalement de pertinence dans la quête du savoir." (ibid., p. 58). Ou bien encore (p. 60) : "La place de la métaphysique dans le développement de la culture ne peut pas se comprendre si l'on oublie qu'aucun énoncé du langage n'est l'expression adéquate d'une proposition." Whitehead expose ici à strictement parler une disjonction où se décide la linguicisation du concept ou au contraire l'articulation du langage et de l'imagination : de ce que formulation du langage et proposition complète (fonction saturée au sens de Frege) sont radicalement distinctes et ne se recoupent pas, il n'est pas pour autant légitime de subsumer l'une à l'autre, de faire passer la formulation sous la proposition de sorte que l'indéterminé qui l'habite en soit purgé par la détermination logique. L'analytique dit comme Whitehead – mais en conclut alors que la proposition, avec le schème mathématique qu'elle présuppose, dispose de la légitimité signifiante que la formulation n'a pas. Or, on a vu que Whitehead proposait une toute autre logique quant au langage : c'est l'indétermination intrinsèque du langage avec lequel on prétend philosopher dont il convient de rendre raison et à laquelle il faut rendre justice, plutôt qu'elle n'est cette impureté primaire aux références incertaines que la proposition permettrait de conjurer. Là encore, il faut voir une manière de régression critique chez Whitehead : la métaphysique ne commence pas lorsqu'on expurge des instruments de penser tout ce qui contrevient au schème mathématique (transitivité absolument déterminée, et ce dans son indétermination même dans le cas de l'algèbre), elle commence au contraire

d'itération pure et de fiction noétique – le mot qui dépasse la pensée. Mais ce langage, c'est précisément celui que ne régit pas le schème mathématique : il n'est pas le langage du faux qu'on pourrait donc rapporter à la valeur logique correspondante, il est le langage comme tiers-exclu de la disjonction logique, le langage déréférencé qui pour cela ne dit pas : c'est le langage irréaliste[310]. Le langage du vrai-ou-faux serait celui, *schèmé* comme une axiomatique mathématique, qui s'oppose au langage ni vrai ni faux mais pour cela même *inconsistant.* On voit que l'un appelle l'autre, on voit surtout que c'est la question de la référence et de sa localisation qui organise cette corrélation des extrêmes en condamnant le langage spéculatif à parler sans critère de validation, ou qui, au contraire, le soumet formellement aux valeurs de vérité de la logique formelle, transformant par là même le langage en série *d'énoncés*[311]. Pour Whitehead, on l'a dit, ce modèle repose sur un contresens qui n'est pas un contresens d'objet, mais un contresens formel portant sur la valeur opératoire du langage, sur son opérativité : on fait comme si, dit Whitehead, le langage était par définition transitif et référentiel, comme si le langage était saisie (Begriff) d'une référence donnée (fait, catégorie, généralité corrélée à un fait) et comme si cette référentialité prenait la forme de la transitivité[312]. Pour le dire autrement, peut-être pensons-nous la préhension de langage comme une préhension manuelle ou organique : nous décalquons le schème de l'organicité (saisir) sur la structure du langage[313]. Whitehead s'oppose précisément à

---

lorsqu'elle rend compte, avant même de commencer, de la finitude de ses instruments : ce rendre-compte, qui fait aussi le geste criticiste ("quelles sont les limites de la raison" devenant "quelles sont les possibilités d'un langage rationnel"), c'est celui qui déjà permet de dégager les structurations métaphysiques qui gisent dans le fait. On pourrait dire en effet que Whitehead, sans s'y opposer, rajoute à l'analyse que Frege propose des énoncés logiques, un facteur que ce dernier ne prend pas en compte : il n'y a pas de dénotation dans la proposition complète, sans qu'il n'y ait en même temps de connotation dans la formulation de langage qu'elle est aussi. Cette connotation, c'est précisément, comme on va le voir, l'univers systématique qui englobe le fait dénoté, et lui confère un sens non-linguistique – on dira esthétique – qui n'est pas superposable à sa signification.

[310] C'est au fond le réel conçu à la fois comme milieu référentiel de toutes les références et comme critérium de validité d'énonciation, qui organise certainement cette axiologie du langage. C'est parce qu'on le présuppose réaliste – mais que l'on présuppose surtout un réalisme – que le langage devient passible de cette oscillation entre le monde des transparences énonciatives schématiquement conçu sur le modèle mathématique, et le dérèglement sans référence, qui ferait du langage une série de signifiants sans signifiés. Il semble sur ce point que le primat du langage et une métaphysique réaliste soient dans un rapport de complétude.

[311] On tentera plus avant de dégager le critère correspondant à un tel langage spéculatif (spéculatif car esthétique et ne pouvant donc être superposé aux séries de références conçues comme des transitivités). Ce critère, c'est celui de littéralité, dont on verra qu'il n'est ni vrai ni faux, mais consistant ou inconsistant (par exemple, quel critère pour estimer la valeur sensible des impressions que dégage le narrateur de la *Recherche* proustienne ?)

[312] On parlera ici de transitivité, et pas d'objectivité. S'il semble important de distinguer les deux, c'est que le transitif peut avoir une forme qui n'est pas celle de l'objet. Elle désignera ici, sur le modèle du transitif au sens grammatical, le *complément fini* dont on peut exhausser le sens, qui vient saturer ou remplir une entité linguistique ou intellectuelle (catégorie, énoncé, signifiant) appelant *structurellement* le complémentement (ainsi de la catégorie inconsistante si elle ne renvoie pas à une transitivité catégorisée, etc.)

[313] Cf. sur ce point supra., *Genre et crase*, la partie sur la dérivation catégorielle théorisée à partir de Ducrot : Ducrot critique le concept de performatif en forgeant le concept de dérivation linguistique, par laquelle on fait indûment passer dans la linguistique des termes métalinguistiques. Il semble qu'il faille prolonger cette juste critique de Ducrot, en rapportant cette dérivation analytique à une autre cette fois esthétique, la dérivation catégorielle : nous dérivons des termes métalinguistiques de catégories de pensée et d'action construites dans leur constitutivité même. Ainsi l'exemple de la promesse donné par

cette schématisation du langage qui le ferait fonctionner transivitement et référentiellement, plutôt que transversalement et esthétiquement, évocativement et connotativement ; autrement dit, la difficulté du langage spéculatif (qui révélerait ainsi une "illusion fonctionnelle" du langage ordinaire, qui ne rencontre justement jamais le problème) c'est que la corrélation du fait et de la généralité qui s'y applique *n'est pas une corrélation qui prend la forme d'une transitivité*[314]. Une proposition métaphysique ne fonctionne pas comme une préhension transitive, elle fonctionne à proprement parler comme un univers, pour partie linguistique, pour partie alinguistique. "Le problème est que chaque proposition se rapporte à un univers qui présente un caractère métaphysique général et systématique. Indépendamment de cet arrière-plan, les entités séparées qui forment la proposition, et la proposition considérée comme un tout, n'ont pas de caractère déterminé. Rien n'est déterminé, parce que chaque entité déterminée exige qu'un univers systématique lui fournisse le statut qu'elle réclame. Ainsi, chaque proposition qui énonce un fait doit, si on l'analyse complètement, énoncer le caractère général de l'univers que ce fait réclame. Il n'y a pas de faits qui se soutiendraient d'eux-mêmes, flottant dans le néant."[315] Le langage que critiquait Whitehead, c'était celui qui transformait les faits en transitivités parce qu'il les arrachait à leur univers, les discrétisait non pas numériquement, mais pour ainsi dire qualitativement, les séparait non du milieu ou du contexte permettant de rapporter une signification à une transitivité signifiée ou désignée, mais de l'univers par lequel la signification référée se dépasse vers le sens, et les dénotations internes vers des connotations intrinsèquement externes aux propositions énonçables. Il faut remarquer que, même si Whitehead utilise le terme, l'univers du fait ne peut être

---

Ducrot : le "je promets" endolinguistique conçu comme performatif, est pour Ducrot une dérivation indue opérée à partir du verbe promettre conçu comme terme métalinguistique ressortissant non au langage du locuteur, mais à celui du linguiste analyste du langage. Mais ne faut-il pas faire dériver ce terme même de la catégorie de promesse, à la fois acte et concept, dont l'historicité a été naturalisée et incorporée comme telle ? C'est ce qu'on voit chez Nietzsche : la promesse est une disposition incorporée, et le schème linguistique lui-même est dérivé d'un schème d'action et de perception comme Nietzsche le montre dans *Rhétorique et langage.* Si nous citons cet exemple et cette analyse de Ducrot, c'est que, semble-t-il, ce sont non seulement les fonctions du langage mais la teneur métaphysique du langage même, que nous pensons en décalquant sur son effectivité propre des schèmes d'action et d'activité organique (ainsi le langage conçu analogiquement comme préhension organique : c'est ce qu'implique la critique faite par Whitehead de notre conception du langage).

[314] "Toute science doit forger ses propres instruments. L'outil que requiert la philosophie est le langage. Ainsi la philosophie transforme-t-elle le langage de la même manière qu'une science physique transforme des appareils préexistants. C'est précisément sur ce point que le recours aux faits est une opération difficile. Ce n'est pas uniquement un recours à l'expression des faits dans des formulations du langage courant. *Le caractère adéquat de pareilles formulations* est ce qui fait principalement question. S'agissant de faits d'expérience, il est vrai que l'accord général des hommes s'exprime le mieux dans le langage. Mais le langage de la littérature échoue précisément à exprimer dans une forme explicite les généralités les plus grandes – ces généralités mêmes que la métaphysique cherche à exprimer." (ibid., p. 57, nous soulignons) Le problème en effet réside dans le présupposé d'adéquativité à travers lequel on pense non pas tant les fonctions du langage, que la teneur même du langage. Cette adéquativité implique par suite un modèle référentialiste pour ses fonctions : les fonctions sont l'indexation *signifiée* d'un énoncé sur la chose énoncée. Il semble que ces trois aspects, adéquativité, référentialité, signification, dessinent une métaphysique du langage qui le conçoit d'abord comme réalisme, le réel nommant précisément la superposition adéquate de la chose et du concept dans la catégorie, l'homologie de situation ou de localisation entre la référence en-soi dans l'univers des faits, la place de son signe dans le lexique, et enfin le raccordement du signifiant et du signifié (le performatif étant ici une sorte de confirmation en acte du réalisme du langage).

[315] Ibid., p. 57.

compris simplement comme un contexte, et encore moins comme un contexte pris au sens linguistique : "il est impossible d'arracher une proposition de son contexte systématique dans le monde actuel"[316] Le contexte ici, n'est pas linguistique, il est métaphysique, c'est le système de généralités associées et de faits connexes à un fait donné, tel qu'il apparaît à la pensée. Le contexte, c'est l'univers du fait pour-la-pensée, tel qu'il lui apparaît. Dans la linguistique au contraire, le contexte est endo-propositionnel, et implique précisément deux formes d'indexation : l'indexation de la locution sur les éléments ou les faits contenus dans le contexte et descriptibles en lui, et ce que les linguistes nomment l'indexicalité du locuteur lui-même qui constitue en quelque sorte l'épicentre du contexte (le locuteur est *index sui*). L'univers dont parle Whitehead n'est précisément pas un ensemble compris comme un "contenant" ou un lieu comprenant les références par double indexation sur les transitivités et sur le locuteur : c'est un *processus* ou un fragment de processualité. Car le concept de contexte demeure prisonnier du schème de la transitivité : plutôt qu'un système organique de généralités et de faits associés auxquelles elles s'appliquent, le contexte est un ensemble lié de transitivités distinctes, mais suspendues à une corrélation de locution, qui rapporte toute signification au rapport locuteur-signifié. Le contexte, c'est l'univers, mais tel qu'on le perçoit quand on le recompose à partir de ses contenus sans plus voir sa consistance propre, ou le système de coliaisons qu'il *est*, parce que l'on réifie alors les termes processualisés, tout en éludant la processualité même qui les rapporte les uns aux autres. S'il faut insister sur ce point, c'est que lorsque la linguistique croit recomposer l'univers de fait en le contextualisant, elle transforme l'esthétique du processus en analytique des termes transitifs emportés par le processus, elle transforme l'hétérologie modale qui régit ce dernier en séries de différences de nature ou de degré à l'intérieur du contexte. C'est ce schème linguistique qui déteint sur la philosophie (notamment herméneutique) lorsqu'elle fait du contexte l'horizon de sens associé au fait qui lui donne sens. Le contexte n'est donc pas l'univers, ou pour le dire d'un mot, l'univers ne devient contexte que lorsqu'on en refait, en prenant le point de vue de la factualité, un ensemble de faits agencés. Autrement dit, c'est bien la généralité qui est trahie dans le concept de contexte : on en fait la généralité *du fait* (et la généralisation *des* faits répétés dans leur occurrence) et plus la généralité indépendante telle qu'elle s'applique au fait. Ainsi une multiplicité de contextes demeure interne à un univers, et en est tributaire : ce n'est pas parce qu'on décontextualise et recontextualise les significations par de nouvelles itérations des énoncés, que l'on change d'univers, et qu'on transvalue le sens. On se contente alors de faire varier les significations en modifiant ou bien les référents ou bien les conditions de leur présentation : la transvaluation du sens s'oppose à la réévaluation des significations, elle consiste en une métamorphose de l'univers lui-même qui entoure les significations et qui, les gorgeant de connotations nouvelles, *dépareillant* la teneur même de la signification, fait que les énoncés se mettent à *évoquer autrement* là où ils signifient de la même manière[317]. La transvaluation du sens n'est donc pas un effet de

---

[316] Ibid.

[317] Cf. sur ce point le texte de Derrida dans *Marges*, Minuit, 1972, *Signature, événement, contexte*. On sait l'importance qu'une telle logique aura pour les philosophies postmodernes, notamment pour Butler, chez qui la recontextualisation vaut comme source d'efficience du perlocutoire, même si elle supprime en même temps toute référence à l'esthétique derridéenne de la référence pour enraciner l'itérabilité générale dans le soi, ou les ritualités sociales. Même alors on voit que les recontextualisations demeurent internes au même univers, non seulement linguistique, mais surtout métaphysique (univers

réécriture par ré-itération d'un contexte, mais un effet de trans-scription qui dépareille la teneur même des significations en les laissant intactes comme fonctions, mais en les faisant fonctionner autrement dans un nouvel univers (pour prendre un exemple concret : les mêmes énoncés astronomiques se mettent à fonctionner différemment du point de vue du sens qu'ils portent par-delà leur signification, quand ils sont intégrés dans un univers ptoléméen ou copernicien). Le langage ne fonctionne pas en organisant des faits dans des contextes qui sont eux-mêmes des ensembles factuels analytiquement et conventionnellement liés : il implique des univers où la généralité, texturant le fait, lui permet de s'exprimer et d'exprimer son sens absolument, quoique cette absoluité ne naisse que dans la texture de généralité dans laquelle le fait est entrelacé, dont il est le terme relatif. *Le langage est multiversel sans être un multivers* : les univers ne constituent pas le langage, c'est bien plutôt que le langage s'efforce progressivement, par une précision croissante, d'en rendre la teneur asubstantielle de généralité. Le langage n'a donc rien en propre. Forger l'instrument qu'est le langage philosophique, consiste alors à concrétiser des univers de généralités : ce n'est pas que le régime des généralités soit structuré en tant que tel comme un univers, c'est plutôt qu'un secteur du schème spéculatif, lorsqu'il est isolé, prélevé et extrait de la généralité pour être appliqué à un fait lui-même discursivement transcrit à travers le crible d'une catégorie, produit un univers de sens qui est aussi un univers d'actualité. Si l'on file l'image de Whitehead, il faut dire que c'est lorsque l'imagination "redescend" de l'éther des généralités vers la terre des faits, qu'elle produit un univers dans lequel ce fait *s'imprime*, aussi bien comme catégorie de langage que comme catégorie de pensée qui acquerront *ensuite* une valeur expressive. Tout fait, même scientifique, s'exprime dans un univers où s'instancie linguistiquement une généralité spéculative alinguistique : si l'univers est systématique (Whitehead le qualifie aussi de "type systématique de milieu"), ce n'est pas seulement parce que les faits s'y coordonnent mais parce qu'ils

---

de généralités métaphysiques et de valeurs génériques). Lorsque Derrida poursuit sa réflexion sur le performatif, notamment dans *L'Université sans conditions*, en montrant que même si on lui reconnaît une valeur d'action, le performatif ne peut jamais faire événement, il ne faisait que conclure logiquement de ce premier texte de *Marges* : les décontextualisations et recontextualisations sur lesquelles la performativité fait fond, ne font pas événement parce qu'elles restent internes au même univers – l'événement, pour le sujet *mais tout autant pour le langage* impliquant précisément de changer d'univers de sens en laissant intactes les significations. Ce n'est pas le sens qui change, c'est la transformation de l'univers, qui fait varier le sens, qui le transvalue en laissant intacts les supports de signifiance. L'événement, autrement dit, n'est pas dans la fonction linguistique mais dans le fonctionnement translinguistique qui vient connoter autrement les significations, qui vient transformer la valeur d'évocation que portent par-devers elles-mêmes les significations.

sont entrelacés, localement, à la texture processuelle. Si celle-ci est inexprimée comme telle, elle s'exprime fragmentairement lorsque la généralité s'imprime dans des concrescences catégorielles et réales. On se souvient que le système, qui étymologiquement vient du verbe *sun-isthémi*, signifie aussi entrelacer : systématiser n'est pas ordonner, et encore moins ordrer, c'est texturer et cohérer. De sorte que même l'alternative logique du vrai et du faux que critique Whitehead, n'est qu'un univers systématique parmi d'autres : non seulement une proposition n'est vraie ou fausse que relativement à l'univers dans lequel elle s'exprime, mais plus encore l'opposition stricte du vrai et du faux (tout autant que le tiers-terme, justement, du ni-vrai ni-faux) ne constitue qu'un seul univers où *la vérité partielle de la formulation et la vérité complète de la proposition sont différentes en nature* : si la première est totalement ou partiellement vraie du point de vue du sens général de l'univers, la seconde est complètement vraie ou complètement fausse du point de vue de sa signification référée à un critère de validité strictement formel. C'est donc un point important comme on va le voir : il y a une *partiellité* de la vérité chez Whitehead, c'est-à-dire aussi une gradualité de l'esprit et ce que B. Stiegler a nommé une scalarité de la raison[318]. Pourtant, on pourrait comprendre l'analyse de Whitehead de la façon suivante : l'univers empêche l'énonciation de propositions correctes et complètement déterminées parce qu'il y introduit l'impureté de l'indétermination, c'est-à-dire un mauvais rapportement ou un non-rapportement de l'énonciation à la chose énoncée. Dans un univers alors, les propositions seraient incomplètes, parce que la référence manquerait, ou serait mal coordonnée avec ce qui l'exprime. Mais ce serait repartir encore une fois du terme qu'on ne peut obtenir qu'à la fin, mais qu'on n'atteint qu'en droit : la proposition complète et transparente où la référence et son signe se superposent dans la catégorie[319]. De sorte que ce n'est pas l'univers qui vient mettre dans la proposition l'indétermination référentielle, c'est la référence, telle que parfaitement coordonnée et superposée dans la catégorie à son signe ou son énoncé, qui est dans l'univers une impureté abstraite qui arrache le fait de sa texture, le soustrait à son milieu de généralité. Ce n'est pas l'univers qui indétermine la proposition complète que l'on pourrait, en droit, atteindre et poser a priori, c'est la proposition complète qui dénature profondément l'univers en ce qu'elle nie le caractère textural de la généralité[320]. Ce n'est pas l'univers, indéterminé, qui contiendrait en les

---

[318] "Une proposition peut exprimer une vérité partielle parce qu'elle demande seulement un certain type de milieu systématique, présupposé dans sa signification. Elle ne se rapporte pas à l'univers dans tous ses détails." (ibid., p. 58).

[319] Cf. p. 60 : "il n'existe pas de certitudes axiomatiques précisément énoncées par où commencer. Le langage dans lequel les formuler n'existe même pas. La seule façon de s'y prendre, c'est de partir de formulations du langage qui, prises en elles-mêmes selon la signification courante de leurs termes, sont mal définies et ambigües."

[320] C'est peut-être sur ce mode qu'il faut répondre aux pensées qui, de manière plus ou moins implicite, prennent le schème du langage mathématique pour modèle du langage philosophique : non pas en séparant absolument deux régimes de discours, l'un logique et formellement pur réservé à son champ d'application (l'analyse), l'autre, impur et flou, encaserné de la même manière dans un champ philosophique protolittéraire, qui serait fondamentalement impur dans ses références au réel. Il faut plutôt prendre à la lettre et pousser, comme le fait ici implicitement Whitehead, les prémisses de ce discours jusqu'à ses conséquences : la complétude propositionnelle est celle qui introduit une impureté dans l'univers en ce qu'elle rompt les connexions, entre généralités, entre faits, entre faits et généralité. Si elle est imprécise, c'est parce qu'elle ne gagne sa précision qu'en tronquant a priori l'univers pour en faire au mieux un contexte. Le langage philosophique n'est pas pur quand il tronque, dirait Whitehead, mais quand il arrondit – pour cette raison que la généralité elle-même n'a pas la structure d'une

contaminant des propositions absolument déterminées dans leur complétude, et dénotativement saturées : c'est plutôt que l'indétermination du langage est elle-même trop indéterminée pour l'indétermination perçue de la généralité qui fait le "fond" de l'univers : paradoxalement, le travail sur le langage philosophique consiste à déterminer l'indétermination du langage pour la faire épouser le plus étroitement et précisément possible l'indétermination de l'univers dans lequel il s'exprime, c'est-à-dire la processualité même du processus. Ainsi Mill et Whewell "présupposent que le langage énonce effectivement des propositions correctement définies. Cela est tout à fait erroné. Le langage est entièrement indéterminé du fait que chaque occurrence présuppose un type systématique de milieu."[321] Même l'indétermination immanente du langage ne lui est pas intrinsèque, elle lui est conférée : le langage, si on tente de le saisir "en soi" (ce qui pour Whitehead serait impossible car même ce domaine de l'en-soi est un univers) n'est ni déterminé ni indéterminé : il ne gagne ses degrés de détermination et d'indétermination que parce qu'il n'existe, et ne peut exister, qu'au sein d'un univers commun. On croyait que l'univers introduisait dans le langage, capable de propositions déterminées, l'indétermination qui lui est propre. Mais c'est plutôt que le langage s'indétermine au moment même où il naît dans un univers : son indétermination est condition de son apparition (de la néologisation), et transcription de l'indétermination ouverte du processus en tant que tel. Et ce ne sont pas les "univers de discours" qui présupposent un langage qui les pose, c'est le langage, qui pour *être* présuppose déjà un univers où il a quelque chose à dire, et dont il a quelque chose à exprimer. On retrouve ici plusieurs aspects importants de la philosophie pour Whitehead : la partiellité de la vérité est elle-même tributaire du critère de cohérence, la vérité consistant non pas tant à déterminer plus précisément l'indétermination des propositions, qu'à indéterminer le langage de manière de plus en plus déterminée, de telle sorte qu'il épouse dans son indétermination celle de l'univers en sa processualité. C'est cette partiellité de la vérité donc, qui s'accompagne d'une gradualité de l'esprit, et d'une scalarité de la raison, ces trois aspects définissant schématiquement la processualité du penser même.

Ainsi même les sciences impliquent dès lors un univers pour dire les faits qu'elles dégagent, découvrent ou formalisent : quand la science pose son fait sur fond de contexte, elle ne dit pas qu'elle pose ce contexte même sur fond d'un univers commun de généralité qui lui donne son sens contextuel (littéralement, le con-texte est inscrit sur un fragment de texture, sur un pan de texture dont est fait la généralité entrelacée aux faits : le contexte est lui-même textural[322]). "Le genre de faits qui constituent le

---

complétude finie et transitivable : elle procède.

[321] Ibid., p. 59

[322] Si l'on insiste sur le concept de texture, c'est qu'il ne s'agit pas chez Whitehead d'une image ou d'une métaphore : il est ici littéral, et s'inscrit expressément dans la tradition pragmatiste, de James très notamment, insistant sur la texturalité de l'expérience, tissu, tissage, "fabric" (ce dont Deleuze et Guattari se souviendront aussi dans *Mille Plateaux*). Dès la première page de sa préface, Whitehead utilise en effet le terme (p. 37) pour caractériser la pensée : "les idées et les problèmes qui forment la texture de la pensée civilisée". La notion est d'importance, en ce que c'est la texturalité qui assure d'une part la réversion entre l'expérience éprouvée et le schème qui structure la possibilité de faire expérience de – et qui d'autre part assure la continuité de l'expérience elle-même, par-delà ses différences de régime (expérience "dans les faits", expérience "en général" ou expérience "du" général) : "L'adéquation du schème à tout élément ne signifie pas l'adéquation aux seuls éléments qui ont été pris en considération. Elle signifie que la texture de l'expérience observée, en tant qu'illustration du schème philosophique, est telle que toute expérience apparentée doit présenter la même texture." (p. 46). C'est

champ d'une science particulière réclame l'existence d'une présupposition métaphysique commune au sujet de l'univers."[323] La science n'énonce pas de fait dans l'absolu, elle ne peut dire les faits *qu'absolument*, et ne peut les dire absolument que sur fond d'un univers commun qui est une abstraction dans laquelle la texture disparaît. Même dans cet univers, elle ne les énonce pas dans l'absolu – mais dans un fragment d'absolu qui détermine un certain *mode* (d'où l'adverbe absolument) d'absoluité.

On voit donc que *la vérité elle-même est tributaire, dans son degré de détermination, des critères princeps que sont la cohérence et l'applicabilité.* La proposition vraie ne l'est qu'*en fonction* du degré de cohérence de l'univers dans lequel elle s'exprime. La philosophie chez Whitehead prend pour premier critère la cohérence (du sens) plutôt que la vérité (de la signification). C'est que la cohérence implique la réversion ou l'entrelacement de la pensée et du processus concret (la pensée ne découvre pas le processus sans s'engendrer comme processus), et c'est pourquoi elle est plus vraie que la vérité qui ne jaillit que dans les univers déjà constitués par les sauts imaginatifs. Il faudrait à nouveau, comparer le concept de vérité chez Whitehead, et les productions de vérité chez Foucault (nous y reviendrons plus avant) : pour les deux auteurs, il s'agit de comprendre la vérité non plus sur un mode *entitaire* – et par suite de manière adéquative – mais de manière processuelle – et par suite du point de vue de la production. Il semble en effet que Foucault ne se contente pas d'étendre la question marxiste des modes de production à la vérité même en la rapportant par là au plan socio-politique qui l'itère, mais plutôt qu'il engage à proprement parler une métaphysique de la vérité qui la détermine *dans sa teneur même* (plutôt que sa substance ou son essence) comme processualité. Cela engage en partie les déclarations de Foucault dans son ultime entretien : si Nietzsche l'emporte finalement sur Heidegger, c'est que l'alètheia comme voilement/dévoilement non-adéquatif, est une retombée d'un processus souterrain qui échappe à la représentation, un processus dont Nietzsche a fourni la logique et qu'il a décrit comme une agonistique des interprétations que l'on retrouve chez Foucault comme polémologie des rapports de force constituant des savoirs. En effet, chez Foucault, la vérité propre à une épistémè est toujours à la fois voilée et dévoilée en ceci qu'elle s'étale à la surface des choses

---

parce qu'elle est texturale (et pas substantielle, formelle, ontologique, transcendantale ou encore existentiale...) que l'expérience dispose d'une teneur propre, c'est parce qu'elle est texturale qu'on peut la dire à la fois la même et l'autre, la pareille et la dépareillée, l'endroit et l'envers, l'au-delà et l'ici-bas, etc. Ce concept semble de premier plan quant à la détermination de l'expérience comme telle – et par-delà cette détermination : concevoir et pratiquer l'expérience comme texturale, c'est la comprendre dans ce que l'on nommera plus loin un "dimensional" (comme le transcendantal, l'existential, l'empirique) qui ne la fait plus dépendre dans sa saisie d'une forme-sujet, ou plus généralement d'une constitution dans l'être.

[323] Ibid., p. 58.

mais que le complexe énonciatif et le régime de visibilité qui lui confèrent son efficience et sa teneur demeurent voilés en tant que tels ; on reconnaît la position de Heidegger, modalisée non plus selon une historialité qui est comme négativement téléologique, mais selon une esthétique des rapports de force où chaque époque vaut comme aspectualisation générale du visible et de l'énonçable. Le voilement se modalise selon des ruptures complexes et non linéaires qui n'appartiennent elles-mêmes à aucune continuité historiale qui leur conférerait leur sens secret. Toutefois, cette vérité voilée et dévoilée ne se laisse comprendre dans son voilement même – ses complexes énonciatifs, ses régimes de visibilité qui prêtent vie aux vérités et à partir desquels elles sont produites – que par référence à une polémologie générale dans laquelle le voilé doit être rapporté d'une part à des rapports de force et d'autre part à des stratégies. On voit en quoi Foucault refuse le caractère historial et destinal de la vérité heideggerienne, non pas seulement en la rapportant à une historicité des productions de vérité, mais plus profondément à une polémologie propre à la vie elle-même. De sorte que Foucault ne dit pas simplement que la vérité, en tant qu'énoncé contextualisé par son epistémè c'est-à-dire en tant que rapport entre visibilité et lisibilité, est le produit d'une production de vérité : il pose que la vérité *en tant qu'elle-même* est processus. C'est sur ce point que Foucault et Whitehead partagent une même intuition. La grande différence, c'est que la processualité de la vérité est chez Foucault reprise et conçue dans une généalogie des épistémès véridictifs et des régimes d'énonciation du vrai, tandis que Whitehead rapporte le processus de vérité à la productivité du schème même : si chez l'un comme chez l'autre la vérité appelle non plus une méthode, une herméneutique ou une dialectique mais une euristique qui comprenne en son sein la polémologie propre au processus du "vériter" (au sens verbal), leurs euristiques se modalisent différemment. Chez Foucault, elle est liée à l'esthétique du pouvoir, chez Whitehead, à une forme de pragmatique qui vient dynamiser le schématisme transcendantal pour le coupler génétiquement avec l'empiricité à travers le problème de la texturation qui est précisément la réalité *préschématique.* Cette intuition commune implique toutefois de déterminer si cette conception de la vérité rompt avec la détermination métaphysique de cette dernière, et d'une manière plus profonde encore que la conception heideggerienne : comme on l'a vu pour Foucault, Heidegger reconnaît à la vérité un caractère processuel et non plus entitaire, modal et non plus substantiel, mais plie dans le même temps cette processualité à une historialité qui fait le mouvement même de l'être en tant qu'il advient (an-west). La processualité de la vérité est rapportée à la processualité (ou la verbalisation, selon le mot de Levinas) de l'être, mais cette processualité même se voit scandée, intérieurement rythmée, par l'historialité destinale de la *présentation* de l'être. De sorte que le véritable déplacement consisterait peut-être plutôt, comme le font Foucault et Whitehead chacun à leur manière, à mettre en contact le concept de vérité avec ses déterminants directement *engagés* dans le matériau processuel, tramé de paradoxales concrescences génériques. Le véritable déplacement serait plutôt le suivant : processualiser la vérité – en révéler la teneur processuelle – implique de ne plus confondre cette processualité avec le processus de son dévoilement. Si l'on suit la lecture de Heidegger quant à la vérité chez Platon, celui-ci concevrait effectivement la vérité comme alètheia, mais commencerait déjà à occulter l'occultation elle-même ou à oublier l'oubli en ceci que le jeu de voilement/dévoilement en quoi consiste la vérité devient une dialectique du concept ou de l'Idée : la dialectisation de l'alètheia constituerait, en substance, une manière de la reconnaître dans son jeu non-adéquatif tout en ouvrant le cycle historial de son recouvrement. La vérité dès lors, resterait

conçue par Platon comme un processus de voilement/dévoilement rabattu liminairement sur la procédure de son dévoilement "au carré" (le dévoilement de sa structure en voilement/dévoilement). Ne trouve-t-on pas peu ou prou un reste de cette métaphysique chez Heidegger, quand le voilement/dévoilement de l'alètheia ne lui appartient plus en propre, mais passe précisément, à travers l'historialité, dans le progrès de son découvrement ? C'est *en même temps* que l'on fait alors passer la processualité de la vérité dans son découvrement, et qu'on la coupe de ses déterminants engagés dans la matière des concrescences ; ainsi chez Heidegger, c'est en même temps que le processus de "vériter" passe dans le processus historial, et que les concrescences qui expliquent la production de la vérité – le rapport du Dasein à la question de l'être – se voient rapportées à des déterminations *constituantes coupées du jeu de détermination* (les existentiaux comme constituants du rapport à la vérité) : c'est parce que la vérité est coupée de la matière concrescente qui la produit *dans sa processualité même* que cette dernière se voit rapportée à une histoire constituante ou à un cycle. On fait passer la processualité de la vérité dans la progressivité des véridictions, on coupe le "vériter" des concrescences.

Il faut donc en venir au fin mot de Whitehead quant au rapport existant entre le langage et son effectivité : la processualité du langage même, on l'a vu, implique que ce dernier ne peut être pensé comme appartenant à une logique référentialiste, et par suite être conçu comme une forme de réalisme au sens où le réel, qu'on ne confondra pas avec la matérialité immédiate que rencontre la conscience sensible, est d'abord la référence indexatrice de toutes les références. Au fond, on peut entendre d'une manière aussi bien ordinaire que profondément philosophique la conception que Whitehead développe du langage : il fait imaginer ce dont il est question, plutôt qu'il ne le présente ou n'y fait référence[324]. Il évoque, sans plus signifier *strictement.* Il n'est plus composé d'une série de fonctions transitives, mais il est traversé de fonctionnements qu'on appellera factitifs selon le terme grammatical : ils font faire (ils font imaginer) plutôt qu'ils ne "font" ou ne signifient directement la chose en question. On perd la linéarité stricte fonction-contenu, et la logique de saturation qui l'accompagne, au profit d'un schéma plus complexe qui fait intervenir tous les aspects *esthétiques* de la compréhension : ce n'est plus la linéarité discrétisée d'un acte qui fait le modèle du langage comme signification (dire-x ou présenter x transitivement), c'est plutôt un étoilement complexe ou comme dit Whitehead une ellipse, qui introduit du jeu dans le langage, une *factivité* plutôt qu'une action ou qu'une activité : faire imaginer, engendrer le saut imaginatif vers une généralité que le langage évoque, plutôt que présenter l'image, ou l'hypostase symbolique de la chose[325]. C'est parce que

---

[324] Il serait tout à fait possible, semble-t-il, de mettre en parallèle les analyses de Derrida sur le langage et l'illusion de la présence (ainsi chez Husserl, le soliloque et la voix comme auto-présence de soi à soi), avec la conception que Whitehead développe du langage comme vecteur d'imagination : parce que le langage fait imaginer ce dont il est question en lui, il ne repose pas sur une alternance dialectique de présence et d'absence. Toutefois, la différence surgirait tout aussi vite, en ce que ce même langage n'est plus alors *conçu dans sa texture comme processus de signification* : le langage est toujours évocation, il évoque, et la signification est bien plutôt une corrélation construite découpée sur ce processus d'évocation, associant strictement un évocateur devenant signifiant, et un évoqué devenant signifié. De sorte qu'on ne peut plus partir d'une pensée du signe articulée sur le modèle saussurien du signifiant et du signifié : c'est la dualité "saussurienne" elle-même qui semble dissoute. Peut-être ce modèle de Whitehead implique-t-il bien plutôt un concept de signe qui, comme chez Peirce, l'enracine à sa base dans le tonal ou qualisigne, qui articule le type et le token en les enracinant dans une pure impression.

[325] Cf. sur ce point la partie *Genre et crase*, supra, sur les fonctionnements translocutoires et les

Whitehead réintroduit ce jeu non pas *à-côté* ou *entre* les fonctions qui elles-mêmes ne jouent pas, mais bien au sein des fonctionnements du langage débordant ce langage vers la texture esthétique du monde, qu'il le rend à la littéralité de son processus : la compréhension du général, la compréhension spéculative implique un "jeu" noétique.
Le fin mot de Whitehead qui permet précisément de dégager la possibilité d'un

---

activities-of-speech qui correspondent non pas à une activité du langage (faire x, comme dans le performatif), mais à une factivité générale (selon la structure grammaticale du factitif, faire-faire) qui est à la fois linguistique et non-linguistique. Il faut remarquer ici qu'Alain Badiou, dans sa théorie du site et des singularités, manie le même type de distinction. Si l'on reprend son lexique conceptuel, on dira : un site est l'apparition et la disparition d'un multiple auto-consistant qui se prend lui-même pour élément, qui s'instaure de lui-même et par lui-même : son être fait son être-là (cf. *L'hypothèse communiste*, Lignes, 2009, pp. 158, 164, 166, sur le site du 18 mars 1871). Un site est affecté d'une valeur d'existence qui n'est pas incluse a priori dans son être : cette valeur sera déterminée par le degré de "conséquentialité" et d'intensité de ce site tel qu'inscrit dans un monde. Ainsi, selon que le multiple du site (la multiplicité de la Commune comme sujet politique) tisse et déploie ses conséquences de manière lâche ou dense par rapport au monde qui l'engage, selon qu'il fait rupture dans la situation ou qu'il tend à la prolonger, selon encore qu'il laisse des traces et s'inscrive dans le monde de par sa disparition même ou selon au contraire que sa disparition y disparaît elle-même, il sera doté d'une faible ou forte valeur d'existence. La valeur minimale d'existence du site le détermine comme fait, sa valeur maximale le détermine comme singularité (ibid., p. 169). La singularité elle-même est faible ou forte selon les conséquences qu'elle engage : la singularité est "en puissance d'événement" quand son existence consiste d'abord à faire-exister des conséquences qui ne sont pas pré-inscrites en elles comme des prédicats inclus. "On dira pour faire court qu'*exister* maximalement le temps de son apparition / disparition accorde au site la puissance d'une singularité. Mais que *faire exister* maximalement est toute la force de cette singularité. Nos réserverons le nom d'événement à une singularité forte." (ibid., p.170) On voit ici que l'événement n'est pas l'activité propre au multiple existant (fait), pas non plus l'activité propre à l'existence située du multiple (singularité faible), mais la factivité qui déborde cette dernière : la seule activité de l'événement n'est pas dans son instauration éruptive, elle est dans la factivité – il n'est pas actif en tant qu'il fait (événement), mais en tant qu'il fait-faire.

langage philosophique approprié au processus est donc celui-ci : "il n'est d'autre langage qu'elliptique ; comprendre la signification qu'il a par rapport à l'expérience immédiate, réclame un saut de l'imagination. La place de la métaphysique dans le développement de la culture ne peut pas se comprendre si l'on oublie qu'aucun énoncé du langage n'est l'expression adéquate d'une proposition."[326] Cette conception du langage est profondément anti-modélisatrice : il ne s'agit plus de faire valoir un modèle du langage ou d'en construire le système, il s'agit de poser une question profondément pragmatiste en demandant – que peut le langage, ou comment le langage procède-t-il quant à l'expérience qui excède ses catégories ? On voit que ce n'est pas seulement la réponse de Whitehead qui importe ici, même si elle semble renouveler profondément la conception du langage, sans plus le rapporter ou le comparer au schème de l'expression scientifique, sans en faire non plus une pure puissance invocatoire : ce n'est pas la réponse transitive mais la manière dont Whitehead résout le problème et donne cette réponse, qui constitue un déplacement important. Il ne s'agit plus, on l'a dit, de déterminer ou de dégager un modèle du langage, mais de partir de l'expérience faite du langage, pour déterminer comment il est possible de construire un langage de l'expérience. Et cette expérience, c'est d'abord celle du jeu de l'imagination comme pure faculté d'esthésie : le langage n'est plus en tant que tel le vecteur qui fait passer du mot à la chose, il est l'une des matières que vectorise l'imagination, de sorte que la linguistique ou la philosophie du langage ne peut elle-même découvrir sa texture esthétique qu'en se dépassant vers le monde muet d'un processus dont le langage est une instanciation réglée. Ce que retrouve Whitehead, c'est l'idée que la précision du langage n'est pas une précision référentielle, qu'un langage rigoureux quant aux déterminations n'est pas indexé sur la détermination de la chose qu'il faudrait superposer à celle de la proposition : la précision du langage est hors de lui, elle consiste dans sa capacité à éveiller l'imagination pour la mener droit à la généralité qu'elle ne saisira pas *en propre* mais dont elle permet la saisie, ou au principe que l'on ne saisit pas tant noétiquement *qu'intuitivement* : "Il n'y a aucun principe premier qui soit en lui-même inconnaissable et qui ne puisse être saisi par un éclair d'intuition"[327] C'est qu'en un sens, il faut

---

[326] Ibid., p. 62. On insistera à nouveau sur le terme du problème : la conception adéquativiste du langage, qui semble-t-il fait cercle avec sa conception référentialiste, signifiante, en fonction d'une linguistique qui apparaît avant tout comme une forme de réalisme.

[327] C'est peut-être Whitehead qui inspire Deleuze et C. Parnet quand, dans *Dialogues*, est ainsi exprimé "l'elliptisme" fondamental du langage : "Il n'y a que des mots inexacts pour désigner quelque chose exactement." (*Dialogues*, Flammarion, 1977, p. 9) On voit encore que le problème n'est pas de passer d'une exactitude intérieure au langage (rapport d'exactitude entre le signifiant et le signifié, l'énonciation et l'énoncé etc.) à une exactitude extérieure médiatisée par le langage, soit le triangle langage/pensée-généralité, où le langage serait cette médiation permettant de faire naître, à l'extérieur de lui, un rapport d'exactitude entre la pensée et l'être de la généralité comme c'est précisément le cas chez Parménide chez qui la mêmeté de l'être et du penser – on dira bien plutôt leur crase – ne peut être posée, réalisée et révélée à la fois que dans l'élément du logos. On dira que Whitehead, en un sens, s'efforce de déplacer cette crase ontonoétique non plus dans le logos mais dans le processus, celui duquel le logos advient, dont il est la déposition. C'est bien pourquoi le problème du langage n'est plus traité par lui comme un problème de stase, comme c'est le cas dans le modèle de la proposition, où la référence pensée comme état de chose ou stase réale se superpose aux termes, eux aussi considérés comme des stases homologues. Il s'agit bien plutôt de concevoir le langage non pas quant à ce qu'il fait (performativité notamment) mais quant à son *mode non-linguistique* de fonctionnement, c'est-à-dire comme processus : il s'agit d'extraire du langage son mode de processualité d'une part, et une manière de procéder d'autre part, parce qu'en le saisissant d'emblée comme processualité, on entre de plain-pied *et processuellement*

renverser le schème scientifique et considérer l'exactitude indéterminée du langage ("je vois ce que tu veux dire, même si tu le dis toujours à côté") non pas comme le plus bas degré d'expression, mais au contraire comme son plus haut usage. On ne peut qu'insister alors sur ceci, que le langage se soutient ici pour Whitehead d'un jeu d'esthésie imaginative qui s'oppose à la figuralisation ou à la fictionnalisation imaginaire, et qui consiste à faire sentir la généralité avant même de la présenter ou de lui conférer une essence (catégorielle) qui ferait sa présence en tant que telle : si la généralité commence par être imaginée, c'est parce que l'imagination est une puissance de littéralisation.

On a donc vu l'importance de ce premier mouvement whiteheadien quant au langage : l'indétermination du langage n'est pas un état de fait que permettrait de compenser ou de redresser l'état de droit de la proposition logique adéquative, référentialiste, transitive et réaliste. L'indétermination du langage en fait un instrument et un matériau à la fois qui n'est pas signifiant en tant qu'il articule des catégories discrétisées et des unités de dénotation, le langage est évocateur et *aspectuel* dans sa teneur même : c'est seulement en régressant sur un mode criticiste jusqu'à la "logique" du langage que l'on peut non pas clarifier, expurger l'instrument premier de la rationalité, mais au contraire *engendrer déjà le processus de la raison.*

On pourrait alors redéfinir le problème de la manière suivante : il s'agit au fond avec le langage d'un problème de *vecteur ou de conducteur* qui s'oppose aussi bien au modèle déductif qu'au modèle inductif. Comment s'assurer de la validité du langage en tant qu'il vectorise et conduit d'un régime d'existence à l'autre – de la perception au concept, du particulier au général, de l'expérience immédiate au principe, le tout dans les deux sens ? Comment faire en sorte que le vecteur ou le conducteur n'intervienne pas sur le vectorisé, que le langage ne conditionne pas l'inconditionné linguistique qu'il déploie, que la constitution du langage n'introduise pas dans les généralités de

---

dans le problème du processus *sans avoir à le poser selon une thesis et en tant que stasis* : le langage n'est pas le *thème* par lequel Whitehead en vient au processus, il est l'engendrant de la processualité : tout doit être engendré, et pas posé et thétiquement déduit comme dans les mathématiques. De sorte que la distinction entre le langage philosophique et le langage mathématique et son mode thético-déductif n'est pas elle-même posée sur un mode thétique, ou de l'extérieur : elle est engendrée. Il s'agit bien de passer de l'exactitude elle-même telle qu'elle est pensée comme rapport d'adéquativité et milieu référentiel, à l'exactitude comme *mode de procession du processus* : la question n'est plus l'exactitude du langage ou du rapport entre ce qu'il lie, elle est celle du dire *exactement*, dans laquelle l'exactitude devient proprement *mode*. Autrement dit, l'exactitude n'est plus de verbalisation analytique selon la structure sujet, copule et prédicat, mais d'adverbiation modale (c'est ce qu'on verra plus précisément dans la partie *Incarnation et incorporation*).

pensée des constitutions artificielles produites par simple redondance formelle à travers l'entité de la catégorie, dans laquelle s'entrecroisent, justement, la notion et le mot ? On voit que cette manière de poser le problème, dont on retrouverait sans doute des traces jusque dans le nominalisme, est déplacée chez Whitehead : si le problème est bien de vectorisation en tant qu'il implique une différence de régime (régime énonciatif / régime noétique), c'est par un présupposé philosophique quant à la nature du langage qu'on fait de ce problème un problème endolinguistique, ou interne au langage : on intériorise le vecteur dans le langage, là où celui-ci est initialement l'un des termes vectorisés. C'est ainsi qu'on pose, depuis l'intérieur du langage et de son essence présupposée, la question formellement adéquative de la correspondance et de l'homologie *d'essence* entre le signifié et le signifiant, l'énoncé et le contenu, la proposition conceptuelle et les lois de formalité logique, là où la question était précisément le passage de la notion abstraite au langage comme milieu de transcription de ces notions : ce que ne voit pas Bacon, dit Whitehead, c'est le jeu de l'imagination libre – mais c'est ce que ne voient pas non plus les philosophies du langage qui opposent, *à l'intérieur* ou dans l'élément de celui-ci, une entité non-linguistique au signe ou à l'énoncé qui la "sténographie". Par ce biais, on élude alors la philosophie du langage (génitif subjectif) qu'on importe dans la philosophie du langage (génitif objectif). La réponse de Whitehead à cet égard est très claire : le langage consiste à imaginer, à nous *faire faire* des sauts imaginatifs nous rapportant jusqu'à la chose énoncée, signifiée, ou dite, sauts de sensibilité qui ne deviennent eux-mêmes sensibles que lorsque la distance à la chose en question augmente (le principe métaphysique) au point que l'imagination éprouve sa limite et sa valeur seulement asymptotique de préhension. L'imagination est donc ce qui fait saisir, elle esthésie ou rend la chose en question sensible dans le langage avant même que ce dernier ne la rende présente ; on voit comment la subsomption métaphysique classique est implicitement renversée par Whitehead : ce n'est pas parce que le langage présente la chose absente qu'on l'imagine, c'est parce qu'on l'imagine, que le langage la rend présente. L'imagination littéralise ce que le langage va figuraliser, mais elle ne littéralise que parce qu'elle introduit fondamentalement une hétérologie modale dans l'homologie réglée des désignations et des références : quelque chose d'indicible est engendré que la pensée doit préhender, un "Quelque-Chose", au sens stoïcien, est généré dans le monde que l'on ne sait pas encore nommer comme un sujet, prédiquer d'un attribut, auquel on ne peut même pas assigner de thesis ontologique par l'être de copule. Ce qu'on peut dire, c'est seulement qu'*il y a* quelque-chose qui n'est pas *un* quelque-chose ni *le* quelque-chose mais plutôt *du* quelque-chose, oscillant entre l'être nommé et l'anonymat du non-être : c'est quelque-chose qui, comme dans le stoïcisme, n'est (*einai*, qui ne se dit que des corps) ni ne subsiste (*hyparchein*, qui ne se dit que des incorporels). On dira que ce quelque-chose *résiste* dans l'esthésie imaginative, et qu'en même temps il désest en ce sens qu'il ne rentre pas dans les coordonnées d'une ontologie délimitée par rapport au non-être ou intégrant en elle des processus de néantisation comme chez Sartre : si l'on considère la logique factitive de l'imagination ou la factivité du processus, si l'on considère d'autre part le modèle de préhension et d'appropriation qui fait le cœur du saut imaginatif, on voit bien plutôt que le quelque-chose engendré par ce dernier ressortit d'une part à une logique du faire ou une ergologie (de *ergazesthai*) et à une logique de l'avoir ou un eikhologie (de *eikhein*). Il faut à la fois *faire* le quelque-chose à condition que "quelque-chose" nous *fasse faire* le saut de l'imagination, et en même temps, on ne peut dire qu'*il y a* quelque-chose qu'à la condition de l'approprier et de le préhender, qu'à la condition de l'avoir en un

sens inchoatif[328]. On voit donc déjà que le sens du processus n'est pas à chercher du côté de l'être, qu'il soit conçu statiquement et métaphysiquement comme ousia, ou qu'il soit conçu comme procès de sa propre présentation (an-wesen), mais du côté d'une esthétique de l'activité et de l'appropriation circulaire dans laquelle l'imagination est ce qui esthésie, ce qui fait-sentir, fait-faire, et fait-avoir.

Il y va là, aussi, d'une conception de la fiction plus riche où l'imagination n'est plus le supplément d'âme dénotatif de l'énoncé, mais où c'est l'énoncé, qui vient fossiliser des contacts imaginatifs qui sont toujours-déjà là, plus ou moins bien sentis, plus ou moins profondément éprouvés. Mais cela implique aussi, surtout, que l'imagination *est une puissance littérale* : elle n'est pas finie parce qu'elle déforme et qu'elle figure son objet au point de ne jamais le saisir ou sentir pour lui-même, elle est finie de par sa "pénétration" dit Whitehead[329] : elle nous fait saisir littéralement la chose – dans sa littéralité, ou telle qu'en elle-même ce qui ne veut pas dire en soi – mais elle ne la pénètre pas, non pas parce qu'elle ne saisirait pas l'essence de la chose comme le dirait une critique phénoménologique de l'imagination, mais pour cette raison qu'elle n'appartient pas au même régime d'existence que la chose à atteindre, ne vibre pas à la même fréquence. L'imagination *n'est pas directement une puissance transitive, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une faculté* : elle ne saisit pas le fait général, elle fait saisir *du* général en un sens partitif, un fragment du processus imprimé dans un "quelque-chose" général qu'il reste à dé-finir catégoriellement d'une part, et nominalement d'autre part. L'imagination est une pure conduction inconditionnée, qui fait dès le départ de l'analytique, et de la dialectique qui peut en naître à partir des thesis générales dégagées par cette dernière, une *procession* du processus esthétique. Il faudrait à nouveau faire un parallèle avec Heidegger, qui au même moment comprend Kant à travers le primat de l'imagination, c'est-à-dire déplace l'accent philosophique du transcendantal à l'esthétique pure. Seulement, Heidegger opère ce déplacement pour rapporter à nouveau cette puissance esthétique à une analytique constitutive (la Verfassung existentiale du Dasein) qui se déploie au niveau plus originaire de l'existentialité : Heidegger rapporte la puissance d'esthésie inconditionnée qu'est l'imagination kantienne, à une ontologie, puis à la relation à l'être. L'imagination est ainsi subsumée à une originarité qui forclôt l'esthétique dans l'analytique et l'herméneutique existentiale, puis dans la pensée post-métaphysique de l'être. Whitehead, au contraire, radicalise cette efficience intrinsèque de l'imagination pour développer une esthétique intégrale où le réel ne se dit plus lui-même que du processus : l'esthétique ne s'indure plus dans l'analytique et la dialectique qui, à l'autre bout, redonne du processus idéel, ce sont l'analytique et la dialectique qui dès le départ sont comme des "réductions" de l'esthétique.

Il est donc logique que l'imagination ne soit pas une puissance préhensive qui en ferait une hypostase de faculté, logique aussi qu'elle n'ait aucune activité ou efficience *en propre* : l'imagination est impropre, ou plus exactement malpropre. Elle est ce qui fait-

---

[328] On reviendra dans la partie *Incarnation et incorporation* sur cette double logique à propos du stoïcisme, et du problème de la stase. On dira ici, liminairement, que dans l'eikhologie comme dans l'ergologie, il faut opérer une forme de redoublement de l'activité : originer le faire dans un faire-faire intransitif, originer le "il y a" pré-ontologique dans une logique de l'ayance que le stoïcisme pense explicitement dans sa taxinomie dans sa définition du corps (*pôs ekhon* : littéralement, le mode d'ayance du corps), et dans son axiologie, quand il pense les devoirs ou l'officium comme un *katekhon* (littéralement, ayance selon).

[329] Ibid., p. 47.

avoir, ce qui fait-s'approprier, ce qui fait-saisir, elle est l'esthésie même dans laquelle la pensée et le processus sont en rapport de réversion directe quant à leur hétérologie même. On dira que l'imagination est l'esthésie dans laquelle s'opère la réversion, elle-même processuelle et non pas statique, de l'esthème (la généralité saisie) et de l'esthèse (la préhension en tant que telle, comme engendrement d'un quelque-chose indéfini). Car dans l'imagination, tout procède directement dans l'élément du Sensible : l'imagination est non pas puissance de représentation ou de présentation, en ce sens qu'elle n'a rien à présenter à proprement parler : elle nous permet d'accéder à de l'inconstitué ou de l'indéfini qui se présente d'abord comme un sensibilium *adressé* à la préhension noétique.

On dira donc que l'imagination est une puissance de sentation, qui se déploie hors de toute dimension présentative ou représentative[330]. Seulement, la réversion du processus modalisé comme noétique et du processus modalisé comme concrescence, la réversion de l'esthème et de l'esthèse dans l'esthésie de l'imagination, ne fonctionne pas comme une corrélation, à la manière du rapport noético-noématique ; d'une part, l'imagination ne constitue pas un élément, un milieu, ou une interface de corrélation comme c'est le cas dans la phénoménologie : il n'y a plus de sujet dans la réversion, puisque l'imagination est à la fois le processus esthésié et l'esthésie du processus dans lequel le sujet n'est plus qu'un terme, à la fois sensorium en tant qu'il est relais actif de l'imagination, et sensibilium en tant que l'imagination le traverse comme concrescence rapportée à une configuration particulière de la généralité. Le processus se modalise donc doublement : il est procession du sensible dans le sensibilium constitué par l'éther des généralités, et procession du sensible dans le sensorium des concrescences. L'imagination est ainsi un flux de sensibilité, une *sentation* fragmentaire, qui est comme émanée de la sensibilité préhensible et de la sensibilité préhensive : c'est une pure sentation sans sujet ni objet. D'autre part, la réversion imaginative des deux modes processuels, mode noétique, mode concrescent, est certes une réversion homologique, mais homologique *du point de vue de l'hétérologie du processus lui-*

---

[330] On pense ici à l'incipit de *L'être et l'événement*, dans lequel A. Badiou double le problème du sens (celui de l'être) de celui de la présentation, lui permettant de distinguer ainsi les philosophies de présentation poétique (Heidegger) de sa propre présentation mathématique de l'être. On verra plus avant qu'une telle distinction, importante, implique précisément la forclusion de l'esthétique, en ce sens que cette dernière *avère* du processus non pas à travers des présentations distinctes, mais à travers des sentations obscures. Tout se passe alors comme si la présentation mathématique elle-même, et l'ontologie qu'elle implique, était d'abord tributaire de la sentation esthétique du nombre et de la valeur – Whitehead dirait, de l'imagination des abstractions mathématiques à préhender. Cette distinction inaugurale de Badiou implique notamment le rabattement de la philosophie deleuzienne sur une philosophie de l'Un, au terme d'une identification apparente de l'univocité de l'être *en son sens*, avec l'unité constitutive ou le monisme de cet être en tant qu'être. Seulement, cette identification repose non pas directement sur un contresens, mais sur la distinction précédente : si Badiou peut légitimement, du point de vue de sa propre ontologie, rabattre la philosophie de Deleuze sur une pensée du compte-pour-Un, c'est que l'univocité du sens de l'être engage sa présentation moniste *à travers* son sens. Seulement, la présentation deleuzienne de l'être se joue précisément à un autre niveau : elle est esthétique. C'est en effet dans la disjonction des facultés que le spatium intensif de l'être est "présenté", ou plus encore engendré. Il ne s'agit ni d'une présentation poétique comme chez Heidegger, ni d'une présentation mathématique, mais d'une sentation esthétique de l'être qui constitue en même temps une *génétique* du champ ontologique (de sorte que l'ontologie et la facticité primordiale de l'être lui-même se voit secondarisée par rapport à une pure logique du processus). C'est bien l'alternative du Poème et du Mathème quant au problème de la présentation a priori qui doit ici être dépassée ou plus exactement élargie, pour devenir problème de l'Esthème par rapport à une sentation.

même. Dans la corrélation, le noème et la noèse sont homologues ou ajustés en nature, en degré de définition, et selon leur modalité d'existence (ce sont des restes absolus de l'epokhé). Mais dans la réversion, l'esthème et l'esthèse présentent sur des modes distincts des aspects différenciés du processus : l'esthème tout comme l'esthèse procèdent chacun hétérologiquement, le processus affecte différentiellement les généralités de la même manière qu'il affecte les concrescences. On a vu que la dialectique recherchait elle aussi cette saisie directement sensible du général et de l'idéalité, mais était obligée d'en passer d'abord par une spiritualisation du sentir valant comme décorporation de ce dernier : le paradoxe dialectique, c'est que plus le sensible et l'esthétique s'incarnent, plus ils se décorporent. C'est le paradoxe de l'âme séparée du corps, qui s'incarne précisément lorsqu'elle s'arrache à lui, et pas seulement lorsqu'elle descend en lui, de sorte que la logique de l'in-corporation et de l'in-carnation sont radicalement découplées, que leur superposition est une confusion des plans qu'il s'agit précisément de conjurer. Ce paradoxe se retrouverait aussi bien dans la dialectique platonicienne (et la lecture que Ficin fait du *Banquet* par exemple, insiste précisément sur le tiers-terme incarnatif qui fait à la fois la jointure et la disjonction du corps et de l'âme) que dans la dialectique de Hegel, où le schème incarnatif du christianisme devient cas du schème dialectique : le noétique ou le spirituel s'incarne non pas seulement quand il s'incorpore, mais plus encore quand il se décorpore (l'incarnation christique *culmine* dans la résurrection et l'ascension, tout comme l'incarnation de l'Esprit ou de l'infini culmine dans son retirement du fini qui relève ce dernier). Ce schème incarnatif n'est autre *que le schématisme lui-même* en tant qu'il constitue le milieu homogène et homogénéisant des relations entre régimes différents, idéel et sensible, formel et concret : c'est parce que le schème se voit inclus dans le schématisme comme milieu de rapportement homogène des hétérologies, que l'esthétique se voit bornée, limitée, ou subsumée, que l'imagination, du même coup, se met à jouer *à l'intérieur* des facultés et de leurs relations comme une sorte de différentiel ou de marge intérieure. C'est parce que le schème whiteheadien est aschématique, qu'il illimite l'esthétique ; il fonctionne sans être soumis au milieu d'homogénéisation intermédiaire qu'est le schématisme qui coordonne non seulement le rapportement de l'idée et de l'intuition à travers le schème comme catégorie dynamique, mais plus encore les schèmes entre eux : tout se passe comme si l'organologie liant les schèmes les uns aux autres et les coordonnant dans le schématisme, devenait le propre du schème lui-même comme l'indique Whitehead. Le schème est organique en tant que matrice unifiée et cohérente, mais il est maintenant exorganique et non plus, comme le schématisme, le principe interne d'organicisation des facultés et des catégories. L'esthétique des incorporations-décorporations que vectorise l'imagination comme puissance d'esthésie, n'est d'une part plus soumise à la logique incarnativiste et au milieu charnel du schématisme, mais plus encore, elle n'est plus organique dans son fonctionnement : c'est le schème qui devient l'unique organon des catégories, instrument et organe à la fois qui cohère et agence non plus des fonctions, mais des fonctionnements. Le processus n'est plus canalisé dans une mouture organologique générale : son fonctionnement n'en passe plus par des fonctions statiques intérieurement dynamisées.

Ainsi la saisie du principe métaphysique implique l'imagination comme condition nécessaire, mais insuffisamment pénétrante : le principe, c'est la pensée qui le saisit dans sa principialité, tandis que l'imagination l'intuitionne comme "puissance sensible", comme intensité noétique dont elle ne partage pas le régime d'existence, ou la fréquence : si l'imagination *est le vecteur princeps ou la conduction même* et pas le

langage, c'est parce qu'elle est l'unique puissance qui soit capable de vibrer à toutes les fréquences ou de se déployer sur tous les régimes de préhension. L'imagination, c'est l'omnipréhension qui se déploie dans tous les régimes et sur tous les modes, mais qui pour cette raison ne va au bout d'aucune des choses qu'elle préhende : elle est autrement dit la modalité même, l'auto-modalisation générique en quoi consiste le processus. Elle *fait* préhender des principes et des concepts généraux, des concrescences sensibles, des potentialités, etc. ; pour le dire de façon plus triviale, l'artiste, le philosophe, le scientifique, l'homme politique, mais aussi le sujet amoureux, le joueur, etc., n'ont pas tant en commun leur humanité (qui ne vaut que comme condition de fait statique) que le déploiement de l'imagination sous toutes les formes de préhension qu'elle permet (il y a là strictement une condition positive, car dynamique). Comme chez Kant dès lors, mais en un sens tout différent, c'est bien l'imagination, qui est intrinsèquement jeu, qui chez Whithead régit le déploiement et la construction du schème[331]. C'est l'imagination comme vecteur ou conducteur princeps qui non seulement traverse la philosophie et la cosmologie, mais qui surtout les constitue en tant que c'est *dans le jeu imaginatif que sont situés (que se découvrent aussi en un sens différent) les concrescences logiques*. Ce n'est plus être et penser qui sont le même, c'est plutôt qu'imaginer et procéder s'identifient de par leur hétérologie : l'imagination découvre les généralités que la pensée doit pénétrer, mais les découvrant, elle découvre aussi le processus réel de coalescence ou de mise-en-cohérence (on dira dorénavant cohèrement) cosmologique. L'imagination est donc une puissance d'esthésie de ce qu'on ne sent pas – parce que cet insensible, principe, idée, concrétude, ne rentre pas dans les catégories et par là dans le langage *du* constitué. On voit ce qu'une telle conception implique quant aux philosophies de la forme, ou aux philosophies qui se fondent sur la facticité a priori d'une constitution, qu'elle soit celle du sujet, du Dasein, ou des réalités en-soi que ces derniers saisissent : les formes et les constitutions ne se laissent préhender et sentir, fût-ce sur un mode d'abord vague et manquant de précision, que par le truchement de l'imagination. Même la réflexivité immédiate de l'ego empirique, ou la réflexivité médiée de l'ego transcendantal, présuppose une puissance de *sentir* et de *se* sentir dont la conscience ou le "sens de l'être" ne rendent pas compte[332]. Ce rôle de l'imagination chez Whitehead semble puissamment polémique, même si ce rôle est tout entier affirmateur, et que sa potentialité critique n'est jamais mise en avant : les philosophies qui se fondent sur la facticité d'une constitution a priori (même si elle est extatique) impliquent toujours une forme d'auto-présence à soi pensée sur un mode adéquatif, qui présuppose toujours que cette auto-préhension est d'ordre formel et noétique, ou bien

[331] Nous tenterons plus avant (dans la partie sur le schématisme) de déterminer une histoire sommaire du concept de schématisme et son rapport à l'incorporation. On se contentera, ici, de faire valoir deux différences négatives entre le schème kantien et le schème whiteheadien : le schème kantien est constitutif et donné, le schème whiteheadien est construit et temporalisé par définition (l'histoire de la philosophie, c'est la temporalisation du schème spéculatif ou organique s'acheminant vers un plus grand degré de cohérence, de logique, et d'applicabilité à des matières de plus en plus diversifiées). Le système du schématisme chez Kant implique par ailleurs une multiplicité de schèmes opérant par raccordements de régimes distincts (entendement, intuition), quand chez Whitehead, le monisme du schème est multiple et mobile dans sa définition : il dessine un système dynamique de généralités cohérées, interagissant les unes avec les autres.

[332] On le verra plus bas dans le cas du cogito cartésien, et le rôle éludé du "sentir" dans l'auto-préhension du sujet.

ontologique[333] : ce qu'on élude, c'est le fait qu'on ne se saisit qu'à se sentir d'abord, que ces apodicticités en forme de réflexion impliquent d'abord une esthétique transversale et conductrice, qui est comme l'auto-déploiement du processus dont la pensée fait la réversion. Et même lorsque, comme dans la phénoménologie de la chair, on déploie l'auto-préhension du point de vue du vivant qui se sent et s'avère charnellement, on ne pense pas l'opération d'esthésie mais on lui substitue un milieu constituant premier (la chair) qui au besoin s'auto-saisit, et transforme le processus en intériorité dynamique, en cogito sensible. On voit donc que le problème des philosophies qui font du langage un primat surdéterminant les entités réelles ou le milieu a priori dans lequel sont déterminées aussi bien les êtres catégorisés que les entités dites abstraites, c'est d'intérioriser la vectorialité, de boucler la conduction dans un cogito, c'est-à-dire de superposer le langage et la cosmologie, la catégorie et la sensibilité qui éprouve le contenu[334].

On retiendra quoi qu'il en soit l'idée suivante : c'est par ce rôle à la fois vectoriel (quant aux concepts) et vectorisant (quant à la découverte des concepts), que l'imagination s'avère être le "pli" ou la réversion par où le processus réel et l'euristique du processus communiquent sans se distinguer : c'est par l'imagination conçue comme jeu, que la genèse dans la pensée épouse et embrasse la genèse de la pensée. C'est par elle que s'opère la réversion permanente du penser processuel et de la pensée du processus[335]. On voit que l'importance d'une telle méthode génétique "cachée" ou

---

[333] C'est ce qu'aura montré Derrida dans son œuvre à propos de la pensée de la présence : on peut dire que Derrida, dans un premier temps, a entrepris de déconstruire la métaphysique de la présence ou la métaphysique de la présentation qui, d'une part, implique l'auto-indexation du processus sur une entité constituée ou perpétuelle voie de constitution (le soi, le sujet...), et qui, d'autre part, comprend l'être métaphysiquement comme *Sein* ou *ousia*, c'est-à-dire comme présence constante et substantielle. Mais dans un deuxième temps (on pense très notamment à *Spectres de Marx*), c'est la présence entendue cette fois comme *Wesen*, soit la conception terminale de l'être déployée par Heidegger : dans cette seconde forme de déconstruction du schème présentatif et présenciel, Derrida aura insisté sur la métaphysique de "conjointure" ou de rassemblement propre à une telle conception de la présence verbalisée et processuelle ; si Heidegger ne va pas jusqu'au bout du dépassement de la métaphysique, c'est que le concept dynamique d'être-présence qu'il déploie reste intrinsèquement tributaire d'une logique de la communion et du rassemblement lisible dans sa compréhension des philosophies grecques (le logos de Héraclite, la Moira de Parménide, l'apeiron d'Anaximandre). La dissipation des rémanences métaphysiques implique tout au contraire de dissoudre la présence, comme le fait Derrida lui-même, dans une logique générale de la différance régie par une "disjointure" qui concerne jusqu'au temps lui-même. Autrement dit, dans l'un et l'autre cas, que ce soit quant à la métaphysique de la présentation "classique", ou dans la pensée heideggerienne de l'être-présence, la présentation est toujours indexée sur une constitution qui ou bien est statique, ou bien est un processus cyclique.

[334] Ce sera, en de tout autres sens, la critique que Bourdieu d'une part, Deleuze et Guattari d'autre part, adresseront à la linguistique, mais par-delà, à la philosophie du langage qui fait de ce dernier un primat méthodologique, présupposant ainsi dès le départ une métaphysique du langage où celui prime tout le reste : la linguistique interne (de Saussure), dit Bourdieu, intériorise d'une part des occurrences pragmatiques qu'elle soumet à la logique de ses fonctions ; mais qui plus est, elle "endogénise" les fonctions pragmatiques elles-mêmes, et plus seulement les cas qu'elles soumettent (*Ce que parler veut dire*). Deleuze et Guattari (*Mille Plateaux*) poseront le problème en terme de variations et d'invariance : la linguistique confond sa systématicité avec son intériorité, elle importe les variations de la pragmatiques pour les soumettre à des invariants fonctionnels relatifs à la structure linguistique – là où ce sont les variations, qui pour Deleuze et Guattari constituent les seuls invariants. Sur tout ceci, cf. *Genre et crase*, supra.

[335] C'était, selon Simondon, le rôle qu'avait l'analogie chez Platon : "L'analogie entre deux êtres au moyen de la pensée ne se légitime que si la pensée soutient un *rapport analogique* avec le schème opératoire de chacun des êtres représentés. Avant que la connaissance du rapport analogique entre deux

plutôt implicitée par Whitehead, c'est que l'imagination comme vecteur princeps implique que tout commence esthétiquement : ce que l'imagination fait préhender en jouant, ce qu'elle fait sentir ou esthésie, est un esthème dans une esthèse, un fragment de généralité dans un fragment de concrescence. Autrement dit, il n'y a pas à présupposer de configuration ou de détermination de l'être, ni même d'être tout court : *les configurations ontologiques ou les déterminations de l'être sont découvertes par une esthésiologie dont le jeu imaginatif est le vecteur à la fois vectoriel et vectorisant*[336]. On voit à cet égard que le concept de vecteur ici employé signifie justement qu'il *ne s'agit pas de médiation dialectique*, mais de transition ou de ce qu'on peut nommer une *continuation* esthétique, au sens de production de continu. Comme en géométrie, un vecteur n'est pas médiation ou intermédiaire, mais auto-développement qui va du constitué à l'inconstitué. Vectorisation, plutôt que médiation : il s'agit d'exprimer par là la valeur *réversive* de l'imagination au sens où elle assure effectivement la réversion de la pensée et de l'être, mais sur un mode processuel d'une part, et en y introduisant un déphasage d'autre part : l'imagination n'est esthésie pour la pensée, qu'à être processus esthétique réel dans l'être. L'imagination fait réversion, mais elle atteste d'un *débordement* de l'expérient par l'expérience, du vivant par la vie, du *sensibile* par le *Sensibilis* : elle fait-sentir, au factitif, *de* l'aconstitué qui ne peut être préhendé par et depuis les sensoriums constitués, en fonction du schème tel que déjà existant. L'imagination fait continuité du sensible avec le sensible – elle met en contact le *sensibile* comme fragment de sensible formé et constitué, avec le *Sensibilis* comme texture non-formée de l'expérience. *C'est donc l'imagination qui permet ici de sortir du corrélationnisme*, mais du corrélationnisme au sens fort : pas celui de la conscience, mais celui qui se fonde sur la multiplicité des corrélations sensibles incorporées, récorporées et constituées que sont les schèmes. C'est l'intrusion, l'irruption, l'événement de l'expérience dans l'expérient : *quelque chose* advient qui déborde les corrélations préhensives des schèmes de sorte qu'on est déjà en contact avec le dehors, mais que ce contact est *immanent* et n'en passe pas par une grande

---

êtres soit établie, il faut que la connaissance d'un être soit déjà un rapport analogique entre les opérations essentielles de cet être et les opérations de la pensée qui le connaît. C'est la connaissance d'un schématisme opératoire que la pensée transfère, et cette connaissance d'un schématisme est elle-même un schématisme consistant en opérations de la pensée. La pensée analogique établit une relation entre deux termes, parce la pensée est *une médiation entre deux termes avec lesquels elle a, séparément, un rapport immédiat.*" (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, 2005, p. 563) On voit que l'importance, pourtant implicitée, de ce rôle euristique de l'imagination chez Whitehead, est de ne plus faire dépendre cette réversion d'une figure (figure de pensée qui est aussi figure de l'être conçu comme proportion) mais bien de constituer cette réversion en *opération esthétique qui ne dépend donc plus d'une configuration constitutive de l'être.*

[336] On voit à nouveau la différence avec Heidegger, et comment ce que Dewey a nommé le "recommencement" ou la "reconstruction" philosophique de la fin des années 1920 a engagé la philosophie dans des voies tout à fait différentes : là où la question de l'être chez Heidegger est encore soumise au fait de *poser* la question de son sens à partir d'un diagnostic (la crise des fondements) et se déploie d'abord comme herméneutique du sens et phénoménologie existentiale de ce qui comprend le sens, le problème de l'être chez Whitehead est comme secondarisé ; en effet, si l'on découvre quelque chose de l'être et quant à l'être, ce sera non pas en vertu d'une question, mais au gré d'un déplacement dans l'expérience : ce qu'on peut dire de l'être (si l'on peut en dire quelque chose) ne peut se dire qu'à la condition d'expérimenter quelque chose qui se fait ou se produit – qui se faisant dans la pensée s'y réverse avec le réel.

disjonction métaphysique propre à la pensée dramatique, mathématique, poème. Car que fait découvrir l'imagination ? Pas un en-soi statique et constitué, pas le grand dehors pensé comme l'Ailleurs : elle fait sentir le processus, le quelque-chose aconstitué, l'éther qui est l'image parfaite de l'expérience dans sa diaphanéité, telle qu'elle se fait transparition (*diaphaino*) plutôt que phénomène. Ce n'est pas l'en-soi : c'est l'expérience en tant qu'expérience, mais telle qu'elle n'est en tant qu'elle-même qu'à n'avoir pas d' "elle-même", qu'à n'avoir aucun en-tant-que. Sa seule talité (être *telle*) c'est sa processualité, ou sa modalité[337].

De sorte que Whitehead fait valoir une progressivité dans la détermination linguistique des généralités conceptuelles qui échappe à la fois à la linéarité de la schématisation historique, et à la fois à la régularité diérétique et thétique de la dialectique : la progressivité du schème whiteheadien est *conséquence* de la processualité des découvertes, et ce schème même est comme *soustrait au schématisme lui-même* au sens où il fonctionne et se déploie hors de tout milieu constituant[338]. C'est un schème sans schématisme, *c'est-à-dire un schème qui se déploie d'emblée esthétiquement* et non pas dans le milieu associé du schématisme qu'est l'analytique conçue comme tabularité catégorielle statique. On verra plus avant qu'une philosophie processuelle n'est pas seulement une philosophie progressive du côté de l'objet "préhendé", gagnant en précision quant à sa déterminité au moment même où elle gagne en généralité : si la philosophie processuelle est graduelle dans la préhension du plus général, ce n'est pas seulement au sens où la pensée, ayant saisi d'un bloc la généralité, aurait à la déterminer plus précisément dans son expression – c'est la pensée *elle-même* qui est graduelle, c'est la pensée elle-même qui fonctionne en gradualité : "La philosophie ne recouvrera pas son statut propre tant que l'on ne reconnaîtra pas que son objectif est d'élaborer graduellement des schèmes catégoriaux, précisément exposés à chaque étape de la progression."[339] On voit à nouveau la différence avec la dialectique : dans cette dernière, c'est parce que le caractère graduel de la pensée est d'une part régi par sa progressive réflexivité que l'on dépasse tout schème vers l'absolu formel, mais c'est, d'autre part, parce que cette gradualité est discrétisée en thesis distinctes dans leur détermination que la temporalité de la pensée se fait ou bien histoire, ou bien Ascension statique vers l'intemporel : la gradualité devient cumulativité de moments ou paliers, les degrés sont remplacés par des étapes ou moments et impliquent des préhensions non-continues qui se produisent ou bien dans la verticalité anabasique ou bien dans l'horizontalité linéaire de l'histoire. Ainsi le retournement d'une figure en son contraire ne se fait pas graduellement mais absolument, "sur place", comme par une volte-face de la détermination interne impliquant ou bien l'auto-négation, ou bien la subsomption du contenu dans une formalité plus englobante. Ce sont des conversions internes, et non pas des bifurcations graduelles. Cette conversion de la gradualité en Axe ou en Histoire concerne aussi le schème intérieur de la dialectique : toute thesis procède vers une synthèse avec son négatif, mais est *d'abord* tributaire d'une diérèse, même si celle-ci porte *nominalement* sur le plus générique, l'être, ou le non-être : la gradualité est régulière et implique constitutivement une *diérétique*, c'est-à-dire une découpe du

---

[337] Cf. sur ce point les développements sur la talité dans *Incorporation et incarnation.*

[338] *Procès et réalité*, op.cit., p. 52 : "l'expression précise des généralités dernières est le but de la discussion, pas son origine."

[339] Ibid., p. 53.

processus en éléments ponctuels ou thesis indépendantes synthétisables dans un progressus. Paradoxalement donc, c'est la dialectique qui dégradualise la pensée là même où elle en pense la progressivité profonde, qui "déscalarise" la raison alors même qu'elle la pense sur le mode de l'intégration cumulative : c'est parce que la dialectique conserve en elle des modèles absolus de progression, des moments de conversion ou de retournement qui font la progressivité sans être eux-mêmes progressifs, qu'elle trahit le processus, ou le régularise en lui imposant une sorte de scansion formelle intérieure. Autrement dit, la métamorphose se fait toujours sur le même mode, là même où elle concerne toujours des natures différenciées qui constituent à leur tour les degrés similaires du procès général. On pourrait distinguer deux modèles : celui de la contradiction thétique interne qui, sur le mode de la négativité, engendre dynamiquement la synthèse de la chose avec l'opposition qu'elle porte en elle, et celui de la subsomption du contenu ou du cas à sa forme, qui se déploie comme une catharsis progressive dont chaque étape est en rapport d'analogie avec les autres. Dans les deux cas, la conversion ou le retournement est absolu : il n'est pas intrinsèque au processus, il est intérieur à ses termes selon une logique de progression qui est déjà une mise-en-forme, une enformation du processus.

Tel est le paradoxe de la dialectique : là même où elle porte à l'extrême l'idée de progression ascendante ou de progrès historique et conçoit la pensée du point de vue de sa temporalisation comme *intégration progressive* et comme *procès cumulatif*, elle plie la processualité aux moments du progrès et au schème de cumulation, et par là transforme les flux processuels en cours réglés valant eux-mêmes comme auto-déploiement de la totalité. C'est pourquoi la gradualité processuelle du penser est rabattue d'une part sur une extension régulière en degrés, comme un espace de progressivité dont chaque thesis vaut comme position quelconque eu égard à la progression totale, mais se voit d'autre part articulée par des moments de retournement ou des passages absolus dans lesquels toute la processualité se voit comme contractée, rassemblée, formalisée selon une mouture répétée, négation de la négation, ou relève dans la forme. La graduation de la pensée dont parle Whitehead n'est donc pas dialectique mais esthétique en ce sens qu'elle ne se confond ni avec une linéarité de l'Histoire où cette dernière constitue le milieu de réversion entre le spirituel et son incarnation matérielle, ni avec une linéarité verticale, une Ligne régulière conduisant anabasiquement à l'idée inconditionnée, et incréée. C'est cette gradualité de la pensée qui implique, on l'a vu, une conception scalaire de la raison (selon les termes de B. Stiegler), qui ne décrit pas seulement son déploiement individuel dans une pensée ni sa construction générale dans la pensée, mais bien sa teneur même : on va voir que la dualité entre une rationalité conçue comme préhension absolue et comme préhension d'échelle ou préhension régulièrement progressive, est déjà au cœur du "proportionnement" de la pensée modélisé par Platon avec la Ligne de la *République*, et que c'est cette figure de la pensée qui est engagée par l'analyse de Whitehead.

Quand Platon formalisait le concept de doxa, il en faisait d'abord un *régime* de noéticité, mais un régime précisément prédialogique et anoétique de noesis : la doxa était cette thesis de l'immédiateté qui ne sait ni la généricité de l'idée, ni la généticité de la dialectique. Comme thesis, elle ignore à la fois la métathèse qu'est la Forme, et surtout le mouvement anabasique de la dialectique qui, de diérèse en diérèse et de thèse en thèse, procède vers la métathèse ou vers l'essence de la chose dont le quelque-chose (ti) est l'instanciation. La doxa, c'était cette pensée arrêtée qui occupait ses positions en y défendant guère que la thèse du donné immédiat. Mais le platonisme ne réside pas d'abord dans cette disjonction elle-même modalisée selon les échelons de la

ligne. Il faudrait dire plus profondément que le problème quant aux idées n'a jamais été de les saisir ou de définir leur teneur – mais de déterminer en quel lieu, selon quel régime d'entente, en quel milieu d'intellection, leur réception se fait effectivement. Et le scandale platonicien – mais aussi l'ambiguïté princeps du modèle raisonné de raison qu'il propose à la philosophie tout comme à la non-philosophie – c'est d'avoir à la fois reconnu le caractère scalaire de la noéticité, tout en ayant gardé, comme le contrefort rêvé des philosophes, un domaine où la noesis enfin absolue n'est plus susceptible d'aucun degré, d'aucune structure scalaire : si la dialectique échelonne et "scalarise" notre accès à l'Idée, elle fait aussi franchir le seuil absolu au-delà duquel il n'y a plus d'échelle. Platon a ainsi présenté dès le départ deux modèles fondamentaux de rationalité qui, plus ou moins interrogés par les philosophes eux-mêmes dans leur *pratique* de la rationalité, déterminent deux grands modes de pensée, que celle-ci soit ou non philosophique : la pensée qui reconnaît un effet scalaire dans la rationalité, et celle qui ne la reconnaît pas, opposant sans intermédiaire le lieu de la rationalité donnée au vide de l'irrationnel – ce dernier eût-il ses raisons propres. Paradoxalement, cette distinction s'effectue au travers des deux grandes métaphores qui modélisent la raison, une première fois sur un mode ésotérique, une deuxième fois sur un mode exotérique et mythique, savoir la ligne et la caverne : si la ligne présente un modèle de noéticité scalaire et même fractal en ce qu'il est régi par le rapport d'analogie qui embrasse à la fois les analogons, les rapports analogiques et les rapports entre analogies elles-mêmes, le mythe de la caverne campe l'anabase noétique en arrachement brutal, en sursaut absolu de l'âme quittant le clair-obscur des simulacres pour s'affronter directement et frontalement à la lumière même du principe. Mais même alors, ne fallait-il pas faire valoir un troisième modèle, dont le schème analogique présent dans la Ligne serait précisément le refoulement ? Qu'en serait-il d'une scalarité *irrégulière* de la raison, dans laquelle les ascensions deviendraient précisément des bifurcations, où le progrès ne serait plus orienté par et indexé sur un terme ultime, mais où il construirait processuellement son horizon ? La définition du perspectivisme serait peut-être celle-ci : l'échelle tombée, ou la scalarité irrégulière qui ne progresse plus par ascension ou lignation mais irrégulièrement, sous la poussée d'un dehors processuel faisant bifurquer la pensée sous l'effet d'un hasard nécessaire, ou d'une rencontre. On retrouve ici deux idées : premièrement, la notion d'euristique implique précisément une scalarité irrégulière de la raison, dans laquelle cette dernière est directement engendrée par le processus esthétique et non pas posée, de thesis en thesis, sous l'effet de sa structure ou d'une nécessité qui serait "limitée" à la déduction réelle. Si la méthode, le paradigme, l'axiomatique, impliquent une scalarité de la raison, celle-ci est ou bien régulière, ou bien ponctualiste, ou bien linéaire. Il faudrait toujours questionner en effet le présupposé d'homologie structurale entre le *mode* de déploiement rationnel d'une pensée, et la modélisation substantielle de cette raison : c'est parce que Descartes présuppose déjà, et avère dans le cogito, une certaine structuration de la raison comme faculté linéaire d'analyse et de synthèse procédant d'apodicticité claire et distincte en apodicticité claire et distincte, que la méthode vient comme naturellement se coordonner à l'usage régulé de cette raison. C'est la même chose pour le paradigme, dans lequel la raison est conçue comme exhaustion des contenus et saturation des lois formelles, ou dans l'axiomatique, dans laquelle la rationalité se déploie comme réflexion autonome de la substance. Dans l'euristique au contraire, il y a une hétérologie princeps entre *les* modes de fonctionnement de la rationalité, et la teneur de la raison : de part et d'autre, on ne *constitue* ni la raison ni son fonctionnement, et encore moins de rapport réglé entre les deux. Ainsi chez

Whitehead : la raison consiste, se fait et procède selon les préhensions qu'elle accomplit sans les précéder à proprement parler comme faculté constituée, et elle fonctionne selon les sauts imaginatifs qui la mènent à des généralités préhensibles sans qu'aucune loi ne préside à ces sauts, qui sont les bifurcations mêmes du processus. C'est le paradoxe de la réversion du penser et du processus : elle est hétérologique en tant que telle, comme on l'a vu plus haut.
Le deuxième point remarquable, c'est que le "saut de l'imagination" chez Whitehead implique dès le départ une gradualité non-linéaire et non-dialectique de la pensée. C'est une deuxième manière d'échapper à l'homologie de la dialectique, lorsque les renversements réels ou transformations absolues s'effectuent toujours, dans leur différence et leur singularité même, sur le même mode. C'est que le saut de l'imagination n'est ni réglé ni tributaire d'une faculté constituée : l'imagination est une pure variation en tant qu'elle désigne toute esthésie d'un quelque-chose jusqu'alors insensible. On ne dira même plus dès lors que la gradualité implique ces sortes de trous noirs de la détermination que sont les renversements dialectiques ou les compréhensions ascendantes : le saut de l'imagination implique certes que la pensée est soudain conduite vers ce qu'elle ne sentait pas précédemment, mais ce saut même ne se présente comme ellipse du point de vue de la pensée qu'à constituer la plénitude même du processus. C'est une fois le saut effectué que l'on comprend que l'ellipse pour la pensée était la continuité même du processuel.
On se souvient que, chez Nietzsche, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, la structure platonicienne de l'anabase et de la katabase se voit modalisée comme une géographie. Il ne s'agit pas là d'un renversement qui fonctionnerait en inversant l'ordre de subsomption des termes engagés, ou qui s'opérerait selon l'ordre même de la structure qu'il renverse (c'est ce qu'on verra plus avant à propos des trois types de renversements). Si le renversement est ici complet, c'est que Nietzsche, en rapportant la logique anakatabasique qui gît au cœur du platonisme à une "géographie de l'esprit", la comprend directement comme esthétique et non comme dialectique. C'est pourquoi le renversement du haut et du bas et des valeurs schématiquement associées à celles-ci, ne consiste pas à mettre l'un à la place de l'autre, ni même à abolir l'opposition selon la logique même qui l'organise (du type : si l'on met le bas en haut et le haut en bas, c'est l'opposition même du haut et du bas qui s'effondre, ou, de la même manière, si l'être se dit du devenir, l'opposition des deux devient caduque ou inopérante) ; au contraire, tout devient transversal, la ligne devient zigzag, pentes de montagne à double sens, elle perd son caractère axiocentriste pour devenir à la fois ligne de crête et ligne d'horizon, quand le *lieu* même des formes ou la topologie eidétique devient une atopie généralisée, une cartographie où ne valent que les mouvements de Zarathoustra. La polarisation qui organise le jeu dialectique lui-même se voit ainsi rapportée à des bifurcations esthétiques propres au processus lui-même (comment Zarathoustra incorpore et décorpore l'humanité, se surmonte en descendant, descend en gravissant) : le véritable renversement n'est ni de degré ni de nature, il est modal, et pour cette raison même il engage à sa suite des transformations de nature ou de degré. Certes, chez Nietzsche comme chez Platon, il n'y a pas de sommet sans vallée et sans gouffre, et pas de pente qui ne soit à la fois matière à ascension et à descente – on se souvient que le geste philosophique inaugural de Zarathoustra, c'est la descente de sa caverne qui est le sommet même. Mais le renversement du platonisme qui n'en est pas la simple inversion des termes, veut dire aussi que la réciprocité de l'ascension et de la descente change de sens, comme c'est le cas chez Whitehead : anabase et katabase deviennent fonction d'une esthétique "en zigzag", soit

d'une logique processuelle des bifurcations sensibles. On ne monte pas sans descendre en même temps, de telle sorte que la ligne et ses homologies réglées se circularise en un processus modalement hétérologique. Ainsi chez Whitehead, le saut de l'imagination procède de l'esthésie d'une quelque-chose qui en tant que tel est encore "insentable" dans l'élément de la généralité, mais dont l'indéfinition même est en même temps sensiblement concrète. De sorte que la préhension du général est inséparable d'une détermination sensible des concrescences qui fait cercle avec elle. La logique de la gradualité irrégulière de la pensée et de la scalarité de la raison, implique donc cette réesthétisation du penser : le procès rationnel de la pensée est inséparable des esthésies imaginatives qui portent au jour le flux souterrain du processus.

S'il faut insister sur ces deux aspects, gradualité de la pensée et scalarité irrégulière de la raison, c'est qu'ils sont indissociables de la teneur même du processus dont ils sont le revers : si la dialectique implique à la fois une régularité dans le progrès réel de détermination et dans la pensée qui l'exprime, c'est parce qu'elle accomplit, dans le procès historique ou déductif, la réversion du penser et de l'être sur un mode ordologique et linéaire qui présuppose déjà une modélisation implicite de la processualité comme synthèse de progrès régulier et de procès réglé. La tâche de l'esthétique est à cet égard plus complexe : pour littéraliser le processus tel qu'il procède dans son indétermination même, il lui faut l'imprimer et l'accompagner dans sa logique sans y plaquer de modèle constituant, en en suivant les débords, les sauts et les bifurcations. Ce n'est donc pas seulement par représentation que la scalarité et la gradualité de la pensée se font irrégulières et qu'elles se voient tramées de différenciations modales, de bifurcations brusques, de progressions non-linéaires, c'est dans leur *teneur même* que la pensée et la raison se révèlent, à même le processus qu'elles impriment et qu'elles suivent, des puissances sensibles non-régulières et qui ne suivent pas de règle a priori. Tout se passe comme si la régularité du progrès rationnel et la règle du procès noétique étaient déjà des fossilisations du processus sensible dont la pensée fait la réversion, comme si l'esthétique rendait la pensée à son inconstitution princeps : la pensée procède alors comme un sens esthétique, et non pas comme un sens organique (au sens où "l'ouïr" est un sens organique, quand "l'entendre" est un sens esthétique). C'est en tant que la pensée du processus doit s'engendrer en même temps comme processus de pensée, qu'elle retrouve tous les aspects littéraux de la processualité. C'est que la processualité esthétique n'est pas un mode parmi d'autres sur lequel la pensée pourrait "fonctionner", à l'instar du mode dialectique ou analytique : elle est la modalité même dont les autres modes sont des aspectualisations. Ainsi, si la gradualité de la pensée et la scalarité irrégulière de la raison travaillent au cœur de *Procès et réalité* sur un mode esthétique et non pas dialectique, c'est que les préhensions ne sont pas régulières ou linéaires selon un ordre de déduction ou d'induction préconstitué, c'est aussi que le préhendé n'est pas une thesis quelconque dans l'espace neutre de la rationalité, ou une catégorie statique dans le régime de l'analytique : gradualité irrégulière de la pensée et scalarité atopique de la raison constituent *le fait même du processus* : la texturation complexe de la processualité est "reversée" par la texturation de la pensée qui n'en est pourtant ni le signe ni l'image. C'est parce que la pensée du processus rejoint par réversion sa propre processualité en pensant ce dernier, qu'elle est rendue à sa naturalité paradoxale, celle de pur Constructible inconstitué, qui procède sous le coup de nécessités non-linéaires et non-ordrées : l'ordre de la nécessité qui engendre processuellement *du* penser, n'est

pas un ordre lui-même nécessaire[340]. C'est ce que dit le saut imaginatif chez Whitehead : la nécessité qui ordonne les préhensions n'est pas régie par un ordre nécessaire qu'il s'agirait de dégager, L'irrégularité de la découverte noétique et des préhensions qui s'ensuivent, est donc la transcription de l'irrégularité du processus lui-même, et en avère les bifurcations. Autrement dit, la processualité n'est pas saisie sur le mode de la théticité à travers des diérèses : la processualité est saisie *comme fragmentarité*, le processus est préhendé fragmentairement, et les préhensions sont des fragments de processus. Il faut bien distinguer ces trois aspects, le fragment, le fragmentaire, la fragmentarité[341]. D'une part, il convient de ne pas confondre le fragment avec la partie, l'élément, le complément (ou symbolon) ou le reste, tout comme il convient de ne pas en faire une forme, une totalité séparée, ou le fragment d'un autre fragment : le fragment n'est pas fragment *de* quelque chose, et pas même de lui-même. Il est en même temps contraction et extension, systole et diastole comme dans le stoïcisme, où un corps est un fragment processuel du plan de corporéité. On donc posera ici liminairement que le fragment est un esthème de l'expérience, un conflux relativement stabilisé ou une crase singulière (une idiocrase) opérée dans un flux sensible : c'est la cristallisation cohérente d'un processus capable de se constituer en impression autonome *évoquant* sur ses entours le flux dont elle provient (ainsi un fragment de temps, un fragment de couleur, un fragment littéraire, etc.)[342] Le fragment n'est donc pas tant à comprendre du point de vue de sa nature ou de son degré d'existence (partie, élément), mais du point de vue de la modalité : c'est une émanation locale d'un processus (d'écriture, de peinture...) qui imprime modalement la processualité elle-même (ainsi un fragment de Nietzsche ou de Blanchot fonctionne texturalement par association différée avec le flux dont il provient et qui l'entoure : le fragment est une in-corporation crastique d'un flux, qui en est en même temps la décorporation statique)[343]. Le fragment ne renvoie pas à une totalité ou une complétude dont il est extrait, il évoque la consistance du processus dont il est émané, non pas au sens où il en exprimerait localement une "partie" ou un aspect particulier, mais au sens où il l'imprime autrement, sur un mode qui en nuance autrement la processualité. C'est un modalisateur. Si la préhension vaut donc comme fragment de processus, c'est qu'elle en saisit modalement la consistance sans en saisir seulement un

---

[340] On peut se reporter sur ce point aux analyses de Deleuze dans *Proust et les signes*, insistant sur la nécessité involontaire, rencontre, événement ou bifurcation, qui *fait* penser. On voit que la question n'est pas d'opposer une passivité du penser s'engendrant de manière adventice à l'activité subjective de la pensée, mais de prendre au compte cette structure factitive dont passivité et activité sont des aspects dérivés : le processus qui fait-penser est une factivité.

[341] C'est Blanchot qui a le mieux distingué le fragment et le fragmentaire, à travers ses œuvres aphoristiques (*Le pas au-delà*, *L'entretien infini*, *L'écriture du désastre*). Mais il faut ajouter à cette distinction la fragmentarité elle-même.

[342] On tentera plus avant (dans la partie sur la littéralité) d'élaborer un concept de partiade (à partir du radical "partitif") qui puisse rendre raison du concept de fragment et de celui d'impression.

[343] On parlera plus tard de synchrèse ou de syncrase pour retranscrire ce type de processus particulier qui consiste en la contraction non-synthétique de flux sensibles : le terme synchrèse, que l'on trouve dans *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, est en effet forgé à partir du radical grec krasis. On dira que si la synthèse est l'opération de conjonction et de relève dialectique fonctionnant par homologisation du disparate à partir d'une contradiction, la synchrèse désigne quant à elle le processus esthétique de mélange et contraction sensible qui fonctionne sur un mode hétérologique et paradoxal (ainsi ce que la dialectique traite comme contradiction, par exemple la soif et la satiété qu'éprouve en même temps Socrate quand il boit, est traité dans la synchrèse esthétique comme une contraction paradoxale dont la contradiction est une dénaturation).

aspect phénoménal ou une partie particulière : ce n'est pas le préhendé qui est fragment du processus, *c'est la préhension même* comme procession particulière qui l'est. Ainsi les catégories chez Whitehead fragmentent le processus sans le diviser (fragmenter, c'est aussi bien raccourcir qu'augmenter), elles en modalisent différemment la consistance intrinsèque et la richesse qualitative, elles en nuancent et contrastent autrement les bifurcations. Elles saisissent, sur un mode, le processus tel qu'il est donné dans sa procession, et procédant à leur tour, se constituent comme des fragments de celui-ci. Si le processus est donc saisi fragmentairement et non pas "par fragments", c'est qu'on ne peut tout d'abord le préhender ni en totalité ni en partie, mais seulement selon des variations perspectivistes ; mais c'est aussi que le fragment comme idiocrase ne *précède pas* la préhension, mais émerge par elle et avec elle dans la catégorie qui recueille la généralité et la rapporte aux concrescences. C'est la préhension permise par le saut imaginatif qui se constitue en tant que telle comme fragment de processus. Que le processus soit fragmentaire implique donc que les fragments qui en impriment et recueillent la teneur ne préexistent pas à la procession du processus : le saut imaginatif engendre la préhension qui vaut en tant que telle comme fragment du processus, de telle sorte que la catégorie et le préhendé apparaissent par après comme étant à leur tour des fragments objectifs de celui-ci. Autrement dit, le processus est fragmentaire, sans être *constitué* de fragments : le fragment imprime sur un certain mode l'hétérologie inconstituée du processus, qui s'exprime alors dans la catégorie. Ainsi, que l'on saisisse le processus à travers les fragments catégoriels qui en émanent ou qu'on tente au contraire de le saisir *totalement* en le canalisant dans le procès dialectique, il demeure intransitivement fragmentaire de lui-même, à la fois en excès sur ce qui *transparaît* de lui, et soustrait à sa propre transparition. Le processus est ce qui fragmente et se fragmente au fur et à mesure qu'il se fait tout en se défaisant : s'il résiste à son arraisonnement par le procès ou le progrès, ou à sa captation par un procédé ou une procédure, c'est que même alors il ne se donne que comme fragmenté quant à son passé, et fragmentaire quant à son avenir possible. Il n'est pas seulement intotalisable, mais anholistique. Mais que veut dire alors la distinction entre la fragmentarité et le fragmentaire, en quoi cette distinction n'implique-t-elle pas seulement une substantivisation de l'adjectif ou de l'attribut ? Elle signifie que le caractère fragmentaire du processus ne renvoie pas à son tour à une essentialité plus profonde de ce dernier, qui dans sa plénitude substantielle et statique serait donnée par ellipses, fragmentairement, à la manière de l'être-wesen heideggerien qui transparaît sur un mode fragmentaire, mais dont la fragmentation même est le signe de sa plénitude processuelle. C'est qu'on peut dire d'une substance qu'elle est intrinsèquement fragmentaire, tout en restant substantielle en tant que telle, ou de la même manière pour une essence, une idée, c'est-à-dire pour une présence pleine infragmentable en tant que telle, mais fragmentaire dans sa présentation. C'est ainsi qu'on peut, par exemple, concevoir l'écriture de l'histoire comme intrinsèquement fragmentaire, tout en constituant l'Histoire en procès constitué, substantiel et plein de lui-même. Ou de la même manière, les pensées de l'absolu, qu'elles soient théologiques ou non, semblent précisément culminer quand elles pensent la présentation de ce dernier comme nécessairement fragmentaire (des présentations relatives de l'absolu) sans rapporter ce caractère à l'absolu lui-même, sans en faire la teneur même de cet absolu et en dissoudre par là même aussi bien la staticité que la substantialité dynamique. La fragmentarité désigne alors la *teneur non-substantielle* du processus, c'est-à-dire la processualité comme "composition interne" du processus. Tel est le paradoxe en effet : plus le processus est continu, plus il est

fragmentaire. Sa teneur n'est pas celle d'une substance fût-elle dynamique et sujet d'elle-même comme chez Hegel, elle est cette résistance insubstantielle, inconstituée, qui traverse les fragments déposés et les présentations fragmentaires, restant tout à la fois inentamée et inconsistante. La fragmentarité est paradoxalement ce qui résiste à la fragmentation, ce qui, du fragmentaire, résiste au sein du fragmentaire. Si l'on peut toujours dire dès lors que le processus ne désigne ni ne signifie rien, si l'on peut mettre en doute son existence en en faisant une fiction philosophante ou un mirage de l'esthétique, c'est précisément du fait de sa fragmentarité intrinsèque : quelque chose de la fragmentation résiste à la fragmentation, ou bien encore *du* quelque chose résiste toujours-déjà à la présence avérée des choses, à leur grammaire, et à leur insistance. Comment avérer ce qui résiste sans exister, sans consister, sans insister autrement qu'à travers des dérivations fragmentaires dont on peut toujours faire des stases phénoménales ou que l'on peut rabattre sur des linéarités causales ? Le problème de l'esthétique et de la pensée processualiste, c'est précisément qu'elles ne peuvent avérer la facticité du processus qu'à condition de se constituer en expériences cruciales et en engendrements, là où la dialectique aura toujours pour elle la déduction, là où l'analytique aura toujours pour elle l'assurance statique de l'existence catégorielle. C'est l'un des enjeux semble-t-il du saut imaginatif chez Whitehead : avérer, sans modèle déductif a priori, le processus en sa fragmentarité On peut donc dire pour schématiser que le fragment saisit le processus sur un mode particulier, que le fragmentaire correspond à la modéité du processus, tandis que la fragmentarité correspond à la modalité elle-même.

Nous disions donc que la scalarité irrégulière de la raison, et la gradualité de la pensée, correspondaient exactement à la teneur du processus dont elles sont la réversion : c'est la fragmentarité de ce dernier, qui semble en dernière analyse rendre raison de ces deux aspects propres à la découverte philosophique. La fragmentarité propre à la teneur du processus se réciproque d'une fragmentarité de la pensée elle-même qui se traduit dans l'engendrement graduel des généralités : c'est l'imagination, qui traverse directement la fragmentarité sensible et qui en esthésie les généralités. On ne comprend ainsi pourquoi l'imagination effectue des "sauts" qu'à condition de comprendre le processus lui-même dans sa fragmentarité : sa continuité réside précisément dans cette bifurcation permanente, dans cette fragmentation à la fois crastique et statique dont l'imagination dégage des fragments consistants. C'est l'un des traits de l'euristique philosophique dont on tentait plus haut de décrire la nature : elle se déploie fragmentairement, en ce sens qu'elle accompagne le mouvement même de la processualité sur laquelle elle porte (en l'occurrence, elle porte ici sur l'incorporation qui, valant comme indice du processus esthétique ou attestation concrète des esthèses, permet dès lors d'accéder sans médiation ni milieu intermédiaire à la logique de l'expérience comme telle). Comme l'imagination, elle fonctionne en découvrant irrégulièrement et fragmentairement des idéalités ou des généralités esthésiées : si la pensée est intrinsèquement euristique plutôt que méthodique, créative, inspirée, ou analytique, c'est qu'elle ne découvre des "quelque-chose" qu'en effectuant des sauts dans l'élément fragmentaire du pensable, c'est qu'elle ne peut accéder à la logique antéphénoménale du processus qu'à condition de s'y incorporer plutôt qu'en la signifiant, qu'en la visant, ou qu'en la révélant méthodologiquement. Si donc l'euristique doit se linéariser et se structurer dans son exposition, elle fonctionne concrètement comme découverte fragmentaire des généralités, comme progression irrégulière dans la mise à jour des idéalités : c'est en tant que la pensée est intrinsèquement euristique, en tant qu'elle fonctionne par suites

de modalisations et d'esthésies que rien n'ordonne a priori sinon le fait même de penser, que son fonctionnement même avère l'activité du processus qui la sous-tend et la soutient. Mais la question est précisément de savoir si l'on formalise et modélise cette euristique et sa modalité pour en faire seulement une propédeutique tâtonnante et exploratoire à la déduction réelle, ou si l'on trouve précisément dans la pensée se fragmentant la littéralité du pensable. La gradualité irrégulière de la pensée ne peut être niée ou dissimulée dans une méthode-modèle qui dissimulerait ou euphémiserait la procession euristique, pas plus qu'elle ne peut être rabattue sur un "stade" primitif ou propédeutique à la pensée réelle : l'enjeu de la lecture, son cœur problématique, c'est précisément qu'elle reproduit d'une manière ou d'une autre cette fragmentarité des préhensions et des compréhensions, c'est que le sens ne s'y reforme pas linéairement et régulièrement, mais à travers des séries de sauts et de préhensions qui se rapportant les unes aux autres sur un mode fragmentaire, se contractent peu à peu dans une compréhension qui s'approfondit. Cette gradualité doit donc au contraire être assumée par l'euristique plutôt que sursumée dans une forme ou une manière de philosopher fixée a priori : assumer la fragmentarité du penser, c'est assumer en même temps la fragmentarité du pensable, c'est non pas reconnaître que toute pensée tâtonne quand elle cherche et se cherche, mais reconnaître que le penser, en tant qu'esthétique, est intrinsèquement disjonctif et bifurcatif, "saltatif" et contractif. C'est, autrement dit, assumer la fragilité du fragmentaire, la fragilité du processus qui n'est pas tant menacé par sa dissipation ou sa brisure (brisé, il l'est dès le départ) mais au contraire par son induration en un procès avéré, solide, infragmentable. La fragmentation esthétique s'oppose donc à la distinction analytique et à la diérèse dialectique. Si l'euristique vaut ainsi non comme méthode ou type d'investigation philosophique particulier mais comme la logique même de la découverte, c'est précisément qu'elle n'implique pas en son cœur et dans son fonctionnement de paradigme qui, fixant dès le départ la manière dont il faut découvrir et mettre à jour des idéalités et des pensées nouvelles, a déjà déterminé essentiellement ce qui était à découvrir. L'euristique procède fragmentairement : toute exposition linéaire analytique ou déductive est déjà le masque emprunté d'une errance euristique qui morceau par morceau, bribe par bribe et fragment par fragment, compose la texture esthétique dont elle est émanée et qu'elle traverse à la fois. C'est le sens du système, notamment dans le stoïcisme : opérer une texturation qui n'a ni centre ni bord, mais dont la composition se cohère et se resserre de plus en plus au fur et à mesure que des modes nouveaux sont découverts et viennent enrichir la modalité. Derrière tout mouvement ordonné de déduction ou d'exposition, se trouve donc un processus de systématisation qui n'est pas linéaire mais fragmentaire : même si le système ne s'écrit pas *en* fragments, il est fragmentaire par nécessité en ce sens qu'il se construit en cohérant, en *contractant* la fragmentarité elle-même, c'est-à-dire en la fragmentant sur elle-même et de plus en plus loin[344]. Si les systèmes apparaissent comme des touts organiques coextensifs aux concrescences

[344] Lorsque Löwith parlait à propos de Nietzsche de "système en fragments" (in *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Calmann Lévy, 1991) il semble que le problème était d'emblée mal posé en ceci qu'il considérait d'une part le système comme totalité organique se rapportant sur un mode plus ou moins signifiant, représental et expressif aux concrescences, et en ce que, d'autre part, le fragment y est ici compris, par contresens, comme une *forme scripturaire*. Comprendre la fragmentarité intrinsèque du systématique, implique précisément de ne plus se rapporter seulement à l'ordre scripturaire d'exposition, mais à la logique d'engendrement qui sous-tend cette dernière, au mode euristique de découverte qu'elle cèle et révèle à la fois.

et aux procès qu'ils organisent, c'est parce qu'on les comprend déjà comme des ensembles solides dont on nie l'engendrement concret, alors rabattu sur une déduction réelle dont le système *écrit* serait la réflexion. Ce n'est pas seulement qu'on élude le rôle du penseur et les séries problématiques qu'il lui faut traverser erratiquement avant de construire le système, c'est qu'à travers ce dernier, on élude le mode de construction concret des pensabilités, la cristallisation progressive et rompue des fragments de généralités découverts, et leur graduelle contraction dans un ensemble rationnel. C'était le sens réel de la biographie philosophique chez Nietzsche : non pas une histoire du penseur, mais la généalogie des engendrements concrets qui permettent de construire du pensable *avant* de commencer à penser effectivement.
On retrouve donc ici le problème du langage, qui se retrouve pris d'emblée entre la fragmentarité du processus et la fragmentarité de la pensée, entre l'exposition philosophique qui "maquille" ou euphémise toujours-déjà le processus euristique réel, et la fragmentation concrète de la pensée à l'œuvre. C'est pourquoi le langage peut être fragmentaire sans être constitué de fragments, mais c'est aussi pourquoi le langage a pour tâche ultime d'esthésier la fragmentarité, qu'il soit ou non fragmentaire en tant que tel. C'est toute l'ambiguïté réelle du système : qu'il soit écrit ou non "en" fragments n'est qu'une dérivation adventice qui a trait à l'économie propre d'une exposition philosophique particulière. La véritable tension consiste dans le caractère ou non fragmentaire du langage (qu'il soit ou non philosophique), tant par rapport aux fragments concrets de processus qu'il permet d'esthésier, que par rapport à la fragmentarité abstraite du processus qu'il doit permettre d'évoquer et d'éprouver dans sa paradoxale consistance inconstituée. Beaucoup d'œuvres en fragments, comme le laissait entendre Blanchot, ne sont d'une part pas fragmentaires pour autant, et, d'autre part, n'esthésient pas la fragmentarité dont elles proviennent (ainsi le fragment comme reste de l'absolu ou partie d'un grand-tout est-il afragmentaire en ce sens, que ce soit dans la philosophie ou dans la poésie). Le langage fragmentaire est celui qui, toute considération formelle mise à part, est capable à la fois de se dériver dans des séries de fragments processuels concrets (des idées consistant hors de leur incorporation au système, des motifs, des phrases, ou des mouvements valant pour eux-mêmes), et de se dériver vers la fragmentarité muette du processus que l'on ne peut présenter en tant que telle, et qui nécessite donc, pour être éprouvée, d'être circulairement dérivée à travers de nouveaux fragments concrets. Le langage n'atteint pas dès lors à la vérité de l'un ou de l'autre de ces deux niveaux, mais approfondit leur littéralité selon qu'il permet ou non d'opérer le saut de l'imagination et la redescente de l'éther des généralités jusqu'aux concrescences, selon qu'il esthésie ou non aussi bien la fragmentarité du processus abstrait que la fragmentarité du fragment concret, les deux étant compénétrées et formant un cercle. Le langage est donc en même temps ce qui se contracte et se distend à l'extrême, fait communiquer les fragments flottants de la concrescence vivante avec le flux indéterminé de la fragmentarité processuelle : esthésier la fragmentarité du fragment concret, c'est faire-sentir par là même la fragmentarité abstraite du processus dont il est comme le dépôt, mais esthésier la fragmentarité abstraite du processus, c'est nécessairement dériver de celle-ci des fragments concrets qui consistent par eux-mêmes, tout en faisant éprouver la fragmentarité à nu dont ils proviennent. C'est le cas dans l'aphorisme, où l'on voit que le fragment auto-consistant n'acquiert paradoxalement cette consistance même qu'à renvoyer au processus fragmentaire ou au flux de fragmentarité dont il est dérivé, dont

il est justement une fragmentation[345]. Ce n'est plus pourtant un problème de forme : fragmenter, c'est aussi bien étendre que contracter, de sorte que la fragmentarité du langage traverse les formes diverses d'exposition philosophique[346].
C'est donc le langage lui-même qui est soumis à cette esthésiologie irrégulièrement progressive du penser : il n'a plus à être rapporté homologiquement à ce qu'il désigne ou signifie, mais à être rapporté indiciellement *en tant que langage* à un processus qu'il transcrit sans le traduire. Ce qui implique que le langage fonctionne fragmentairement même quand il n'est pas tramé ou fait de fragments : c'est son mode d'effectivité ou de fonctionnement (le fragmentaire) qui fait du langage un aspect de la fragmentarité processuelle elle-même. On voit donc l'importance qu'a chez Whitehead cette mise en question non du langage en tant que tel, mais de son fonctionnement – mise en question qui intervient aussitôt après l'énoncé de l'enjeu et de l'objectif de *Procès et réalité* : le "détour" initial par le langage n'a pas pour Whitehead un rôle seulement propédeutique ou méthodologique qui viserait à clarifier le statut de l'instrument de rationalité qu'il est, afin d'en fixer les limites et les droits pour la suite de l'analyse. Si cette lecture n'est pas à proprement parler un contresens, elle ne fait pas droit semble-t-il au profond mouvement de genèse qui, substitué au problème du fondement (on a vu en quoi *Procès et réalité* se distinguait profondément sur ce point de son quasi-contemporain, *Sein und Zeit*) pose le problème du commencement de la pensée, et de son droit a priori à *procéder.* Si l'on a dit qu'il y avait dans ce détour a priori une forme de criticisme au sens kantien, il faut ajouter aussitôt qu'il ne s'agit plus d'une critique statique comme chez Kant, pas non plus d'un criticisme dynamique (qu'on trouverait plutôt, transformé par sa dynamisation même, dans le mouvement dialectique de l'idéalisme allemand) mais d'une critique "génétique" qui se doit d'être initiée sans rien présupposer, en ne cherchant plus les stases constituantes de la raison pure, mais en cherchant les processus qui font et traversent le penser ; c'est bien pour cette raison, que la table des catégories de Whitehead, exposée *après* cette analyse de la processualité inhérente au langage, n'est ni déduite ni posée comme on pourrait le croire, mais proprement engendrée.
Il semble en effet que l'on comprenne mal le statut des catégories sans ce détour par les sauts imaginatifs qui mènent la pensée au domaine de la généralité : Whitehead expose ici la logique processuelle d'engendrement des catégories qui, sans cela, demeureraient autant d'entités arbitrairement posées, non pas des généralités engendrées, mais des généralités produites par une généralisation du concret, soit par une déqualification confondue avec l'abstraction. En effet, l'analytique chez Whitehead est une stabilisation du processus esthétique d'engendrement des généralités, et non pas sa représentation diérétique, ou son double fonctionnel rapportant à toute intuition une forme catégorielle : le schème ne procède plus à la

[345] On renverra ici à l'analyse de la tautologie philosophique dans *Incarnation et incorporation*, supra, pour faire valoir la différence profonde entre la circularité hétérologique qui régit l'aphorisme, et la cyclicité dynamique de la tautologie philosophique (chez Hegel par exemple) dont l'hétérologie est encore "intérieure".
[346] Il convient donc de noter que l'engendrement philosophique dont on pointe ici l'importance, pour être accompli fragmentairement, doit être opéré esthétiquement. Aller jusqu'au bout de la genèse esthétique ou de l'esthèse, impliquerait ainsi une écriture fragmentaire, mais fragmentaire au point qu'elle comporterait tout aussi bien des fragments philosophiques et des fragments non-philosophiques, et qu'elle constituerait une sorte de grand dépareillement où le philosophique devrait sans cesse se contracter avec son dehors présumé.

jointure de l'esthétique et de l'analytique, il est la stabilisation régulatrice de l'esthétique elle-même, dont s'*engendre* l'analytique. Comme on l'a mentionné précédemment, l'une des critiques adressées à Kant par l'idéalisme allemand, fut précisément de n'avoir pas déduit son analytique et de l'avoir seulement posée – mais cela impliquait en même temps que l'esthétique elle-même n'était pas réellement déduite, d'où le recours à l'inconnaissabilité de la chose en-soi, qui polarise en elle-même deux aspects complémentaires : d'une part, elle contracte en elle cette *indéductibilité en droit* de la logique de l'expérience, l'impossibilité de rabattre la facticité de l'expérience sur une déduction abstraite qui s'opèrerait ou bien à partir d'une théorie de la causalité, ou bien à partir d'une dialectique basée sur une *substanciation* du processus esthétique qui rendrait a priori nécessaire qu'il y ait "quelque-chose" plutôt que rien – et ce même si la substance du processus se voit alors pensée comme le mouvement même ou l'auto-procession devenu sujet de soi. La chose en soi est comme la "résistance" de l'expérience à sa propre déduction : ce n'est pas qu'il *restera* toujours quelque chose de l'expérience une fois qu'on l'aura déduite en droit dans sa facticité même, comme c'est le cas par exemple dans la conception de "l'inconnu" développée par Meschonnic, c'est bien plutôt que l'expérience résiste, sans reste, à sa réduction déductive en ce sens que son hétérologie propre est plus large que l'hétérologie incluse dans la déduction. Si elle résiste, c'est que l'engendrement statique dont elle est l'activité même ne peut être canalisé par le mouvement déductif. Il faut alors changer le problème : si l'on veut, comme Leibniz, poser la question de la facticité dans sa radicalité en demandant pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, c'est endogènement à l'hétérologie processuelle qu'il faut alors poser le problème, en partant d'emblée du mouvement d'engendrement (le "il y a" et l'activité qu'il présuppose) plutôt qu'en l'indexant sur un Grund, principe de raison, et fondement de principe (on le verra plus avant dans la partie *Incarnation et incorporation*). Mais d'autre part, la chose en soi incorpore la nécessité logique *d'engendrer* l'esthétique en partant de la processualité même en quoi consiste l'expérience : l'esthétique et ses formes stabilisées est déjà une stase qu'il faut rapporter à ce qu'on appellera l'Esthèse, soit la logique de l'expérience pure dont parle William James. Dans la chose en soi se croisent donc à la fois l'indéductibilité en droit de l'esthèse, soit l'impossibilité de réduire l'esthétique par la dialectique, et la nécessité logique de son engendrement, qui implique précisément de conjurer son inconnaissabilité en rendant raison de la faisabilité même du "quelque-chose" dont la chose est déjà un cas ou une possibilité[347]. Tout se passe en effet comme si la chose en soi était un aspect statique

[347] C'est semble-t-il Schopenhauer qui engage l'analyse dans cette direction, en rapportant le problème de la chose en soi à un processus esthétique, la volonté. Seulement, et c'est le sens de la critique de Nietzsche, Schopenhauer finit par prendre la détermination apparue du processus pour la processualité elle-même : la volonté comme procès indéterminé devient détermination de l'indéterminé, c'est-à-dire que Schopenhauer pense l'hétérologie processuelle, mais de manière *monomodale.* C'est le sens de la Wille zur Macht : d'une part, Nietzsche n'en fait pas une teneur constituante du processus en ce sens qu'il insiste sur la valeur interprétative d'un tel concept – la volonté de puissance ne s'avère pas dans la chose sans s'avérer d'abord dans l'interprétation de la chose ; de telle sorte qu'elle désigne la teneur processuelle de la phénoménalité, mais que la volonté de puissance "n'est" pas au sens de la volonté schopenhauerienne : on ne la découvre à l'œuvre dans la chose qu'à interpréter le fait même de l'interprétation. Il ne s'agit donc plus d'une déduction qui procéderait par régression causale, du voulu déterminé que nous représentons jusqu'au vouloir indéterminé qui gît sous la représentation, mais bel et bien d'un engendrement en forme de cercle vertueux, pour inverser l'expression de Klossowski. D'autre part, l'importance de la Wille zur Macht, c'est qu'elle tient dans sa tension même : c'est le "Zur" lui-

du quelque-chose : si ce dernier est inconnaissable et résiste à tout arraisonnement terminal, c'est au sens où il implique la logique même de la procession, au sens où le "quelque-chose" désigne la possibilité même d'engendrer des genres, des catégories, des idéalités, se rapportant à leur tour à des ensembles concrets. Le "quelque-chose", comme dans le stoïcisme, désigne la généricité même du genre, la processualité dont s'engendre toute catégorie : c'est l'imagination qui dégage quelque-chose grâce à son saut, qui extrait de l'éther de la généralité un terme indéfini qu'il faudra concréter et cohérer en le rapportant au sein du schème aux autres catégories, et en l'appliquant aux entités concrètes. Toute chose est un quelque-chose avant d'être elle-même, puisque le quelque-chose désigne son engendrement même comme chose quelconque à définir. Le quelque-chose désigne donc la circularité répétée du processus, et sa différenciation interne : il est inconnaissable puisqu'il n'est ni contenu ni forme mais variabilité, mais on en rend raison en ce sens qu'il renvoie au fait même de l'engendrement. Il n'y a donc de chose esthétique, qu'au sens où il y a d'abord l'esthèse de quelque-chose. C'est pourquoi la chose en soi est comme le fossile du quelque-chose, ressaisi du point de vue exclusif du sujet transcendantal : c'est parce qu'on ne voit plus comment la chose s'engendre, parce qu'on n'en processualise plus la facticité, que l'on double celle-ci d'une choséité ou d'un en-soi inconnaissable reposant dans son essence comme une ombre intérieure. La chose en soi est comme la coupe instantané du quelque-chose, sa fixation et son figement. Au lieu de rapporter la chose à son engendrement processuel, on la rapporte à une essence intérieure ou un en-soi profond qui n'apparaît pas pour-nous : la différenciation modale qui permet l'engendrement de quelque chose est transformée en différence de nature interne entre l'apparition de la chose pour-nous, et l'essence de la chose en elle-même. Il y a ainsi comme deux grandes manières de reposer la question de la chose en soi kantienne et d'en dissoudre l'inconnaissabilité : ou bien, comme le fait Meillassoux, en restaurant la distinction des qualités premières et des qualités secondes, c'est-à-dire en instaurant une séparation "absolutoire" entre le réel substantiel et la substanciation qualitative de la perception, séparation que la pensée spéculative sait traverser et abolir pour ressaisir, à la racine de toute chose, la nécessaire contingence de sa facticité. C'est l'hypothèse réaliste, qui implique ultimement de déporter la processualité vers le séparé, de la suspendre indécidablement à une contingence radicale qui n'est plus contingence dans l'être, mais de l'être. L'autre possibilité, c'est de problématiser l'engendrement même de l'esthétique et de processualiser la fixation du quelque-chose en chose en soi : comment, dans la pensée comme dans l'être, les choses s'engendrent-elles ?[348] Cette question est d'emblée modale, en ce sens que la chose existe selon plusieurs régimes, ou sur une multiplicité conjointe de modes mêlés et contractés. La séparation, on le verra, n'est plus dès lors "entre" le réel en-soi et le monde du qualitatif, elle est "à travers" ou transverse, en ce sens qu'elle parcourt en immanence le processus lui-

---

même, soit la tension vers la tension, qui détermine d'une part la tension (qui tend vers) comme volonté, et d'autre part la tension (vers laquelle on tend) comme puissance. De telle sorte que le concept lui-même est circulaire et processuel et ne se constitue jamais en *substantif*).

[348] On reviendra plus avant sur cette disjonction entre le réalisme et l'esthétique, en montrant notamment comment Meillassoux forclôt ou mécomprend cette seconde possibilité philosophique en la rabattant sur une "absolutisation de la corrélation".

même. C'est bien ce qui se passe chez Whitehead : le schème étant extériorisé quant au sujet et rapporté directement au processus, la chose en soi kantienne se dissipe, apparaît comme le profil figé des "quelque-choses" dégagés par les esthésies imaginatives.
Il ne s'agit donc même plus de demander à quelles conditions procéder à la genèse de la pensée, puisque poser le problème est déjà procéder à celle-ci. De sorte que le langage n'est plus un milieu, ou un régime formel à purifier, c'est un matériau conducteur du processus : *même* si elle le traite comme milieu ou formellement, la pensée doit d'emblée y reconnaître le processus procédant de lui-même – imaginer, mais parce que l'imagination est esthésie littérale aussi bien des généralités que de l'expérience immédiate (elle se distingue ici nettement de l'imaginaire). Il n'y a donc même pas à déterminer a priori une fin de la philosophie, ou une transitivité propre à celle-ci : c'est parce qu'elle s'engendre qu'elle est d'emblée problématisation des genèses, plus encore que problème de genèse ou problème quant à la genèse. Problématiser ne veut plus dire en effet formaliser un problème distinct ou intensifier autrement la portée d'un problème déjà posé, mais esthésier *du* problématique au partitif, dont le flux pourra traverser une série de problèmes constitués ou constituables, mais sans se rabattre sur eux. C'est qu'il n'y a plus alors d'origine assignable au problématique, comme lorsque la philosophie se fait régionale ou thématique et que les problèmes qu'elle se donne sont posés sans être engendrés. Lorsque Derrida questionnait dans *De l'esprit* la forme même de la question et les implicites métaphysiques qu'elle charrie, il engageait en un sens la même problématique : comment faire pour inconstituer l'engendrement philosophique lui-même, de telle sorte que la réversion esthétique du penser et du processus soit pour de bon opérée, comment faire pour partir non pas *de* nulle-part, mais pour commencer nulle-part et n'importe où, sans commencer n'importe comment, sans que le lieu depuis lequel on pose le problème devienne le crible même du problème posé ? C'est le problème de l'engendrement, dont l'auto-déduction dialectique est déjà un aspect discrétisé, et que l'on traversera ici grâce au concept d'incorporation. Avec Whitehead, la philosophie est donc nécessairement Esthétique, et ne peut être que telle : même lorsqu'elle doit "séparer" l'esthétique et en faire un domaine ou un régime particulier de l'expérience, c'est sur le fond d'une Esthétique princeps qu'elle se déploie. Quand Whitehead élabore sa table des catégories ou son analytique, il apparaît tout d'abord que ces catégories, d'une part, sont taillées pour la processualité et plus pour l'entitaire, et que, d'autre part, elles sont elles-mêmes faites pour procéder, engendrer des processus plutôt que pour les subsumer, les assigner, les inventorier ou les *référencer*. Autrement dit, c'est parce qu'elles sont elles-mêmes engendrées esthétiquement et pas seulement déduites (dialectique) ou posées (analytique) qu'elles sont à leur tour processuelles et génériques. De sorte aussi que l'analytique ne saurait être statique, ni dans le temps, puisque la découverte euristique de nouvelles généralités selon de nouvelles esthésies imaginatives implique une transformation continue du schème, ni en tant que table des catégories, puisque celles-ci, étant en quelque sorte la procession stabilisée de l'esthésie imaginative, procèdent les unes avec les autres, les unes par rapport aux autres : elles sont plastiques. Le *kata agorein* n'est plus de l'ordre du jugement, mais il implique bien une forme de justice intrinsèque à la catégorialité elle-même : celle qui consiste à rendre compte littéralement du processus, à en rendre justice en en rendant raison, non pas seulement au sens où la catégorie serait rigoureusement et exactement descriptive de son catégorème, mais au sens où elle est littéralement transcrite du processus dont elle émane et dont elle est extraite. Rendre

justice, rendre compte, rendre raison : dans tous les cas, on voit en effet que c'est bien d'un rendu qu'il s'agit, aussi bien au sens graphique qu'au sens économique. Tout se passe en effet comme si le processus n'était pas de l'ordre de la donation intransitive (*es gibt*) que l'on pourrait isoler à part entière pour en faire dépendre le processus, mais d'un "rendre" dont l'objet ne préexiste pas au rendu lui-même : on ne sait ce que le processus *délivrait* qu'à partir de l'engendré, catégorie ou concept, qui en tant que tel rend raison, rend compte, rend justice de ce processus dont il est émané. Il y va du statut circulaire et auto-implicatif du processus en tant que tel : même si l'on n'origine pas la processualité en la faisant partir d'un point ou en la rapportant à un contenu plus essentiel en elle (ainsi la volonté chez Schopenhauer), on n'atteint pas la littéralité processuelle aussi longtemps que la donation même, comme c'est le cas chez Heidegger, constitue une facticité plus originaire que le processus ou l'événement continué qu'il est. C'est la limite de l'ultime "cercle" heideggerien, celui du "es gibt" par quoi l'être se constitue à la fois comme sa propre ad-venue en présence, et comme appropriation à l'étant qui questionne : le "faire" du processus qui fait sa consistance endogène, devient sa facticité même, valant séparément et pour elle-même comme un mystère séparé, comme une stase de l'activité devenue activité de stase. Autrement dit, le processus est pensé en position d'objet par rapport à sa facticité, il est transitivé non plus directement comme position dans l'être, mais *en fonction* de l'auto-déploiement de l'être. C'est pourquoi on finit par dire qu'il y a (le processus) – mais on ne le pense plus alors en immanence à ce "il y a" : le processus est comme décollé de lui-même, sa facticité même est absolutisée comme auto-verbalisation de l'être-wesen dont il devient en quelque sorte le dérivé. Tout se passe comme si, chez Heidegger, la question de la facticité n'était pas processualisée jusqu'au bout : tout comme la pensée thétique distingue le posé et ce qui pose, le positionné et la position, Heidegger distingue implicitement la facticité destinale de l'être-wesen pensée comme donation elliptique de lui-même, et la processualité ou le "faire" qui gît dans cette donation et qui l'insépare du donné. Autrement dit, le "es gibt" devient un dimensional à part entière[349] plutôt qu'il n'est pensé directement comme activité immanente de la processualité. On dira que la processualité, qui vaut non pas directement comme activité mais comme factivité (selon le terme de factitif : faire-faire), est intérieurement dissociée entre l'activité (*wesen* et *an-wesen*) et la facticité (*es gibt*) quand l'enjeu de l'esthétique est précisément de les penser d'un seul tenant dans leur hétérologie même. Si ce cercle heideggerien ne se constitue pas en cercle vicieux, c'est parce qu'il s'ouvre mystiquement sur sa propre facticité dans la question fondamentale du "es gibt" : le cercle s'ouvre, mais s'ouvre sur l'ouvert de l'indétermination insondable de la facticité dynamisée ou verbalisée. C'est une ek-stase du processus dans sa facticité même : cette stabilité du processus devenue facticité est une stase dynamisée de l'intérieur mais qui demeure homologique en tant que stase. Le mouvement opposé à cette ek-stase du processus qui implique de déterminer en lui une sorte de dimension a priori de la facticité, c'est, on le verra plus tard, un mouvement d'in-crase : le processus n'ouvre pas sur une facticité plus essentielle qu'il n'est et dont il se soutient, mais fait corps avec cette dernière en ce sens qu'on ne peut plus distinguer une stase de la facticité, et une extériorisation ou ek-stase radicale de celle-ci. Le "il y a" doit alors être rapporté à une logique endogène de "l'ayance" soit à une logique de l'appropriation qui permet de ne pas découpler, fût-ce régulativement,

[349] Cf. supra, sur le concept de dimensional.

le fait du processus et son faire intrinsèque (on verra notamment comment le stoïcisme peut permettre d'élaborer une logique de l'avoir ou une eikhologie qui permet d'inséparer le "il y a" en le rapportant à une modologie de l'avoir, omniprésente dans la logique stoïcienne des genres, aussi bien à travers la "manière d'être" (*pôs ekhon*) qu'à travers le concept de devoir propre ou *kathekon*).
La catégorie ne vaut donc plus analytiquement par son extension et par le décalque homologique des déterminations formelles sur les déterminations du contenu, elle vaut esthétiquement par son *ajustement* au processus dont elle est comme le compte-rendu. La justice catégorielle n'est plus de transitivation ou d'accusation, elle n'est plus l'organe d'objectivation censé donner son sens au préhendé, elle saisit des modalités, des aspects, des opérations. Elle ne porte plus sur des substances ou sur des attributs, sur des sujets ou sur des prédicats, et elle n'est plus organisée par l'être valant comme jugement de copule permettant la bonne adéquation du sujet à l'essence : elle porte sur les modes, mais c'est parce qu'elle est elle-même modale. C'est toute la différence entre le concept et la catégorie : la catégorie peut certes faire du mode son contenu mais elle n'est pas elle-même modale aussi longtemps qu'elle fonctionne selon la structure du signe ou de la fonction, selon des différences de nature ou de degré. Le concept est modal en tant que concept, en ce sens qu'il modalise le préhendé tout en se modalisant dans cette préhension. C'était le sens, dans la définition du concept forgée par Deleuze, du point de survol absolu qui vient interagir avec la multiplicité intensive et qui est comme leur différenciant : si le survol est chez Ruyer l'opérateur de finalisation, il est bien plutôt, ici, l'indice d'une modalisation dont la finalité serait plutôt un aspect dérivé, l'indice d'une activité modale dont la téléologisation serait déjà la captation.
Dans *Le concept de modèle*[350] Badiou propose un autre type d'articulation dans lequel les notions sont les "unités du discours idéologiques", les concepts celles de la science, les catégories celles de la philosophie. "La philosophie étant, pour l'essentiel, recouvrement idéologique de la science, une catégorie dénote des objets « inexistants » où se combinent le travail du concept et la répétition notionnelle. Par exemple, la catégorie platonicienne du « nombre idéal » désigne, dans un ajustement « inexistant », des concepts de l'arithmétique théorique et des notions hiérarchisantes d'origine politico-morale ; les catégories kantiennes du temps et de l'espace rapportent à des notions relatives aux facultés humaines des concepts de la physique de Newton". La catégorie est ainsi pensée comme couplet du formalisme propre au concept, et de l'empicité notionnelle des idéologies, soit, tout aussi bien, comme couplet historico-transcendantal dans lequel une partie de la catégorie s'inscrit dans la situation historique donnée comme notion, tandis qu'une autre partie tend régulativement vers la forme pure inconditionnée existant par elle-même. Si cette dualité de la catégorie est un fait structural de celle-ci, faut-il pourtant la comprendre extérieurement par rapport aux notions implicites et variables constituées dans l'idéologie, et par rapport aux concepts solides, indépendants, qui appartiennent à la science ? Ne faut-il pas plutôt rapporter cette dualité de la catégorie à son dynamisme esthétique intrinsèque, soit à sa pure structure de rapportement intransitif, qui implique une différence de régime entre le formalisme inconditionné et les conditions empiriques ? Ne faut-il pas

[350] Maspero, 1969, p. 13, p. 60.

voir dans la catégorie un jeu modal qui d'une part tend à libérer la modalité dans le concept tel qu'il épouse processuellement le conçu, mais qui d'autre part tend à modéliser la modalité, à la suspendre dans la formalité figée d'une dénotation générique évidée de tout contenu ? Il semble que cette scission de la catégorie doive être rapportée à la paradoxale procédure qu'elle constitue, en tant d'une part qu'elle tend à constituer une stase réincarnable dans des séries de contenus variables a priori, et en tant d'autre part qu'elle tend à se fondre dans la crase du sensible où la singularité du préhendé n'est plus rapportée à une invariance fixe mais à des déterminations modales qui "annulent" la catégorialité elle-même. Ainsi dans la catégorie d'homme par exemple, la catégorie tend d'une part à renvoyer tout contenu à des déterminants fixistes – un bipède sans plume et ongulé – mais tend d'autre part à franchir le seuil de la modalité, et à saisir conceptuellement "de" l'humain au partitif selon des types de modalisations variables qui ne renvoient plus du tout aux précédents déterminants. Cette dualité a trait à la différence modale qui parcourt la catégorie et la structure, différence modale qui se joue entre la modalité et la modélisation, entre le modal et l'amodal : la catégorie comme forme-modèle dénotative est une structure incarnative, mais sa "fine pointe" plongeant dans l'écheveau des déterminations sensibles tend à se fondre dans le jeu crastique des incorporations, par lequel toute détermination passe dans son autre, et même s'y mêle esthétiquement. Cela implique, comme on le verra, que toute catégorie implique nécessairement un schème qui l'incarne, qui la rend vivante, qui l'hypostasie comme catégorie *réelle* bien présente dans les choses et les corps, et pas seulement dans les tables et les arborescences de l'entendement classificateur. C'est pourquoi cette tripartition tributaire du problème de la "coupure épistémologique" semble devoir être organisée autrement, de sorte qu'on puisse déterminer pour chaque régime, idéologie, philosophie, science, les concepts, les notions et les catégories qui ressortissent à chacune d'entre elles. On peut prendre pour exemple le terme de gène et l'analyse critique qu'en a fait J. Gayon[351]. On peut comprendre ainsi l'analyse : J. Gayon montre en substance comment le gène fonctionne à la fois comme notion, c'est-à-dire comme opérateur de codage pour une molécule à travers le codage-décodage de l'ADN et de l'ARN-messager, comme catégorie, à savoir comme un locus chromosomique, et comme concept, en tant que composant "codificateur" de la vie organique. Gayon montrait précisément qu'il s'agissait dès lors d'une entité floue employée aussi bien dans le langage scientifique en un sens opératoire (le gène comme codant) qu'en un sens entitaire (locus chromosomique) et classificatoire (le concept comme détermination de la nature du processus biologique) de sorte qu'il s'agissait d'abord d'un terme plastique permettant la bonne communication entre scientifiques, mais aux contours épistémologiques incertains. Le "gène" fonctionnant à la fois come catégorie, comme notion et comme concept, il fonctionne avant tout comme signifiant de passage ou comme *mot de passe* du savoir scientifique, qui permet de se comprendre "vaguement" et intuitivement sans se rapporter au même contenu de sens. C'est que dans le même terme se déploie une différence modale quant à sa nature même de signifiant, et pas seulement quant à sa nature d'unité réelle : le terme gène est tantôt compris comme catégorie, tantôt comme concept, tantôt encore comme notion. Il ne

[351] *The Concept of the Gene in Contemporary Biology : Continuity or Dissolution ?* in Fagot-Largeault, Anne Torres, Juan Manuel Rahman, Shahid. *The Influence of Genetics on Contemporary Thinnking,*, Springer, pp.81-95, 2007

s'agit donc plus de comprendre ces trois unités en les rapportant à des régimes ou des régions différenciées de la connaissance ou du sens, mais de les comprendre selon la place modale occupée dans le processus. Ainsi chez Whitehead, on peut dire que la notion est, comme dans le stoïcisme, le préhendé incorporé dans une *noesis* et valant d'abord comme pure "impression sensible" esthésiée par l'imagination et imprimée dans le principe rationnel ; la catégorie, c'est la notion telle qu'imprimée dans le schème, et tendant asymptotiquement vers sa séparation d'avec tout contenu : elle se formalise comme opérateur différentiel, non plus dénotatif, mais instrumental. Enfin, le concept désignerait l'application ou la redescente de la catégorie vers les contenus plastiques de l'expérience, la fusion vivante ou la crase de la catégorie comme opérateur et de la notion comme esthème. Dès lors, la conceptualisation de la catégorie est bien d'ordre esthétique, et pas analytique ou dialectique : il s'agit non pas d'appliquer la catégorie au contenu selon une redondance de forme particularisée en fonction de son objet, mais *d'opérer* sur l'empirique ou de le modaliser (d'où le caractère non plus objectivant mais opérateur des catégories chez Whitehead). Si une telle distinction implique de défaire cette régionalisation ou domanialisation des termes noétiques engagés, c'est aussi qu'elle permet de rompre l'autonomie formaliste de la science, seule détentrice autorisée du concept en sa pureté, pour y réintroduire précisément le problème du processus et des procédures non formalisés qui permettent sa propre construction[352] : comment le gène vaut d'abord comme notion (chez

---

[352] On comprend l'intérêt pour Badiou d'une telle opération, qui lui permet de distinguer un concept scientifique de modèle valant déjà comme exposition mathématique de l'être comme multiplicité inconsistante, et une notion idéologique du modèle qui est déjà re-présentation de cette exposition elle-même. Il s'agit déjà de mettre en place la grande interface de l'Axiomatique comme unique voie d'accès à l'être, que Badiou substituera au concept heideggerien de présentation poétique. C'est le mathème contre le poème selon le couple lacanien, mais c'est aussi et surtout un rejeu de la position métaphysique de Descartes (bien plus que du platonisme) : trouver la présentation substantielle de l'en-soi, produire l'interface unique qui nous rapporte à l'être en tant qu'être. Comme le dit P. Montebello, au lieu de sortir alors du corrélationnisme, ne crée-t-on pas un corrélationnisme supérieur dans lequel c'est la pensée en son entier qui se voit soumise à l'unique forme du rapportement axiomatique ? L'axiomatique ne devient-elle pas une gigantesque et virtuose forme de corrélation dont on ne sort plus, de sorte que le vivant est enfermé en lui-même aussi longtemps *qu'il ne fait pas de logique mathématique ?* Il y a là selon nous une conception extrêmement restrictive de la réversion, une configuration *claustrale* de la réversion de la vie et du corps, strictement limitée à celle de l'être et de la pensée : une fois encore, c'est l'homme et rien que l'homme qui réalise cette réversion là où sa formulation par Héraclite comme *polemos* implique par exemple que c'est en tant que corps vivant, *Leib*, que la réversion est processuellement opérée (ce qui inclut non seulement les animaux à l'opération, mais ce qui inclut surtout la part non-humaine de l'homme dans la réversion). Mais même dans cette compréhension idéaliste et humaniste de la réversion, c'est seulement le mathématicien, le logicien formel qui peut saisir l'expérience ou en l'occurrence l'être, qui peut faire l'expérience de l'être en sortant de soi, en excédant sa propre constitution. A rebours de cette conception aristocratique (ou n'est-elle pas plutôt tributaire d'un élitisme mathématique qui s'oppose à la logique aristocratique ? du point de vue du vivant ?), nous défendrons ici la *demokrasis* de la réversion : comme dans le stoïcisme, c'est la *modalité de l'usage* soit l'activité tonologique, la tension vivante du corps, qui va constituer le processus réversif de la vie et du corps, et par suite de l'être (du corps) et de la pensée (qui est tout entière corps). C'est le sens de cette analyse de l'imagination : l'imagination telle que pensée par Whitehead, mais aussi par Pascal et Marc-Aurèle, est ce qui vient opérer processuellement la réversion de l'expérience pure aconstituée et de l'expérient constitué, de la vie comme esthèse et du vivant comme esthème, de la systèse processuelle et du système déjà tissé. C'est l'imagination, qui, dans la langue de Badiou, opère une présentation *esthésique* de l'être de l'expérience (de la vie) qui ne ressortit plus aux mathématiques ni au poème : c'est directement *du point de vue du vivant qui expérimente* qu'il faut comprendre la réversion qui nous fait sortir des corrélationnismes.

Mendel), comment elle se catégorise (la double hélice), mais comment aussi elle se conceptualise de manière opératoire (la triple hélice, selon l'expression de R. Lewontin, soit le rapport co-conditionnant de l'ADN et de l'environnement).
Tel est donc bien l'enjeu analytique de la philosophie, qui n'est pas l'enjeu *de* l'analytique : court-circuiter la stabilisation catégorielle du plan analytique, et, avec elle, l'incarnation vivante et statique de ces catégories mort-nées qui le peuplent, que ce soit l'incarnation dans le sens commun entendu à la fois comme sens noétique et comme sens sensible intérieur (la catégorie prise dans le schème), ou que ce soit dans les stéréotypies inconscientes extérieurement incarnables (la catégorie comme image et valeur s'instanciant dans un type)[353]. C'est que l'analytique est constituée en stase catégorielle non seulement lorsque la table des catégories fonctionne comme une grammaire de *reconnaissance* de représentation et de classification qui circonscrit les contenus et les assignes à des thesis, mais plus encore lorsqu'on en fait une dimension de médiation, ou plus exactement de rapportement, entre le conditionné dont la particularité excède l'analytique en détermination, et l'inconditionné dont la formalité excède l'analytique en idéalité ; si l'analytique stabilisée est indissociable de la chair, c'est qu'ainsi constituée elle est le milieu d'homologisation entre des régimes d'expérience modalement différenciés. L'analytique ainsi constituée "canalise" ce double excès qui la borde pour le faire entrer dans une coordination réglée de la détermination formelle et du déterminé particulier : c'est dans l'incarnation que l'excès d'idéalité rencontre *régulativement* l'excès de particularité mais les limite à une seule dimension. Comme chez Kant, le rapportement schématique de l'intuition esthétique à la catégorie analytique implique un milieu d'homologisation des régimes et des modes d'existence : comment un "quelque-chose" existant *esthétiquement* et un "quelque-chose" existant *analytiquement* peuvent-ils se coordonner et se superposer *homologiquement* dans un milieu qui aplatit ou réduit leur différence modale ? C'est cette stase interstitielle régissant le rapportement du sensibilium au sensorium, qui constitue la chair comme milieu indéterminé d'homogénéisation des contenus et des formes. Théoriquement comme pratiquement, l'analytique ne peut se distinguer et se mettre à exister en tant que telle à l'état séparé et sous forme de stase intérieurement dynamisée, qu'à condition de rapporter toute la modalité et son hétérologie à un milieu homologisant qui produit par là même des niveaux ou régimes différents qu'elle coordonne par après : c'est le milieu indifférencié de la chair, régi par l'opération d'incarnation qui à la fois engendre la distinction des régimes (eidétique et réal, ou bien empirique et transcendantal) et qui dans le même temps assure le passage d'un régime à l'autre sur le mode de l'homologie d'essence[354]. Ainsi la présence du

---

[353] On renverra à nouveau à l'analyse de la dérivation catégorielle dans la partie *Crase et genre* (supra) que l'on adjoint à la dérivation linguistique de Ducrot : l'importance de l'opération pointée par Ducrot (la naturalisation endolinguistique de termes ressortissant à la locution quotidienne, par exemple "promettre") est semble-t-il d'impliquer à un second niveau la catégorie même qui soutient cette locution, à la fois comme "notion" abstraite (la promesse comme concept) et comme action-type incarnable.

[354] C'est ce qu'on voit notamment dans les analyses que D. Franck propose de la spatialité heideggerienne et de la déduction de l'alter ego transcendantal chez Husserl : dans les deux cas, l'analytique transcendantale tout comme l'analytique existentiale ne peuvent exister concrètement qu'à la condition du charnel. Toutefois, on verra que l'ordre de subsomption structuralement présent chez D. Franck (l'incorporation comme dérivée de l'incarnation transcendantale de l'ego ou de l'incarnation existentiale du Dasein) doit être renversé, de telle sorte qu'on puisse comprendre l'émergence de la stase existentiale et de la stase transcendantale, soit l'émergence des *constitutions a priori*, à partir du

catégorème dans l'intuition devient une incarnation particulière de la catégorie, tout comme le dépassement de la catégorie dans l'idée se fait dépassement vers le milieu indéterminé qui la borde et la contient. On a vu précédemment qu'il y avait deux manières de dynamiser l'analytique : le mode esthétique, soit le mode de la modalité elle-même, dans laquelle la catégorie n'accède à la conceptualité qu'à se modaliser, et le mode dialectique qui fonctionne par séries de diérèses et synthèses selon un modèle général articulant procès et espace thétique. Mais la dynamisation de l'analytique opérée sur un mode lui-même analytique, consiste en une double dérivation incarnativiste de celle-ci : la catégorie s'incarne comme contenu particulier, et s'indexe sur une idée indéterminée dont elle est à son tour l'incarnation statique. Si la dialectique implique toujours en son sein cette mouture incarnativiste, que ce soit dans la dialectique platonicienne (incarnation participative de l'Ordre en tant qu'Ordre selon le critère du modèle), dans la dialectique hégélienne (incarnation tautologique selon la logique de la contradiction), ou même dans la dialectique marxiste (incarnation structurale à travers une logique de la production), c'est qu'elle reconstitue ce mouvement de l'analytique *de l'extérieur* en en appelant à une logique plus profonde et plus fondamentale qui procède *en amont* de cette dérivation et constitue déjà une image dialectisée du processus esthétique : l'autothesis déductive chez Hegel, la facticité a priori de l'Ordre chez Platon, l'auto-contradiction structurale chez Marx. Si la dialectique implique toujours une incarnation, incarnation de l'Ordre-monde, incarnation de la substance-sujet, incarnation de la structure, c'est qu'elle ressaisit et intègre cette auto-dynamisation de l'analytique selon les termes d'un procès qui se soutient lui-même et est autosuffisant quant à sa détermination. L'analytique devient vivante, les catégories s'incarnent et se relèvent dans l'idée, mais c'est alors au sens où elles constituent des synthèses des cas particuliers qu'elles subsument, et des diérèses ou des coupes de l'idée dans laquelle elles se sursument : le procès lui-même qui régit cette double dérivation de l'analytique n'en procède plus, est *logiquement* plus originaire qu'elle ne l'est.

C'est pourquoi seule l'esthétique permet de comprendre le mouvement de l'analytique, son perpétuel dépassement vers la concrescence ou vers la généralité, sans en passer par ce milieu homologique de rapportement qu'est la chair ou le schématisme. Il faut insister à nouveau sur la différence entre une dynamisation dialectique de l'analytique, et une processualisation esthétique de cette dernière. Dans le premier cas, le mouvement se fait en quelque sorte de l'extérieur, la dialectique venant englober et

---

processus esthétique comme consistance a-constituée. On verra de la même manière que ce renversement n'est ni une inversion qui conserve la subsomption tout en intervertissant ses termes, ni un renversement qui s'effectue selon la logique de l'incarnation elle-même : il faudra comprendre comment la chair est comme natalement incorporée tout en étant décorporable, comment ce milieu de constutitivité émerge comme négativement du processus d'incorporation, et le suspend par là même en le régulant et en faisant dépendre les incorporabilités des redondances incarnatives.

comme lyser l'analytique dans son mouvement propre, soit qu'elle vaille comme dialectique des idées régulatrices venant inconditionner les catégories et les faire jouer à un niveau supérieur de rationalité, soit qu'elle vaille comme mouvement spirituel réel dans lequel chaque catégorie n'est qu'une thesis abstraitement fixée, une coupe momentanée du progrès effectif de la rationalité. Car en effet, la catégorie *relevée* dialectiquement est sursumée dans une incarnation devenue à son tour dynamique : la catégorie se mobilise comme concept, mais le concept lui-même tire son mouvement d'une détermination exogène de la conceptualité. L'enjeu est bien ici, au contraire, de comprendre l'analytique comme émanée directement de l'esthétique, y retournant perpétuellement sans, toutefois, en passer par l'incarnation, mais en étant modalisée par des incorporations et décorporations : à travers ces dernières, la différence de régime (entre l'analytique, la dialectique, l'esthétique) n'est plus extérieure, au sens où il faudrait distinguer pour chacun d'entre eux une nature correspondante, l'intuition pour l'esthétique, la catégorie pour l'analytique, l'idée pour la dialectique. Dans l'esthétique princeps qu'on tente ici de définir, la différence de régime est intrinsèque au processus en tant que différence modale ; chaque chose peut en effet exister sur les trois modes à la fois qui doivent tous être rapportés à l'Esthétique princeps de la modalité (l'esthétique comme théorie régionale de la perception étant elle-même un mode de l'Esthétique ou une stase locale de l'esthèse), et ce même si la dialectique et l'analytique tendent toujours à subsumer les autres modes. C'est précisément cette induration ou cette subsomption, qui produit l'illusion d'une incarnation natale dont on pourrait partir, de sorte que c'est alors l'analytique (les catégories vivantes incarnées) qui est mise *à la place* de l'esthétique (c'est le cas dans les phénoménologies post-husserliennes). De sorte qu'il faut poser ainsi la question : comment les schèmes et les catégories s'incorporent-ils et se décorporent-ils en idées ou en concrescences, comment l'incarnation vient-elle paradoxalement suspendre ce jeu en stabilisant les catégories et les schèmes dans un système de *redondance vivante* ?

C'est cet enjeu que l'on retrouve chez Whitehead, où, on l'a dit, les catégories ne sont pas déduites mais engendrées, et où le schème existe par construction hors de tout schématisme ce qui suppose, dès le départ, de faire appel à une fonction hétérologique qui esthésie les esthèses ou les processus d'engendrement esthétique : c'est l'imagination, en tant que puissance conductrice qui traverse le plan esthétique et y vectorise les noèses. Mais cela implique aussi que le schème n'a plus une valeur de rapportement homologique entre niveaux différenciés : ce qui régit l'incarnativisme propre à l'analytique, c'est en effet le schème comme catégorisation vivante, comme opérateur théorico-pratique qui permet d'incarner dynamiquement les catégories, et qui réciproquement permet d'indexer les cas vivants sur elles[355]. Le schème whiteheadien est au contraire *constructible* plutôt qu'il n'est *constitutif et constituant*, il est une sorte de modalisateur catégoriel fonctionnant sur un mode hétérologique, par ajustements et réajustements permanents, plutôt qu'un opérateur homologique de rapportement qui assure la communication des régimes séparés (esthétique et analytique). C'est pourquoi l'on verra que la question du schématisme doit être rapportée au problème de la chair comme homologisation de la processualité : en tant que les schèmes sont les opérateurs de rapportement qui permettent de coordonner le

[355] C'est ce qu'on voit très notamment dans la sociologie de Bourdieu – mais on verra plus avant (cf. supra, *Schèmes et schématisme*) qu'il convient d'ajouter à son analyse de l'incorporation des schèmes le problème de l'incarnation d'une part, et celui de la décorporation d'autre part.

sensorium et le sensibilium, la catégorie et le cas, ils fonctionnent eux-mêmes selon une logique d'incarnation théorico-pratique, le schématisme valant lui-même comme milieu indéterminé de la chair (on verra ainsi comment renverser l'ordre habituel de subsomption entre incorporation et incarnation, en montrant comment, par-delà les schèmes, c'est le schématisme soit la chair elle-même, qui est comme a priori incorporé). De sorte que l'analytique fonctionne alors incarnativement par hypostases : la forme vide de la catégorie statique existe par homologie et adéquation représentale aux contenus particuliers qui en sont alors les hypo-stases réelles. Tout état de chose, toute individualité, peut alors être conçu comme une synthèse de déterminations catégorielles hypostatiques, comme une incarnation vivante d'une catégorie, de plusieurs catégories, ou d'aspects catégoriels synthétisés. L'enjeu d'une théorie de l'individuation n'est pas seulement de penser dynamiquement cette dernière, en restaurant par là l'immanence de la transindividuation qui traverse tous les genres, les espèces et les modes d'existence, mais d'échapper à cette captation analytique dans laquelle l'individuation se voit rabattue sur une synthèse incarnative d'éléments catégoriels statiques et pré-constitués. Si c'est à une esthésiologie générale des incorporations et des décorporations qu'il convient, semble-t-il, de rapporter l'individuation elle-même, c'est précisément au sens où l'individuation se manifeste comme dérivée d'une incorporation se situant au niveau d'un plan de corporéité pré-individuel qui se détermine comme un jeu de modalisations ; ainsi dans le stoïcisme, le plan de corporéité mêlé déterminé par le pneuma, par le tonos – tension, teneur, tonalité – par les manières d'être et par la qualité : l'individuation d'un corps y est fonction d'une modalisation qui, affectant l'un de ces aspects, les affecte tous en même temps non seulement au niveau de l'agencement particulier d'un corps, mais au niveau de leur mélange générique dans le monde. L'individuation est produite par une variation pneumatologique, tonologique, qualitative, ou une variation qui concerne les manières d'être (on dira plus tard, en tentant de coller à l'expression grecque du *pôs ekhon*, les modes "d'ayance"). Cette esthésiologie des incorporations permet non seulement de rapporter l'individuation au processus qui lui fournit sa "matière" (ce qui s'individue, c'est *du* corps ou un flux de corporéité qui se modalise), mais permet plus encore d'expliquer l'engendrement des deux types d'individuation : l'individuation "primaire" proprement esthétique qui est donc fonction d'une incorporation, c'est-à-dire la dérivée d'une esthèse, et l'individuation analytique ou "secondaire" qui est une individuation par incarnation, où les déterminations sont synthétisées dans l'individu par redondance vivante d'une catégorie. C'est ce que nous voulons dire ici : l'enjeu n'est pas pour nous de mettre en rapport direct l'esthétique et la dialectique, comme Deleuze le fait en rapportant la genèse des idées à la matière intensive ainsi que le note bien Lapoujade, qui comprendre *Différence et répétition* comme grand court-circuit de l'analytique kantienne. L'enjeu pour nous est de faire de l'analytique l'*immanée* directe de l'esthétique en montrant au contraire que la dialectique en est l'émanée, la mise en forme indue qui transforme ses crases en synthèses et ses contractions en contradictions sur fond de diérèses qui sont d'abord *sensibles*, transposées dans le concept sur la base de diérèses sensibles qui sont de pures redondances incarnatives de schèmes. Une esthésiologie intégrale ne peut l'être qu'en extension : elle doit aussi rendre compte de l'émergence de ses catégories (qui ne sont pas ses concepts), de la genèse du générique. La dialectique n'est que l'ombre portée de l'esthétique sur elle-même, c'est au sens strict *la compréhension que le Körper a du Leib* : il le supprime comme corps vivant pour en faire le *Leib pour le Körper*, de sorte que la logique fragmentaire et bifurcatrice des in-corporations et des incor-porations

par lesquels le *leiben* se fait *Leib* puis le *Leib* s'indure en *Körper* selon un recouvrement de la différence modale devient une *histoire rationnelle et linéarisée* qui va du non-*Körper* au *Körper*. La dialectique naît lorsque le récorporé (la pensée récorporée) saisit son propre engendrement *au crible* de l'ordre des raisons, en linéarisant tout, et en étant déjà incapable d'opérer la régression jusqu'à l'esthèse : alors, on commence à la conscience sensible qui dit *hic et nunc* et est déjà savoir absolue sans le savoir, mais parce que le *Körper* est incapable de régresser en-deçà de sa propre formulation, de cet état de lui-même comme premier moment de récorporation. Tout l'amont génétique disparaît : on part du barrage, mais on ne sait plus ce dont il est barrage. De sorte que nous intéresse seulement le rapport esthétique-analytique, la dialectique n'étant que l'é-manée et l'ek-statique de l'esthétique : une synthèse est une synchrèse (syncrase) passée au crible de la diérèse sensible, une contraction des *Leib* saisie depuis le point de vue du *Körper*. Mais l'analytique, c'est autre chose : contre certains stéréotypes philosophiques quant à la "pensée du flux", il faut affirmer que le plus fluide n'est pas le plus mobile, que plus le procès dialectique se meut et moins il nous semble fluide, alors que les catégories de l'analytique nous semblent essentiellement fluides en leur stabilité. L'enjeu est bien d'immaner directement l'analytique de l'esthétique, ce qu'on verra à travers une série de figures : avec Mauss et Durkheim par exemple, l'engendrement social des catégories à partir de l'affect esthétique, avec les stoïciens, par l'inséparabilité du continuum analytique des incorporels et du continuum esthétique de corporéité au sein du continuum crastique de l'in-corporable (on verra qu'in-corporation désignera les deux fonctions : devenir in-corporel, et devenir corpor*a*l de l'incorporel). C'est comme le rasoir d'Ockham : tranchons à l'économie, supprimons la dialectique, ne la rabattons même pas sur l'esthétique dont elle est l'é-manée, l'ek-statique dans les deux sens du terme (à l'état séparé, sécession dynamique). Comme chez Bergson, c'est bien la crase de l'esthétique et de l'analytique, durée et espace, qui produit la dialectique comme endosmose en second du temps, fausse dynamique qui linéarise artificiellement les *thesis* en capturant la fluité de la durée, là où l'espace a au moins la vertu de mettre en forme et de créer des repères. Seulement, l'enjeu pour nous est de saisir l'engendrement *esthétique* de l'analytique, celui qui manquait tant chez Kant : comment le corps se récorpore-t-il, comment le *Leib* comme vivant et duratif s'indure-t-il en *Körper* analysable, comment l'eks-thétique se fait elle thétique ? Il faut ici saisir *directement* le rapport génétique de l'analytique à l'esthétique, même s'il est indirect et complexe comme rapport ainsi qu'on le verra, en tant qu'il fait intervenir un cercle rétroactif de subsomption de la genèse à l'engendré, du *Leib* au *Körper*, de l'ordre des genèses à l'ordre des raisons (d'où l'analyse du schématisme qui nous semble cruciale).
L'analytique culmine donc premièrement quand elle est capable de temporalisation non-historique, échappant tout aussi bien à la stase transcendante *ou* transcendantale de l'indéduction, qu'au relativisme historique des catégories. Mais deuxièmement, elle culmine quand elle est *plastique*, c'est-à-dire lorsque l'activité esthétique dont elle est issue et dont elle est comme l'imprimé et le compte-rendu à la fois, continue d'agir au sein de la stase catégorielle en la rendant modalement hétérologique à elle-même (la stase analytique n'est pas *statiquement* stase mais processuellement). Tels seraient les deux sens de la staticité analytique : d'une part son caractère purement historique et contingent ou à l'inverse transcendant/transcendantal, et d'autre part sa fixité, sa rigidité, et sa linéarité dans la préhension. Là encore, la dialectique intégrale tout comme l'esthétique intégrale voisinent jusqu'à la quasi-confusion, les deux prenant sur elles de relever la staticité analytique dans un mouvement générique dont elle procède.

Seulement, c'est dans la figure de l'autodéduction immanente et intrinsèque, que la dialectique pense cette *procession non-analytique de l'analytique* : si la dialectique cherche bien à constituer la réversion effective de la réalité et du penser, elle le fait d'une part *dans le milieu de la rationalité* (qui présuppose un schème incarnatif) et d'autre part selon une mouture a priori du processus qui en fait un procès pré-constitué dans sa scansion et son articulation intérieure. C'est l'esthétique, devenue la philosophie même, qui semble seule capable de penser la processualité analytique et d'en dépasser la stase. Cela implique un nouveau statut des catégories. On a déjà pointé plus haut le rapprochement possible de la pensée de Whitehead avec l'épistémologie stoïcienne. On verra plus avant que c'est en effet le stoïcisme qui, en tout premier, conçoit son analytique ou son arborescence catégorielle comme directement plastique, insufflée ou mobilisée par les déplacements et processus esthétiques dont elle s'itère, soit par une logique générale de l'incorporabilité qui continue d'agir au sein même des catégories. De telle sorte que l'analytique est plastique et qu'elle incorpore en elle les indéterminations effectives de l'activité, celle du logos ou du pneuma (on le verra d'une part avec les *ennoêma* qui désignent les Idées platoniciennes ou les Universaux, et que le stoïcisme conçoit tantôt comme un phantasme, tantôt comme un quasi-quelque-chose, tantôt encore comme un non-quelque-chose, et d'autre part avec le statut des phantasmes (impressions sans impresseurs) et des limites mathématiques (points et lignes) qui sont tantôt conçus comme des quelques-choses qui ne "sont" pas, tantôt encore comme n'étant "ni corps ni incorporels" : ces variations catégorielles ne sont pas contingentes ou accessoires eu égard à l'importance du systématisme stoïcien – elles sont tout au contraire des variations intrinsèques dues au statut même de la catégorialité). On sait que le stoïcisme est la première philosophie à se penser et à se désigner elle-même comme système, et à en définir le concept. Mais qu'est-ce que le système stoïcien ? Ce n'est pas seulement l'homologie entre l'ordre organique régissant la stase corporelle du monde et l'ordre acquis de la stase corporelle du sage, homologie produite progressivement par l'exercice ou l'ascèse (askesis) philosophique modalisé dans les trois dimensions du système, physique, éthique, logique. Le système nomme d'une part l'inséparation esthétique du théorique et du pratique, mais est pour cette raison même le déploiement circulaire du processus rationnel, le cercle du pneuma modalisé à la fois dans le temps et dans le plan de corporéité : le système *culmine* dans le paradoxe en ce sens que ce dernier exprime *exactement* l'indétermination réelle qui fait la processualité du processus ou son hétérologie interne (on verra en effet que cette indétermination est une hétérologie modale propre au processus). C'est bien pourquoi l'arborescence stoïcienne des catégories est si complexe, et présente d'apparentes contradictions ou divergences taxinomiques bien pointées par les commentateurs : les catégories sont comme mobiles, ou interactives les unes par rapport aux autres, au point que toute présentation tabulaire ou arborescente se voit comme limitée a priori pour présenter les catégories. C'est bien ainsi qu'il faut alors concevoir l'analytique chez Whitehead : les catégories y sont des *esthèmes* engendrées dans l'esthèse de la préhension (la pensée saisit ou pénètre une généralité), cette réversion étant elle-même produite par l'esthésie de l'imagination. Autrement dit, c'est en tant qu'ils existent *esthétiquement* que les genres deviennent véritablement génériques dans les deux sens du terme : s'ils sont des stases catégorielles, ils génèrent et sont générés et valent donc comme des processus qu'il faudra rapporter aux crases esthétiques concrètes (comment les genres se mêlent et se contractent dans un corps, de sorte que l'individuation est fonction de l'in-corporation). C'est l'une des raisons

pour lesquelles le genre suprême stoïcien est le "ti" ou le "quelque-chose" : c'est parce que le genre est génétiquement générique, que le genre suprême désigne le produit même du processus dans son indéfinité, c'est-à-dire l'hétérologie princeps qui permet les crases effectives. Le genre suprême, le quelque-chose, désigne la généricité même du genre : quelque-chose, qui n'est encore ni corps ni incorporel, qui est plutôt l'incorporable même en ce sens qu'il se modalise d'une part comme incorporel (il s'in-corpore, au sens où il s'incorporalise), et d'autre part comme corporel (il s'in-corpore, au sens où il se corporalise). C'est bien pourquoi les corps et les incorporels sont les deux genres immédiatement dérivés du genre suprême qui est génériquement l'hétérologie même du genre, et non pas une catégorie substantielle qui intégrerait en elle l'indéfini comme un contenu, à la façon des premières notions de la logique hégélienne, être et néant valant comme catégories pleines de leur indétermination même. On voit que tout change, selon que les catégories de l'analytique existent sur un *mode* analytique, dialectique, ou esthétique : c'est dans le dernier cas seulement qu'elles existent sur le mode de la modalité même. On verra plus avant que cela engage également le statut incarnatif de la catégorie, soit le problème du stéréotype comme incarnation vivante de la catégorie qui engage le statut du schématisme, l'inclusion du schème et de ses rapports dans le milieu homologisant du schématisme. Cela veut donc dire que la notion de système implique que ce dernier accueille en lui son propre dehors, non pas à titre de contingence inessentielle comme dans la dialectique, mais comme le revers de tout contenu fixé. Cioran écrivait : "Que surgisse le paradoxe, le système meurt et la vie triomphe. C'est à travers lui que la raison sauve son honneur face à l'irrationnel. Seul le blasphème ou l'hymne peuvent exprimer ce que la vie a de trouble. Qui ne saurait en user garde encore cette échappatoire : le paradoxe, *forme* souriante de l'irrationnel."[356] Mais c'est en fait précisément l'inverse : c'est dans l'élément du paradoxal que le système culmine en rationalité – non pas quand le paradoxe est arraisonné par le système et explicité voire déduit dans son irrationalité même par ce dernier, mais au contraire quand le système engendre le paradoxe et s'engendre de lui, lorsque l'irrationalité se voit rapportée à une logique qui, plus profonde que la déraison ou que l'irraison, est celle de l'engendrer même comme raison *faisable* de l'irrationnel. C'est toute la différence entre l'intégrativité synthétique de la dialectique, et l'incorporation crastique de l'esthétique : la première doit nécessairement re-présenter le paradoxe et le résoudre, soit en le rabattant sur une contradiction, soit par des différenciations statiques des niveaux de détermination qui dissolvent la contradiction possible en même temps qu'elles annulent le paradoxal, rabattent sa polarité constitutive sur des thesis séparées, en font la conséquence d'une mauvaise distinction des natures ou des degrés de détermination. Dans les deux cas, soit qu'on intériorise le paradoxe dans la contradiction intrinsèque d'une thesis opposable à elle-même, soit qu'on l'extériorise en reportant sa polarité sur deux thesis distinctes, le paradoxe n'existe plus comme indice de l'engendrement esthétique, comme *élément* dans lequel se déploie l'esthèse. C'est qu'en effet, l'incorporation esthétique des thesis analytiques implique dès le départ se mouvoir dans l'élément réversible du paradoxal en évitant continuellement de le rabattre sur la structure oppositionnelle de la contradiction, ou sur la structure distinctuelle de la séparation ; le fond du problème aurait notamment trait à la conception de la tension ou de la polarité réelle qui constitue le paradoxal. Car si le paradoxal désigne *stricto sensu* le

[356] *Le Crépuscule des pensées*, L'Herne, 1991, Le livre de poche, p. 13.

régime de noéticité qui se situe "à côté" ou hors de l'élément doxique, il se conçoit d'abord comme une polarité réelle qui, intrinsèque à un ensemble sensible, ne peut être conjurée mais fait précisément la texture esthétique réelle de la chose : il y a *du* paradoxal dès qu'une tension incompressible *résiste* dans la pensée et dans le processus, tension qui ne s'établit pas entre deux thesis ou à l'intérieur d'une même thesis de telle sorte qu'elle puisse être relevée dans une forme unificatrice supérieure, mais entre des *modes ou des aspects* du processus qu'on ne peut ni séparer ni opposer, mais qui sont indissociablement liés dans une même réversion bien qu'ils *tendent* à s'opposer ; c'est ainsi le cas des contradictions hégéliennes, par exemple entre le déictique immédiat de la conscience sensible (*cet* ici et *ce* maintenant) et l'universalité formelle du signifiant "Ici" ou "Maintenant" qui implique comme une possibilité incluse la variation du particulier : on verra plus loin[357] qu'avant de constituer à part entière une contradiction déjà montée, cet état de tension dont s'engendre le cycle de la phénoménologie de l'esprit est plutôt une situation réversible de paradoxe, dans laquelle il faut déjà instiller ou introjecter la contradictibilité pour la dialectiser. C'est ce qu'on voit avec le genre suprême du stoïcisme, le Quelque-Chose : plutôt que la forme vide de l'universel (l'Ici et le Maintenant comme différentiants indifférenciés) ne vient s'opposer au contenu particulier du *hic et nunc* déictique, le stoïcisme pose que tout genre est structuré comme un Quelque-Chose qui se différencie selon des modalisations dérivées qui sont dans des rapports de contrapposition ou de contrepoint, plutôt qu'ils ne s'opposent ponctuellement et frontalement les uns aux autres. Ainsi le "ici et maintenant" implique d'une part un état de chose corporel dont dérivent des modalités nouvelles (manière d'être, qualité...) mais également des modes d'existence incorporels qui font cercle avec la corporéité et qui en *impriment* la teneur (le lieu, le présent comme intervalle du temps, l'exprimable de la situation), ainsi que des modes d'existence que l'on dira incorporables (dans les deux sens du terme : qui sont à la fois de l'ordre de l'incorporel et du corporel) qui transitent entre le corporel et l'incorporel sous la forme de la limite mathématique et du phantasme (le phantasme désignant ici l'idée vide du Ici et Maintenant, et la limite mathématique désignant la limitation topologique et temporel du *hic et nunc* donné). On voit comment un même cas, ou un même "quelque-chose", qu'il s'agisse ici de la situation de la conscience sensible, de l'universel vide, ou de la contradiction entre les deux, se résout plutôt en une série de modalisations paradoxales qui se composent dans un même complexe esthétique. Les modalisations, l'hétérologie dont elles sont porteuses, sont l'indice de la processualité plutôt qu'elles ne sont les signes du procès dialectique contradictoire. Une contradiction est déjà une "coupe" thétiquement déterminée d'un paradoxe modal, que l'on indexe sur la Chose plutôt qu'on ne dégage le Quelque-Chose en quoi s'articule hétérologiquement la modalité (on le verra plus avant en étudiant le rôle éludé de l'adverbialisation dans les tautologies dynamiques de la philosophie, chez Hegel et chez Heidegger). La contradiction est une coupe représentale d'une contraction modale que l'on saisit comme paradoxe. On voit donc que le concept *esthétiquement* déployé vaut comme un Réversible modalisable quand le concept *dialectiquement* déployé vaut comme un Opposable diérétique et synthétique à la fois – les adverbes valant ici précisément comme des *modes*, le premier comme mode exprimant la modalité en tant que telle, le second comme mode local qui subsume en

[357] Cf. supra, *Incarnation et incorporation*, l'analyse de la tautologie philosophique et de l'hétérologie modale stoïcienne.

lui la modalité et la rabat sur une modéité particulière.
Tel est donc le paradoxe de l'analytique, qu'elle doit être paradoxale en deux sens : d'une part, ses catégories doivent construire les paradoxes en opérant des réversions non-contradictoires en fonction de polarités dont les termes sont non pas opposables selon la nature substantielle du sujet ou les degrés de déterminations attributivement prédicables, mais composables selon une modalisation qui s'exprimerait plutôt par l'adverbe. C'est un point important quant à l'analytique et la table des catégories : l'analytique ne se processualise pas quand les noms ou les verbes dont elle est composée se verbalisent, mais quand ils s'adverbialisent pour se mettre à exister sur de nouveaux modes. C'est un problème, on le verra plus avant, intrinsèque à la logique propositionnelle : on n'y trouve jamais d'adverbe, et cette absence est à la fois le signe de la réduction de l'esthétique, et en même temps l'indice de son omniprésence *dans* la proposition. Mais d'autre part, l'analytique est paradoxale en tant que telle en ce sens qu'elle est toujours hors d'elle, ne s'atteint qu'à se processualiser en modalisant *conceptuellement* les catégories : la véritable différence entre la catégorie et le concept n'est pas de nature ou de degré, elle est modale, elle dépend de la modalisation philosophique qui affecte les catégories et les arrache à la mouture adéquative et homologique qui fait correspondre une forme générale et vide à des contenus hypostatiques particuliers. Une catégorie n'est *rendue* à son esthèse et n'accède à l'effectivité conceptuelle qu'à condition d'être modalisée à travers des ensembles paradoxaux dans lesquelles elle imprime les tensions effectives qui résistent à tout rabattement ou tout arraisonnement. On constate *in fine* que la tension du paradoxe ne doit pas être rapportée à une tension inter-thétique, qui se déploierait entre des positions intérieures au concept, extérieures à la conceptualité, ou bien encore entre la thesis du concept et la position réelle dans l'être, mais à une tension eks-thétique ou esthétique qui est tout aussi bien une polémologie non-dialectique[358]. Ce qui implique aussi que l'analytique fonctionne *esthétiquement* lorsqu'elle se déploie comme nuancement et contraste modal interne à des compositions, là où elle fonctionne *dialectiquement* sur le mode distinctuel dans des oppositions et des synthèses. On dira donc que l'analytique permet le devenir-concept des catégories lorsqu'elle fonctionne comme une modologie, et pas comme une taxinomie classificatoire et diérétique qui distribue les déterminations selon des analyses discrétisantes et indexatrices. De sorte que, dans un premier temps, l'analytique elle-même est mise au service d'une logique esthétique ou d'une esthésiologie *où idées et phénomènes sensibles sont fondus* plutôt qu'elle n'assure seulement le passage d'un régime à l'autre. Mais plus encore, cette analytique est *esthétiquement* engendrée et tout entière émanée de l'esthétique : en tant que table de catégories processuelles et portant sur la processualité, l'analytique elle-même *procède* de l'esthétique. Ce n'est plus à proprement parler une table, mais bien

[358] On soutient ici, contre les lectures dialectisantes d'Héraclite qui rapportent le Polemos à une logique de la contradiction comme c'est le cas aussi bien chez Hegel que chez Axelos, que la polémologie héraclitéenne se déploie comme esthétique princeps qui engage à sa suite à la fois une logique de l'avoir ou une eikhologie des appropriations, qu'une logique du faire ou une ergologie de l'activité sensible. On mentionnera à cet égard aussi bien le stoïcisme, qui redéploie la pensée héraclitéenne selon les trois modes fondamentaux de la philosophie dans lesquels la dialectique est une branche de la logique, que la pensée de Nietzsche, qui déploie la polémologie selon la logique des volontés de puissances. Mais on peut également se rapporter à la lecture heideggerienne d'Héraclite qui le dédialectise même si elle semble en même temps tirer l'hétérologie polémologique de ce dernier vers une pensée de l'unification ou de la "conjointure" à travers la compréhension du logos.

plutôt un *établi* dans tous les sens du termes, établi instrumental, mais également un ensemble de catégories établies processuellement. C'est qu'en effet, la philosophie ne se déploie dans l'éther de la généralité que parce qu'elle procède par et pour l'expérience immédiate : "L'élucidation de l'expérience immédiate est l'unique justification d'une pensée ; et le point de départ de la pensée, c'est l'examen analytique des composants de cette expérience."[359] Si la pensée peut se passer de fondement, si même elle ne touche à sa littéralité processuelle qu'à s'effonder (Deleuze) tout en rendant raison de son effondement[360], c'est qu'elle ne part pas de l'expérience sans elle-même se constituer en expérience qui ne présuppose aucun premier terme, aucune constitution : c'est parce que la pensée s'engendre de sa problématisation de la genèse, qu'elle contracte dans cette dernière le fondement lui-même qui pourrait en rendre raison. C'est par là qu'elle se donne d'abord comme Esthétique, c'est-à-dire comme processus transverse aux processualités. Ou plus exactement encore, elle se produit comme Esthèse, dont l'Esthétique est déjà la relative stabilisation, la stase noétique et scripturaire à la fois, qui risque toujours, fatalement, d'être pensée *sur le mode* d'une analytique ou d'une dialectique (c'est précisément le cas chez Kant, qui pense déjà l'esthétique sur le mode de et comme une analytique, et chez Hegel, qui la pense comme une dialectique). C'est bien pourquoi c'est dans le langage que Whitehead trouve la problématique *pré-analytique et non-dialectique* de la philosophie, bien qu'il ne s'agisse plus de se prononcer sur la nature d'une stase (comme dans l'esthétique kantienne, qui est statique dès le départ), mais sur le fonctionnement de cette processualité dont le langage est un fragment et une procession à la fois : le langage même transcrit et retranscrit, la première fois en tant que processus, la deuxième fois en tant qu'instrument de formulation transitive, l'imaginer qui fait le fond de la pensée et de l'expérience.

Disons les choses autrement. Lapoujade montrait que Deleuze, dans *Différence et répétition*, ne décalquait pas la structure de la critique kantienne pour penser l'empirisme transcendantal *comme* le transcendantal ainsi que le comprend A. Sauvanargues, mais court-circuitait l'analytique pour rapporter directement la dialectique des idées à l'esthétique de la matière intensive (d'où le problème de l'inconscient problématique chez Deleuze). Il nous semble que Whitehead implique un tout autre mouvement, qui consiste d'une part à considérer la dialectique comme é-manée de l'esthétique, et d'autre part à comprendre l'immanation directe de l'analytique quant à l'esthétique. En quel sens ? La dialectique est é-manée, au sens où elle s'extériorise pour demeurer (*manere*) à l'extérieur de l'esthétique : c'est l'ek-stasis dialectique dans les deux sens du terme, sécession d'une part, et séparation statique, stabilisation ou *étatisation* du processus qui, se répétant comme le Même quant au rapport du même et de l'autre, devient un procès. Ces deux aspects s'entre-impliquent :

---

[359] *Procès et réalité*, op.cit., p. 47.

[360] Il convient d'insister sur ce point : l'élision du fondement, ou mieux encore la *contraction du problème du fondement dans le processus problématique d'engendrement de la genèse*, n'implique pas de ne plus poser la question de ce fondement ou le problème général de la fondation, mais de contracter ce problème dans une problématisation effective. L'élision du fondement n'est pas l'élision de sa question, élision que semblent pourtant permettre les pensées qui s'initient ou se conçoivent elles-mêmes selon une axiomatique, un modèle, un paradigme, ou encore une méthode d'analyse du langage. A cet égard, il faut dire paradoxalement que si la tâche propre ou l'*ergon* de la philosophie entendue comme agir a pu être conçue comme le fait de commencer quelque part – la gageure de la philosophie valant comme Esthétique princeps est plutôt de se générer nulle part.

l'ek-stasis dialectique, c'est d'abord la guerre civile du mode qui se révolte contre la modalité qui l'engendre pour se constituer en modèle – c'est le négatif comme mode de la modalité, qui se coupe de la modalité pour la modéliser, pour faire passer toute la modalité par sa modéité particulière. Par suite, le processus devient procès étatisé (chez Hegel, dans les deux sens du terme, l'Etat prussien devenant *incarnation* de l'Esprit) qui se répète comme modélisation régulière et linéaire. Mais sur quoi repose la dialectique ? Sur des diérèses, sur des diérèses a priori. Comme dit Aristote : pas de synthèse sans diérèse. On dira que les diérèses hégéliennes sont des moments représentés du processus, par exemple la détermination vide de l'être et du non-être, que le dialecticien doit bien exposer, mais de l'extérieur, pour montrer comment le travail dialectique du négatif va les sursumer de sorte que c'est la synthèse, qui est toujours première en droit. Seulement, il nous semble que les diérèses, même régulatrices et représentales, ressortissent à des diérèses *sensibles qui sont actives dans la perception même et qui réintroduisent des thesis déjà présupposées et déjà formées dans le procès dialectique.* Avant l'entendement, n'est-ce pas le corps qui produit des diérèses sensibles selon les schèmes incorporés, de sorte que même la dialectique est tributaire d'une esthétique qu'elle naturalise à travers un certain usage véritatif de la catégorie ? Ne faut-il pas pousser la question critique au niveau de ces diérèses sensibles elles-mêmes, de ces divisions du flux perceptif, noétique, sensible, par le corps ? Ne sont-ce pas ces diérèses, qui *d'abord esthétiques* sont naturalisées en coupures analytiques abstraites (*ratio*), la dialectique montrant alors que ces *thesis* sont seulement les moments abstraits d'une même *syn-thesis* non pas statique mais processuelle, qui consiste dans sa pose même ? Whitehead nous semble donc dire la chose suivante : comment retrouver le pré-diérétique esthétique comme premier moment *effectif* de la Critique au sens kantien ? Quand Hegel critique Kant pour l'exposition statique des régimes transcendantaux et si l'on veut de l'esthétique elle-même, commence-t-il vraiment au premier terme génétique, soit l'adiérétique qui est aussi l'asynthétique, l'anté-synthétique ? N'est-ce pas ce moment que nous présente Whitehead avec l'imagination comme esthésie non-préhensive d'un "quelque-chose" non distingué qui nous présente *non pas* la conscience en son moment sensible et sauvage, mais un niveau ou un régime du corps, une esthèse de l'expérience esthésiée dans l'expérient qui est toujours modalement transversale au corps ? N'est-ce pas cet état adiérétique et anté-synthétique d'aconstitution de l'expérience, qui constitue le corps pris dans sa *généricité* (dans tous les sens du terme), comme *leiben* s'in-corporant en *Leib* ? Cet état n'est pas premier dans l'ordre des raisons ou dans la phylogenèse de l'esprit s'incarnant comme ontogenèse de la conscience individuelle, il n'est pas le moment régulateur premier sur lequel ferait fond le développement *temporel* de la conscience, il est plutôt le modal aconstitué au fond des corps, la *terre* sous les fossiles. C'est un état *modalement composé et contemporain* des strates organisées du *Leib* et du *Körper* : toute découverte noétique, chez Whitehead, implique de retrouver fragmentairement, partiellement, modalement, cet état adiérétique dans lequel se fait valoir le continuum esthétique en sa divisibilité infinie (selon le stoïcisme, qui distingue bien la divisibilité *esthétique* infinie du corps, et celle de la matière). De sorte que ce moment n'est pas premier *dans le temps ou l'histoire*, mais premier *en droit* comme *contemporain de tous les autres moments dans lesquels les catégories sont constituées comme quelque-chose préhendés et schématisés.* C'est bien pourquoi Whitehead fait valoir un engendrement, une immanation directe de l'analytique quant à l'esthétique : toute catégorie est un quelque-chose préhendé, stabilisé, incorporé au schème – mais l'état esthétique de

divisibilité infinie, de continuité adiérétique de l'expérience est toujours sous-jacent quant à ce niveau analytique. L'analytique stabilise les quelque-chose en modalisant le Modal qu'est le quelque-chose, en dérivant le Dérivable qu'est le quelque-chose comme talité ou en-tant-que de l'esthétique. L'esthétique, c'est donc aussi bien l'eks-thétique : ce qui a priori déborde toute thèse, toute diérèse productrice de *thesis.* C'est donc bien ce dont la dialectique é-mane en tant que ces diérèses et ces *thesis ne sont pas d'abord analytiques et représentales, mais d'abord sensibles, perceptives, dé-limitation de quelque-chose selon une préhension catégorielle articulée dans le schème à la capacité de préhension intuitive. Le préhendé catégoriel, la chose catégorielle, est d'abord dégagé ou extrait perceptivement et sensiblement par l'imagination : toute diérèse analytique est d'abord une esthèse esthésiée, qui s'est fait-sentir, pour mieux se faire-penser, se faire-classer, se faire-stabiliser.* Ce sont ces diérèses sensibles que la dialectique ne voit pas – Hegel les rapportant à l'entendement, à l'analytique seule comme *moment.* Or, on voit qu'il fallait bien conserver l'horizon *géographique, cartographique et même militaire* que Kant met en place au début de la *Critique de la raison pure* même si c'est pour tracer des limites statiques et abstraites sur la terre, et l'enfermer, l'éterrer dans le monde transcendantale comme gigantesque Pour-Nous ; c'est le "modèle" géographique, et non pas le modèle historique qui doit primer ici : le rapport entre analytique, esthétique, dialectique, n'implique justement une géologie des strates, et non un ordre historico-spirituel dans lequel *tout le mouvement processuel serait rapporté à la dialectique comme porteuse intrinsèque de sens et d'existence.* Le premier effet de l'esthétique, c'est de re-géographier le processus – non pas tant géographique que graphogée, tracé ou écriture de la terre même comme trans-scription de l'expérience non-constituée[361]. Car en effet, c'est parce que le processus est modélisé ainsi qu'on l'a vu comme procès régulier et linéaire, qu'il est pensé *comme* temps, selon le schème de l'Histoire (et de la téléologie cycliquement et "fractalement" emboîtée dans son commencement même). Si l'on rend le processus à son hétérologie, alors il s'étoile sur la terre et dans la terre, plutôt qu'il ne se linéarise dans le temps. La temporalisation devient complexe, elle implique non plus la scansion régulière de la dialectique, mais une fragmentarité, un disparate princeps (c'est ce qu'on verra en opposant l'in-krasis temporelle du stoïcisme à l'ek-stasis du temps, dont la dialectique est bien un aspect). C'est pourquoi

---

[361] Voir à cet égard l'entretien de Foucault à la revue Hérodote dans *Dits et écrits III*, Gallimard, 1994, dans lequel Foucault pointe le primat du temps sur l'espace (jugé trop vulgaire ou trop matériel) dans la philosophie, et sa récente "géographisation" essentiellement dans la seconde moitié du XXe siècle. Il nous semble que cela a *tout à voir* avec le retour de l'esthétique intégrale qui démet le primat du temps ayant fini par devenir *schème majoritaire pour penser le processus, de Hegel à Heidegger.* La géographisation de la pensée ne veut pas dire alors faire valoir un contre-modèle, l'espace contre le temps, mais justement démodéliser ou déschématiser la pensée qui *se libère de la pensée temporalisante du processus* pour faire valoir une géographie hétérologique des processions, une géologie esthétique de la processualité. C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre l'influence de Nietzsche. Car comme on l'a vu à propos de l'individuation dans son rapport à l'incorporation, il nous semble que c'est bien ce schème du temps qui, notamment chez Simondon, induit une certaine *image du processus* comme linéarisation progressive, cumulative, plénière, et aussi unilatérale *en sa teneur.* Autrement dit, *le schème temporel apposé sur le processus ne permet pas de penser sa fragmentarité intrinsèque, et les bifurcations dont il se trame.* Non seulement les bifurcations sont rabattues sur des disjonctions mais plus encore la *teneur* du processus devient monologique (c'est ce qu'on a dit de l'individuation et de la dividuation) pour cette raison que le schème du temps implique une pensée du processus comme *actualisation unilatérale.*

l'analytique est l'immanée de l'esthétique, pour peu qu'on sache remétaboliser le rapport que Kant déploie entre les deux : c'est sur le plan esthétique que s'incorporent les quelques-choses qui, schémiquement récorporés (*verkörpert*) permettront l'émergence de la catégorie fonctionnant par couplage *esthétique* avec ce schème, et les choses préformées qu'il va dès lors permettre de préhender. De sorte que le générique doit bien être compris esthétiquement comme générant et généré, et non plus comme genre statique : tout genre est une dé-limitation récorporée de l'expérience, et non pas une forme thétique a priori constituée dans l'esprit, ou une constitution intrinsèque du sensible (naturation et construction s'indistinguent). On verra que c'est vers cette logique que s'acheminent Mauss et Durkheim, dans un article sur l'origine des classifications et des catégories fortement anti-kantien, qui font de l'affect la genèse de toute catégorie sociale (l'idiosyncrasie affectuelle se fait syncrase sociale quant à la perception)[362] Mais il faut pointer une dernière chose à cet égard. On l'a dit, l'esthétique implique de régresser jusqu'à l'état adiérétique et anté-synthétique, lorsque l'imagination esthésie un "quelque-chose" dans un continuum, l'éther, qui ne comporte aucune limite constituante a priori, dont la dé-limitation va être modale selon le quelque-chose qui se fait-sentir, selon l'esthèse de l'expérience qui s'esthésie à travers l'expérient. Adiérétique, anté-synthétique, ce continuum est aussi pré-thétique : c'est l'eks-thétique, l'esthèse de l'éther comme eks-thèse. Seulement, l'engendrement direct de l'analytique à partir de l'esthétique qui va ainsi être schématisée, implique bien des *thesis* non plus constituantes, mais dé-limitées selon l'esthésie imaginative

---

[362] Cf. Mauss M., *Essais de sociologie*, Editions de Minuit (Points), 1969, *De quelques formes primitives de classification*, notamment pp. 226-230 : "Ce sont donc des états de l'âme collective qui ont donné naissance à ces groupements, et, de plus, ces états sont manifestement affectifs. Il y a des affinités sentimentales entre les choses comme entre les individus, et c'est d'après ces affinités qu'elles se classent. [...] Voilà comment il se fait que la notion d'une classification logique a eu tant de mal à se former, comme nous le montrions au début de ce travail. C'est qu'une classification logique est une classification de concepts. Or, le concept est la notion d'un groupe d'êtres nettement déterminé ; les limites en peuvent être marquées avec précision. Au contraire, l'émotion est chose essentiellement floue et inconsistante. Son influence contagieuse rayonne bien au-delà de son point d'origine, s'étend à tout ce qui l'entoure, sans qu'on puisse dire où s'arrête sa puissance de propagation. [...] Or l'émotion est naturellement réfractaire à l'analyse ou, du moins, s'y prête malaisément parce qu'elle est trop complexe. Surtout quand elle est d'origine collective, elle défie l'examen critique et raisonné. [...] Aussi l'histoire de la classification scientifique est-elle, en définitive, l'histoire même des étapes au cours desquelles cet élément d'affectivité sociale s'est progressivement affaibli, laissant de plus en plus la place libre à la pensée réfléchie des individus. [...] La même méthode pourrait aider également à comprendre la manière dont se sont formées les idées de cause, de substance, les différentes formes du raisonnement, etc." Mauss et Durkheim posent que c'est la sociologie qui permet d'opérer cette régression, en tant que tout système de la nature a d'abord la société pour centre, selon un déplacement de l'anthropocentrisme au sociocentrisme. Mais c'est bien à une esthésiologie littérale des in-corporations et des affections que revient cette tâche génétique : *c'est l'enjeu même de la génésiologie que de faire consister la genèse en tant que telle des complexions émotives, idiosyncrasies affectives qui se font syncrasies sociales puis idiocrasies individuelles.* Cela implique comme on le verra une schémiologie génétique permettant de comprendre la sédimentation de l'émotion en catégorie, la fossilisation de l'affection en classification, de la *krasis* en *taxis.* Mais il faut pointer deux choses : d'une part le fait que le transcendantal kantien est lui-même naturalisation des formes *perceptives et des schèmes de sensation incorporés* et pas seulement les catégories de l'analytique. De sorte que toute théorie de la catégorie doit s'appuyer sur une esthétique des esthèmes constitués en catégorèmes (c'est le générique, effectivement généré et générant). Et d'autre part le fait que la sociologie implique ici *nécessairement une philosophie de l'émotion et des corps, soit une esthésiologie capable de faire la genèse logique des complexions émotives indurées en classifications* (on retrouve le même "appel d'air" chez Bourdieu, ou plutôt le même "appel de terre" quant à la question des schèmes qui nécessite une esthésiologie).

qui rendit leur préhension possible (on retrouve bien le problème de Mauss et Durkheim, mais ressaisi au nerf, au niveau même de l'expérience affective). Les *thesis* analytiques, catégories, espèces, genres, vont être non plus constituantes comme limites mais vont valoir comme dé-limitations modales selon l'esthésie imaginative avérant l'esthèse de l'expérience (de sorte qu'on peut, *esthésiologiquement* et non plus sociologiquement, montrer la variabilité intrinsèque des systèmes de classification analytiques, mais en même temps la logique esthétique dont ils se soutiennent : pourquoi tel quelque-chose s'est-il esthésié pour tel groupe social, quelle expérience de l'expérience soutient par exemple l'émergence du concept de cause, de substance, etc.) Seulement, ces *thesis* ne sont plus des positions et thèses séparées : ce ne sont plus des *synthesis* reposant sur des diérèses esthétiques acceptées et redondées sans critique, ce sont ce qu'on nommera des *systhesis* ou des systhèses. Que voulons-nous dire par là ? Ce déplacement nous semble directement appelé par la pensée de Whitehead. On a proposé de distinguer, sur le modèle noème-noèse, thèse-thème, le système de la systèse (nous y reviendrons, ainsi que sur le rapport schème-schèse ou *schesis* selon un concept grec qu'on trouve dans le stoïcisme). Ce problème est celui de la réversion *esthétique et processuelle* de la pensée et de l'être, rapportée à la réversion de la vie et du corps. Non pas que la pensée ou le corpus soit système quand l'être ou la vie est systèse, mais au sens où la vie est déjà système dont le corps pensant va se faire la systèse, tandis que la vie est aussi la systèse qui va faire-penser le corps à la fois comme engendrant le *sustema* et comme membre engendré de ce *sustema.* C'est autrement dit la métabolisation comme problématisation, la réversion de l'efficience et de l'expérience au niveau du processus de réversion. C'est ce qui est impliqué dans le rapport de l'analytique et de l'esthétique ici déployé : l'analytique immanée de l'esthétique n'est plus expression thétique du système ainsi mis à distance ou séparé de ce dont il est système, elle est expression du système lui-même sous forme de *thesis* momentanément dé-limitées selon des systèses esthétiques (esthésie d'un quelque-chose par l'imagination, esthèse de l'expérience s'esthésiant à travers l'imagination de l'expérient). Les *thesis* vont être *dérivées modalement* du système tout comme le genre va devenir générant et généré à la fois : c'est ce qu'on appelle des *systhesis* ou des systhèses du système, auxquels correspondent les systhèmes de la systèse. Le système ne se déploie pas comme continuum modalement dé-limité en *thesis* (*systhèses*) sans que la systèse ne pose des systhèmes comme fragment du système. A la rigueur, on peut schématiser ainsi ce chiasme : la systèse esthétique engendre des systhèmes pour le système analytique, le système analytique incorpore des sythèses génériques qui vont se rapporter aux processus esthétiques effectifs. Mais on peut aussi bien le dire dans l'autre sens, puisque l'expérience est déjà un *sustema*, une texture processuelle, tandis que l'analytique est déjà systèse en tant qu'elle engendre ou génère *sur le mode noétique* le système de l'expérience. De sorte que l'essentiel, c'est d'abord de caractériser la teneur du système et de la systèse pour comprendre cette réversion processuelle des deux, systèse de la vie, système du corps métabolisant en pensée, mais aussi bien systèse de ce corps, et *sustema* de la vie : système fragmentaire, modal, qui n'est pas constitué de choses mais qui a pour seule consistance des quelques-choses qui ne se présentent pas mais s'esthésient, se font-saisir dans des sentations. Telle est donc la réversion texturale et processuelle qui nous intéresse ici dans cette immanation directe et *modale* de l'analytique telle qu'elle dé-limite l'esthétique, telle que les quelques-choses esthésiés par l'imagination et préhendés par leur schématisation vont devenir catégories. Ce n'est pas un modèle, c'est un système esthétique modal, qui est aussi bien systèse de la modalité.

C'est sur ce point qu'il faut questionner le rapport de réversion du langage et du processus que l'on trouve dans le *commencement toujours-déjà achevé* de la dialectique hégélienne, et dans la genèse jamais-vraiment commencée qu'on trouve chez Whitehead. Car dans les deux cas, le problème est de déterminer comment l'expérience effective *consiste* par-delà sa description et même sa narration. Chez Hegel, l'universalité abstraite gît déjà dans l'expérience immédiate : c'est de manière générique le langage qui va à la fois instaurer la communication des *moments* phénoménologiques et permettre le recoupement de la perspective du savoir absolu et du point de vue momentané de la conscience phénoménale, et qui va à la fois garantir la reconnaissance ontologique des consciences particularisées entre elles selon la perspective de l'universel (tout "moi-même" renvoie au Moi-Même comme Même Moi logique universel). C'est ce que Hyppolite a particulièrement fait saillir dans ses analyses de Hegel : le couple logique et existence implique que l'existence se construit indissociablement comme sens dans une Logique comprise comme élément processuel du *Logos*, par lequel le particulier sensible se réfléchit et reconnaît déjà en creux comme moment et partie de l'universel logique, et par lequel l'universel logique lui-même se réfléchit dans l'existant, s'y reconnaît et le *dit*[363]. Le sens est l'élément médiat et médiatisant de réflexion de l'existant dans le logos et du logos dans l'existence, le sens est à la fois auto-reconnaissance de l'existence comme logique et auto-présentation de la logique comme existante. On retrouve le couple sens-existence, avec toutes les compositions des deux qu'on voudra : de ce point de vue, l'insistance de la philosophie du XXe à penser selon ces deux termes nous semble un

---

[363] Cf. Hyppolite J., *Logique et existence*, PUF, 1952, p. 8 sq., sur l'en-deçà du langage comme saisie d'un être ineffable, et l'au-delà du langage comme objet d'une foi, opposition que Hegel va relever dans la dialectique : "Si la tâche de la *Phénoménologie*, préparant le savoir absolu, est bien double, si elle se propose tout à la fois de montrer que l'être, la vie, est savoir, et que le savoir de soi est savoir universel, c'est-à-dire dépasse et absorbe toutes les consciences de soi singulières, il faut que la conscience de soi ne soit pas une singularité ineffable enfermée dans sa propre intuition ; il faut que le discours humain soit à la fois le discours de l'être et le discours d'une conscience de soi universelle. Cela implique la possibilité d'une reconnaissance universelle, d'un discours intelligible qui soit à la fois ce moi-ci et tous les moi." (ibid., p. 11). De même : "La conscience de soi quand elle n'est pas Logos pour elle-même est la proie d'une Logique dont elle n'est plus que la victime. La dialectique s'exerce en soi sur elle quand elle n'st pas pour elle-même dialectique. Ce discours, pour être valable, doit être le discours d'une conscience de soi universelle, il l'est déjà en tant que langage, en tant qu'il présuppoe une communication établie entre les consciences singulières qui, dans le langage, se reconnaissent mutuellement et aspirent à cette reconnaissance. Cette reconnaissance est l'élément fondamental du savoir absolu, mais le langage est lui-même cette reconnaissance, et ce lien du singulier et de l'universel qui est pour Hegel le concept ou le sens." (ibid., p. 22) Citons enfin ce passage qui résume le rapport du langage et de la conscience : "L'homme est conscience et conscience de soi, en même temps qu'être-là naturel, mais la conscience et la conscience de soi ne sont pas l'homme, elle disent en l'homme l'être comme sens, elles sont l'être même qui se sait et se dit. On peut seulement ainsi comprendre que la philosophie hégélienne aboutisse au moins autant à une logique spéculative qu'à une philosophie de l'histoire. Il n'y a donc pas pour Hegel d'ineffable qui serait en deçà ou au delà du savoir, pas de singularité immédiate ou de transcendance ; il n'y a pas de silence ontologique, mais le discours dialectique est une conquête progressive du sens. Cela ne signifie pas que ce sens serait en droit antérieur au discours qui le découvre et le crée (et l'obligation où nous sommes d'utiliser à la fois ces deux verbes trahit la difficulté du problème), mais le sens se développe dans le discours même. On ne va pas d'une intuition silencieuse à une expression, d'un inexprimable à un exprimé, pas plus que du non-sens au sens. Le progrès de la pensée, son développement, est le progrès même de l'expression." (ibid., p. 25). Voir également Hyppolite J., "Genèse et structure de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel", T. 1, Aubier, Editions Montaigne, 1946, p. 228. Voir aussi Lyotard, *La phénoménologie*, PUF, 2011, p. 47.

héritage hégélien. L'esthétique *pour de bon* doit passer à la composition non-dialectique de l'efficience et de l'expérience, sens sensibilisé ou remétabolisé comme efficience, existence remétabolisée et rapportée génériquement à la logique de l'expérience dont elle est un *dépôt.* Mais nous voudrions pointer un autre aspect quant à Hegel, à savoir, le sens même de ce processus dialectique : le sens est *incarnation catabasique* du savoir absolu dans l'existant particulier (du Père au Fils), l'existant particulier s'incarne sur un mode anabasique dans l'universalité logique du savoir absolu (le Fils se reconnaît comme Fils du Père, remonte au Saint-Esprit comme réunion des Trois)[364]. Même le nouage du logos et de l'existence (qui se traduit comme relation en creux de la conscience sensible et du savoir absolu) à travers l'élément du sens implique *en premier lieu* la mouture incarnativiste de la dialectique, où le sens, c'est toujours la chair dialectique devenu milieu, tandis que le Logos est le père et l'existence le Fils, se réunissant dans l'existence incarnée du Logos et le Logos s'incarnant *historiquement* comme existant. Même le sens est encore analogon structural et homologisant de la chair. Car par-delà ce nouage au niveau phénoménologique, le *logos* est ce milieu de présentation du sens qui est en même temps réflexibilité a priori de l'existence et incarnation du *Logos.* Hegel dialectise ensemble Héraclite et Parménide : Parménide reconnaîtrait la réversion de la pensée et de l'être comme logos, mais Héraclite reconnaîtrait que cette réversion comme *polemos* est dialectique et implique donc une temporalisation. Parménide voit la chair, mais Héraclite verrait la logique de l'incarnation. Parménide dégage la teneur de la réversion, mais Héraclite dégage sa teneur comme processus. Seulement, ne faut-il pas faire valoir que la polémologie ne se résout, ne se résorbe ni ne s'exhausse dans la dialectique ? Héraclite ne voulait-il pas dire que la réversion n'était *que polemos* (de l'être et de la pensée, du vivre et du corporer) au point que le logos même était un *mode* du *polemos* comme plus tard il sera un aspect du *tonos* dans le stoïcisme ? N'est-ce pas déjà introduire un milieu, un dimensional logique dans Héraclite qui découple le logos et le *polemos*, le premier comme milieu d'acception ou dimensional du second, qui va dès lors devenir *attribut* du *logos* ? Ne fallait-il pas dire plutôt que le *polemos* est bien une logique, mais une esthésiologie et une modologie à la fois où le langage est un *mode* de la réversion, et non son modèle et son milieu à la fois ? Whitehead semble ainsi beaucoup plus proche de Héraclite, court-circuitant l'intégration de la polémologie à la dialectique : le logos n'est plus milieu de recueillement de la réversion de l'être et de la pensée, mais *transcription du polemos tel qu'il déborde sa simple nomination et sa signification (on a vu qu'on passait du signe adéquatif et exhaustif de son signifié, à l'indice d'un débordement dont l'indicialité repose sur une oblation esthétique*[365]*).* Ce n'est ni l'ineffable dont parle

---

[364] Nous reviendrons sur l'incarnativisme hégélien comme mouture de la dialectique déjà affirmée dans *La vie de Jésus*, dans la partie sur Flaubert et Hegel.

[365] Nous reviendrons sur ce sens de "l'oblatif" dans la partie *Littéralité et vérité* – disons déjà que cela nous permet de penser la consumation des signes ou des figures qui permet de sentir quelque-chose, donc de *faire sens* en la rapportant *directement à une esthétique* et non plus à une analytique sémiologique. S'il y a sens, ce n'est pas parce qu'il y a vouloir-dire, signification, visée par le signe, selon l'éternel vieux couple *Sinn-Bedeutung*. C'est parce que le signe est l'oblat du sens, sa bande passante, son petit bois. Faire sens c'est faire sensible *d'abord* : il va s'agir pour nous de *remétaboliser la sémiotique elle-même en passant du rapport sens-signification au rapport sensible-oblation.* C'est aussi bien une théorie littérale de la lecture comme esthésie et non plus comme sens analytique : consumer les mots, faire des mots, du livre, l'oblat nécessaire de l'esthésie et plus l'esthétisant du sens à travers tropes et signifiants.

Hyppolite, ni l'au-delà du langage comme transcendance de la foi dans l'Indicible, dont Hegel montre la vacuité. C'est un débordement de l'esthésie avérée dans l'imagination (l'imagination comme vériter) : l'imagination esthésie un quelque-chose qui va être modalisé dans le logos du schème qui implique le langage, mais il va *résister* à cette modalisation particulière, résister comme quelque-chose *encore* modalisable et ne s'exhaussant pas dans les modéités préhensives actuelles qui portent sur lui. On pourra *schémer* autrement le quelque-chose en chose, on pourra modaliser autrement, sur un autre mode, le quelque-chose pour en faire une chose saisie et ressaisie dans le schème. De sorte que le quelque-chose n'est ni un existant en-deçà du logos, ni un "sursistant" au-delà du logos, ineffable singulier et sensible, indicible universel et transcendant, sentiment immédiat et naïf de la conscience sensible, foi transcendante et vide du croyant romantique comme Jacobi. Le quelque-chose est *à travers* le langage, le logos, il reste *à travers* la gorge du logos, il y résiste comme Modalisable, non comme un Fait, mais comme un Faisable qu'on va faire-exister (factitif) autrement selon d'autres modes préhensifs. De sorte que la polémologie d'Héraclite ne désigne plus la logique du logos et des choses qu'il saisit, mais du *tonos* ou de la tension modale et de ses "quelque-chose" résistant à leur préhension *à travers* ces préhensions. C'est un point essentiel pour l'esthésiologie : non pas restaurer un en-deçà ou un au-delà du langage, sentimentalisme sensible ou foi abstraite, mais un jeu de modalisation du "dicible" à travers le dire et le dit. Autrement dit, le dicible est *aspect* du faisable, *le dire est second par rapport au faire factitif, au faire-dire, au faire-sentir* ce qui implique par suite que le *logos* est *engendré* par l'esthésie imaginative de quelque chose, qu'il est certes premier dans l'ordre des raisons pris à rebrousse-sens comme dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais qu'il est second ou plutôt toujours *dérivé* dans l'ordre des genèses. La chose comme dicible cache un quelque-chose comme faisabilité qui résiste en droit à ses modalisations comme choses de fait : c'est le résistant de l'intérieur à la dialectique, plutôt que la singularité concrète ou le transcendement dans l'universel vide, le rebelle esthétique singulier (Kierkegaard), ou le mystique théologique de l'universel (Jacobi). Avant d'être un dicible, le quelque-chose est un "dictible", un faisable qui résiste en droit à sa modalisation dans le langage, même s'il est *toujours* saisi à travers le *logos* même comme sensible. Il faudra d'abord *en faire* un dicible, le faire entrer dans l'univers de la diction (véridiction, contradiction) avant de le dire et de l'exhausser dans son sens. Le dire est génétiquement second quant à l'esthésie factitive, même si le logos vaut a priori comme modalité.

Whitehead le dit aussi à sa manière : il n'y a pas de préhensible a priori, mais plus encore il n'y a pas de *milieu de préhensibilité a priori* que ce soit la conscience, la pensée, la chair, le langage. Nul besoin d'en passer par un dimensional préconstitué dans lequel la préhension et le préhendé serait adéquatement rapportés l'un à l'autre, et rendus dès le départ homogènes en nature comme noème et noèse (dimensional de la conscience), comme incarnable et incarné (dimensional de la chair), comme possible et pensable, comme dicible et comme dit. Il faut *construire* la préhensibilité et son logos même, il faut ouvrir le préhendable, l'extraire d'un milieu littéralement non-manifesté que Whitehead nomme l'éther des généralités : c'est l'imagination, rien que l'imagination, qui aura à charge de dégager du préhensible possible pour les puissances préhensives rapportées au Schème générique. Il faut construire la préhensibilité et pas seulement le préhensible, mais on constate aussitôt que cette préhensibilité se construit d'elle-même, se *fait-construire* par la pensée en se rendant sensible, en se faisant-sentir par l'imagination : il y a une factivité impersonnelle des

esthésies qui ne ressortit plus à aucune entité constituée mais au processus même dans son indétermination, *apeiron* factitif. Autrement dit, il n'y a pas de préhensibilité a priori, de régime, de milieu, de dimensional de préhensibilité statique et préconstitué, dans lequel nous serait donnée la corrélation homologique du préhendé et de la préhension. Cela veut dire que la préhensibilité est tributaire d'un processus, qu'elle est hétérologique : on ne sait jamais où, quand, comment, "quelque chose" va se rendre préhensible à la pensée, va excéder la constitution schémique pour attester d'un fragment d'expérience, d'une frange de processus qu'il va falloir préhender et incorporer pour le schématiser (plus exactement le schémiser). C'est l'expérience elle-même, c'est le quelque-chose lui même qui se fait-sentir en un sens factitif, même si le quelque-chose n'a ni "en-soi" ni "soi-même" mais consiste dans ses modalisations en choses tout en y résistant. Ce n'est pas une opération magique : c'est le passage de l'expérience, le *Tisser du sustema* esthétique qui procède de lui-même, indépendamment de la pensée qui va le préhender. Le préhensible ne se *donne* pas à penser, selon une logique statique de donation qu'on retrouve notamment dans la phénoménologie post-husserlienne, et qui est directement importée du *Es gibt* heideggerien : quelque-chose se fait-penser, se fait-sentir, se fait-remarquer. Il se *rend* sensible, pensable, préhendable, sur un mode transparaissant et diaphane, plutôt qu'il ne se donne comme phénomène ou structure facticielle de la phénoménalité : parce qu'il faudra construire la préhensibilité même du quelque-chose, alors il faudra se *rendre* ce préhensible dont la donation ne précède justement pas cette construction. C'est le rendu, qui produit le donné à retrouver, qui paradoxalement construit intégralement ce qui était donné a priori.

Car qu'est-ce que l'imagination ? Non pas une faculté formée, mais un pur vecteur vectorisant et vectorisé d'esthésie : elle fait-sentir, elle esthésie de l'insentable, au sens strict *de* l'éthéré, qu'aucune faculté ne préhendait jusqu'alors. Elle ne saisit même pas *un* quelque-chose constitué, mais *du* quelque-chose comme partitivité esthétique qui va être constitué et *défini* dans la préhension. Qu'est-ce que l'imagination ? *L'attestation de la réversion processuelle, hétérologique, factitive, entre la pensée et l'être, en fait, entre la vie et le corps, entre l'expérience et l'expérient, entre l'esthèse et l'esthème, entre la systèse et le système, entre la genèse et l'engendré, entre la facticité et le facticiel, entre le* Sensibilis *et le* sensibile[366] : *du* quelque-chose est esthésié dans l'éther de l'insentable, que les facultés déjà schémisées par le Schème général vont venir saisir *en propre, dans leur ordre*, c'est-à-dire *sur leur mode particulier.* L'imagination n'est pas une faculté du sujet, c'est le passage du *Sensibilis* dans le *sensibile*, c'est elle qui avère la réversion. L'imagination est avèrement, ou vériter dérivé de la littéralité : elle ne présente pas le vrai comme chose, comme essence ou facticité de la chose, pas non plus comme relation à la chose ou être de cette relation. Elle fait-sentir (sentation sans présentation) quelque-chose qui s'avère de ce qu'il se fait-sentir. L'imagination avère le quelque-chose, mais le quelque-chose lui-même va se vériter pour l'imagination, de sorte que la vérité, c'est seulement la véritée au croisement des deux processus qui forment un cercle esthétique.

---

[366] Rappelons l'usage terminologique ici adopté : *Sensibilis* désigne le Sensible comme texture ou entrelacement de l'expérience, soit la trame de ce qui *à la fois* sent et se fait sentir ; le *sensibile* désigne, *en amont du sujet*, le corps comme fragment du *Sensibilis*, qui n'est pas seulement sensible et sentant *en tant que corps distinguable et individualisé*, mais qui est émanation, ou plutôt *immanation* du *Sensibilis*, fragment idiocrastique de la Crase générique, "morceau","bout", frange ou lambeau du *Sensibilis* qui se rapporte à nouveau à lui en se mêlant à la texture de l'expérience..

Nous avons dit, et nous verrons plus précisément, que les schèmes forment des corrélations particulières, sensibles, pratiques, en tant que matrices et modulateurs incorporés d'abord (*enverleibt*), récorporés, incarnés, matérialisés ensuite (*verkörpert*). Les schèmes sont des rapporteurs, ils nous rapportent au monde, rapportent le monde au *Körper* et constituent ainsi *les deux en même temps.* De sorte que le thème de "la" corrélation, et *du* corrélationnisme est encore abstrait et formel : la corrélation husserlienne en conscience est l'intégrale formelle, vide, régulatrice, des corrélations schémiques qui se déploient sub-consciemment sans être encore de l'inconscient, même s'ils ne cessent de frôler le milieu de l'inconscient esthétique, le *leiben.* Les corrélations schémiques sont ces automatismes formels et plastiques, à la fois adaptables et adaptés, adaptatifs et évoluant, qui nous permettent la survie comme *Fortleben* (et non comme *Überleben* comme on le verra avec Artaud). La corrélation en conscience, c'est l'expression vide des corrélations schémiques organologiques dans le milieu de corrélativité lui-même, qui assure la coordination vivante des schèmes. C'est l'expression formelle et moniste, intégrale et totalisante, des corrélations schémiques particulières par le milieu schématique même qui les coordonne (chair, saisie phénoménalement comme conscience. Sortir de la corrélation, ce n'est donc pas la dépasser comme Corrélation unique, c'est déborder les corrélations schémiques fragmentairement, partiellement et modalement, sans pouvoir les dépasser toutes en même temps, de manière permanente, et sur tous les modes. Une décorrélation est une décoporation schémique ou une déschémisation qui est forcément momentanée, partielle, modale – débordement fragmentaire qui nous met en contact justement avec ce qu'Artaud nomme "le non-manifesté des survies" et nous fait quitter le *Fortleben* de surface. C'est l'éprouvement de la terre pré-schématique, aschémée. Mais il faut bien que la corrélation revienne pour nous réadapter au monde, nous permettre de continuer-à-vire comme *Körper* (*fortleben*). De sorte qu'à l'opposition statique du corrélationnisme et de son dépassement, il faut substituer la composition processuelle de la corrélation (au sens inchoatif et opératif, et non plus comme substantif), la décorrélation, la recorrélation. C'est ce point qui nous intéresse ici : *le débordement des schèmes, l'irruption du dehors de l'expérience, du quelque-chose en sa résistance, se fait à travers l'imagination. C'est l'imagination qui décorrèle, mais non pas au niveau superficiel de la conscience, au niveau même de la constitution du corps. C'est l'imagination autrement dit qui nous faisant-sentir, penser, vivre un quelque-chose, permet de décorporer quelque-chose du Körper, de retrouver le Leib sédimenté ou induré en lui. C'est l'imagination qui nous permet de saisir l'incorporation non plus comme ressortissant au Körper (le corps incorpore comme sujet, ou même, le Körper est l'incorporat du Leib), mais en se situant à la nervure du Leib et du leiben, à la limite du corps se constituant et de l'aconstitué du corporer vivant plutôt qu'au sein du corps constitué ou de la constitution récorporée, matérialisée, incarnée du corps (Körper).* Il y a donc deux moments dans le problème de la corrélation. D'une part, passer du niveau du factuel (un fait phénoménal) à l'archi-factuel (l'archi-fossile : un fait s'avérant comme extérieur à notre conscience d'homme). C'est le passage de la question de fait à la question de l'archi-fait, soit le passage du *quid facti* au *quid juris mais où la question de droit relative à l'archi-fait ne porte que sur le droit du premier fait lui-même : le quid juris de l'archi-fait porte sur le facti du fait*. D'autre part, passer de ce niveau de l'archi-fait où le droit porte sur le fait phénoménal lui-même, à l'esthétique : saisir la corrélation au niveau du corps, considérer la corrélation husserlienne comme intégrale idéelle des corrélations schémiques réelles. Quand Meillassoux critique l'absolutisation de la Corrélation par

laquelle celle-ci cesse d'être corrélation du sujet et de l'objet pour devenir Vie, Nature, Esprit, dans laquelle sujet et objet sont a priori co-appropriés (la corrélation devient espace absolu), on voit combien cette critique est formelle et surplombante : les philosophies esthétiques, parmi toutes celles qu'il amalgame dans sa critique, depuis Schelling jusqu'à Wittgenstein en en passant par Nietzsche, Bergson, Deleuze, découvrent un point de *débordement de l'expérience sur l'expérient*, un point où *l'expérience ne peut plus se constituer comme expériment pour l'expérient, où l'Esthèse de l'expérience ne peut plus se constituer en esthème pour l'esthésié, où la Vie ne peut plus se constituer en vécu pour le vivant, où la facticité ne peut plus se constituer à son tour en facticiel.* Autrement dit, on verra que le vivant vit l'invivabilité de le vie au sens où il ne peut faire de la vie même un vécu, mais seulement de son invivabilité même, qui renvoie donc à la vie comme dehors transversal. De même, l'expérient expérimente l'inexpérimentabilité de l'expérience, de sorte que ce n'est pas l'expérience comme inexpérimentable qui devient expériment, mais l'inexpérimentabilité même, qui avère l'expérience *par-devers* l'expérimenté (on étudiera cette structure plus précisément grâce à Blanchot). Ce n'est pas un dépassement, c'est un débordement. P. Montebello, à ce sujet, parle bien d'irruption de l'expérience, d'irruption d'un pan de vie plus large que le vivant : le *leiben* déborde le *Leib* et à travers lui le *Körper* en le rapportant à la vie, *leben*, que ce *leiben* modalise déjà comme in-corporation. *Le problème n'est pas le dépassement de la corrélation par un archi-fait originaire, temporellement et phénoménalement plus vieux qu'elle ne l'est, c'est son débordement fragmentaire, partiel, modal.* Car l'hypocrisie, quelle est-elle ? C'est de faire *comme si* on pouvait se débarrasser de la Corrélation, comme si nous n'étions pas, jour après jour, corrélationnistes jusqu'au bout des ongles. Il le faut bien : il faut bien vivre, survivre au sens de *fortleben*, continuer à vivre, et pas au sens d'*überleben* comme on le verra avec Artaud. Il y a là un schème dialectique : dépasser la corrélation, la quitter vraiment, rejoindre l'Ailleurs glacial de l'en-soi à travers les mathématiques, selon une fuite strictement cartésienne qui ne voit tout simplement plus que le vivant *est a priori incorporé à la vien qu'on la pense comme monde ou selon un autre mode* (nous pensons qu'il faut abandonner le concept de monde, qui est encore interface totalisante de ce rapport vie-vivant, quitte à renvoyer la logique des mondes à la logique des modes, quitte à superposer modalisation de la terre et mondation de la terre). C'est le grand dehors, qui n'est qu'un Ailleurs de plus même s'il a le mérite d'être mathématique et de couper court aux transcendements sentimentalistes, quand le dehors est en fait transversal, non pas sous nos pieds ou au-dessus de nos têtes, mais à travers nos peaux, grande poration qui s'incor-pore et se décor-pore, peau de dé-limitation relative à l'activité métabolique. Le dehors est transversal à ce dont il est le dehors. Dépasser la corrélation, c'est le rêve dialectique de la sursomption, qui nous mène dans la sphère mathématique, et au-delà, dans l'Ailleurs non seulement déshumanisé mais surtout dévitalisé désesthésié et *éterré* de la contingence, là où même Dieu ne vit pas, du moins pas encore : messianisme de l'en-soi, glacial, monde mort qui n'accoucherait de toutes façons que d'un dieu mort-né. Il faut parler de débordement plutôt que de dépassement. Pourquoi ? Parce qu'on ne dépasse jamais la corrélation idéelle et formelle, mais qu'on déborde fragmentairement *des* corrélations constituantes qui sont "formes intérieures" (*skhema*) parce que jusqu'au fond des mathématiques, on corrèle encore la pensée et l'être pensé (ainsi dans l'axiomatique, qui est la véritable absolutisation de la corrélation comme le dit très justement P. Montebello). Le dramatisme, c'est toujours de penser des relèves, des dépassements, en fait des ek-stases dans un Ailleurs tout

aussi statique même s'il est intérieurement dynamisé ; et qu'est-ce d'autre que l'hyperchaos de Meillassoux , si chaotique qu'il se fait régularité cosmique, si nécessairement contingent qu'il engendre des nécessités adventices, dérivées ? Reste alors que la contingence est la nouvelle grande Stase du monde hors de toute terre, ek-stase dans l'hyperespace où tout vivant *et pas seulement l'homme* se meurt d'être éterré. Nouvel absolu qui n'est plus statique par constitution, mais qui se fait statique, se rend statique à force de ne l'être pas : renversement en forme stricte d'inversion. Alors, non seulement l'ek-stase est un dépassement effectif (même si on ne fait pas tout le temps des mathématiques, la corrélation serait complètement dépassée quand on en fait), mais plus encore le dépassement comme la corrélation est, totalisé, recueilli, rassemblé. On ne pense plus la complexité des décorrélations et des débordements, leur fragmentarité, leur partiellité, leur modalité surtout (c'est *sur un mode particulier* qu'on expérimente le quelque-chose qui déborde la constitution réifiante des schèmes, c'est sur un mode particulier que le dehors comme modalité résistante est éprouvée).

Le problème de la corrélation est esthétiquement celui du débordement modal, fragmentaire et partiel plutôt qu'il ne constitue un problème dialectique ou paradialectique de dépassement moniste, définitif et d'un bloc : on ne déborde pas *comme ça* la corrélation, *et heureusement.* C'est le survivant, le *fortlebend*, qui résiste à ce débordement, c'est le *Körper* qui se cabre *à bon droit* contre la décorporation fluide du *Leib*. L'opposition à la décorrélation elle-même doit être remétabolisée : c'est un problème de corrélation du corps au monde et leur décorrélation dans le *leiben* de la terre et pas un problème de papier, qui concerne l'hyperespace philosophique, l'absolutoire d'une contingence qui est aussi l'expérience vide de l'expérience. Il faut comprendre pratiquement, métaboliquement, pourquoi nous décorporons si rarement les corrélations schémiques, pourquoi c'est fragmentairement modalement et partiellement que le *Körper* se décorpore en *Leib* in-corporateur : cette plongée dans l'aconstitué menace la constitution adaptée et adaptative du survivant, la vie aconstituée de la terre menace la survie adaptée dans les mondes schémisés et constitués, la terre de la modalité menace les modes stabilisés du *leiben* que sont les mondes. La corrélation est profonde : en tant que substantif statique, elle est corporelle, elle est constituante *au niveau du vivant même* selon l'indistinction de la naturation et de la construction qu'on a déjà pointée à travers l'incorporation. Mais en tant qu'opération, elle est corpor*a*le en tant qu'elle est l'incorporation même du *Körper* par le *Leib*, soit de l'incorporation de l'incorporation elle-même dans la récorporation (*Verkörperung*). *La corrélation, c'est la synthèse abstraite, vide, formelle et charnelle des rapportements schémiques – c'est leur Intégrale qui n'a plus pour contenu des corrélés, corps et choses, mais les corrélations schémiques elles-mêmes*. C'est ce que n'a pas vu Husserl, qui n'a pas régressé assez loin, et qui a décorporalisé (et pas décorporé) l'ego quand il fallait le décharner : la corrélation est seulement l'intégrale abstraite et localisée dans la conscience de toutes les petites corrélations, ou rapportements schémiques incorporés puis récorporés et réincarnés en continu (*verkörpert* dans les trois sens du terme, récorporation, incarnation, matérialisation). La corrélation est l'intégrale abstraite et idéale des corrélations incorporées comme schèmes, organes, sur fond de chair comme Corrélativité générique. C'est qu'il faut bien corréler, mais cela n'implique pas le percevoir de la conscience, mais le régime de la survie comme *Fortleben*. C'est le vivant qui corrèle, pas l'ego. C'est ce que dit Bergson : le schème sensori-moteur est seulement un stéréotype qui nous sert à survivre dans la vie sociale, à disposer d'actions-réflexes, d'actions régulées en

réactions[367]. C'est savoir *reconnaître.* Il ne faut pas dramatiser la fin de la récognition : quand Deleuze en parle, il ne dit pas moralement que la récognition étouffe, régule, jugule la perception en l'enfermant dans le monde de la représentation. La récognition sert à la vie pratique – et heureusement qu'on reconnaît, heureusement qu'on mémorise, sans quoi le vivant même menace le survivant, sans quoi le *leibend* menace le *fortlebend* et le *Leib* menace le *Körper* même. C'est sous des conditions, et même des conditions de pression très particulières, que la récognition s'arrête, que l'ordre de récogniscibilité schémique fond, que les facultés se disjoignent et disjonctent, qu'on accède à un *spatium* d'intensité non-formée – l'expérience pour elle-même, mais en tant qu'elle n'a pas d'elle-même, différence, dont seule l'être se dit. Autrement dit, ce qui se joue est le débordement de la corrélation (produite justement par la conjonction des facultés, chez Deleuze, dans l'élément de la représentation qui permet de reconnaître par l'Analogue, l'Opposé, le Ressemblant, l'Identique[368]). C'est l'expérience esthétique, et même esthésique, que font les artistes, les philosophes, les délirants, même les scientifiques, et en fin de compte non pas tout le monde, mais *n'importe qui, n'importe quelle fuite en n'importe qui, n'importe quel quelque chose en n'importe quoi.* Il n'est pas besoin, comme chez Meillassoux, de finalement distinguer dans tous les sens du terme une élite (et non une aristocratie) de la décorrélation, une élite spéculative et réaliste, seule capable à la fin des fins d'accéder à l'en-soi, au terrible Secret du Grand Dehors (qu'il est absolument contingence, contingence, rien que contingence : hyperchaos) : les mathématiciens, toujours les mathématiciens, et la victoire du platonisme dans *le partage inégalitaire du sensible.* C'est ce que produit le concept de dépassement : il y a les vivants qui dépassent, et ceux qui ne dépassent pas. Mais parler de débordement veut dire : tout vivant, *et pas seulement humain*, éprouve le dépassement de la corrélation réglée, qui est *incorporée et pas seulement conscience.* Même les non-humains, comme on le voit en particulier chez les animaux, se laissent porter parfois, parfois seulement, par des blocs non-corrélés d'expérience : *ils font des expériences, ils font même l'expérience de quelque chose comme l'expérience.* Car si on pose que la corrélation est incorporée comme système schémique, il faut inclure au problème tout le non-humain, cesser cette distinction a priori, cet anthropomorphisation, cette logomorphisation et cette egomorphisation de l'esthésiologie qui implique à la fin que seul l'humain a accès au Réel en tant que Réel, et seulement l'humain en tant qu'il fait des mathématiques (il faut noter que c'est toujours le mathématicien, qui n'a d'ailleurs rien demandé, qui est encore une fois le jeu d'une philosophie surplombante, l'enjeu des transcendements vers "Ailleurs", qui servent de pion archétypique à la philosophie ; or, les mathématiciens se voient et vivent plutôt comme arpenteurs d'immanence, aventuriers de cette *fragmentarité continuée qu'est l'expérience* – les mathématiques ne fonctionnent-il pas fondamentalement fragmentairement, en retrouvant la pure continuité de l'expérience dans cette fragmentarité ? Fragmentaire, car sous leurs signes, leurs quantités, *il y a le vide comme dé-limitant*). Tel est bien le scandale que l'esthétique fait valoir : c'est au niveau cosmomorphique, que la décorrélation s'opère, c'est le non-humain lui-même

[367] Cf. Deleuze, *L'image-temps*, Minuit, 1985, p. 31 sqq.,

[368] *Différence et répétition*, op.cit., p. 49 sqq. Deleuze disait déjà qu'il n'y a pas une corrélation phénoménologique, mais si l'on veut des corrélations au niveau de chaque faculté, réglée, conjointe et conjonctive pour saisir son objet propre (le pensable par exemple) mais sans saisir son Proprium en son sein (l'Impensable comme dehors du schème venant le déborder dans la disjonction).

qui parvient, fragmentairement, modalement, partiellement, à faire l'expérience de l'expérience comme aconstituée en tant que leurs constitutions sont elles aussi débordées. Ethologie des débordements, modologie des irruptions : c'est ce à quoi doit en venir l'esthésiologie conséquente.

Déborder la corrélation, c'est aussi bien s'y soustraire. Quand Nietzsche élaborait le concept de surmontement (*Selbstüberhebung*)[369] en faisant ainsi pièce à la sursomption hégélienne (et même si des nietzschéens peuvent encore dire qu'il s'agit simplement d'un analogon de l'*Aufhebung*), il voulait dire que tout surmontement au niveau supérieur se réciproque d'un débordement au niveau inférieur du corps formé : le dépassement implique toujours un Ailleurs qui *intègre* – non pas métamorphose, mais mue au sens strict[370] alors que la métamorphose implique toujours un dehors transversal qui incorpore et s'in-corpore. C'est le désert, comme peau illimitée de la métamorphose, tandis que c'est sur la terre que se feront les dé-limitations du métamorphosé, que sa peau sera modalement et momentanément tracée. Pour surmonter, il faut se faire déborder : se faire déborder par l'expérience qu'on ne parvient plus à intégrer dans des expériments, se faire déborder par la vie qu'on ne parvient plus à intégrer dans des vécus, eux-mêmes produits par la corrélation schémique. L'avèrement des volontés de puissance repose sur cette logique, le *vériter* des volontés de puissance en leur littéralité repose sur ce débordement. Surmonter, c'est s'excepter de soi ou se décorporer plutôt que ce n'est une ek-stase : incrase plutôt qu'ek-stase, mélange avec *du* quelque chose plutôt que sortie statique de la stase, vers une Stase supérieure.

Pourquoi alors insister sur l'imagination ? Parce que Whitehead fait finalement reposer sur l'imagination ce débordement de l'expérience sur l'expérient, au point que l'expérient ne peut plus faire de l'expérience un expériment comme un autre, va devoir faire du débordement même un expériment indéterminé, en excès sur sa préhension : l'imagination *déborde le corrélationnisme schémiquement déterminé entre préhension et préhendé, elle fait-saisir sans saisir elle-même, elle fait-sentir sans sentir elle-même du quelque chose qui est en exception mais à la fois en soustraction par-rapport au sensorium, et comme sensibilium. L'imagination se déploie au niveau du non-constitué, de l'aconstitué pré-corrélationniste et post-corrélatif à la fois.* Or, il faudra bien corréler, faire entrer le quelque-chose dans le schème pour qu'il devienne une chose, que les corrélatioons schémiques devront préciser, cohérer, concréter, de manière à l'appliquer : création d'une catégorie qui est solidaire de l'invention d'un nouveau schème, ou bien, chez Whitehead, d'un nouveau rapportement préhensif dans le schème générique. De sorte aussi *qu'on ne peut faire consister le Dehors comme un en-soi séparé, absolutoire au sens de Meillassoux* : le dehors, chez Whitehead, c'est l'éther, mais l'éther est nulle-part n'importe où comme on l'a déjà dit, il est transversal

---

[369] Nous renvoyons aux analyses de la *Selbstüberhebung* par J. Granier dans son *Nietzsche* (Que sais-je ?), PUF, 2010.

[370] Nietzsche distingue le serpent comme animal de la mue (*Haütung*, *Le gai savoir*, *Plaisanterie, ruse et vengeance*, §8), et la métamorphose (*Verwandlung*), qui n'est pas une figure ou série figurale mais transfiguration. La mue est indexée sur une constitution, alors que la métamorphose, c'est un certain mélange, une certaine contraction d'incorporation et de décorporation qui n'a plus de référent. La mue se dit à l'indéfini selon une phylogenèse organique et linéaire portant sur le *Körper*, la métamorphose renvoie au corps comme complexe esthétique, et se dit au partitif (*Leib*) : il n'y a que *de la* métamorphose qui *devient* une métamorphose lorsqu'elle engage une reconfiguration des rapports entre volontés de puissance, une nouvelle hiérarchisation comme nouveau *Leib*.

à la terre plutôt qu'il n'est "l'étherre" de meillassoux, grand dehors qui non seulement se passe de monde, mais plus encore de terre – hypers-espace de l'en-soi, et en même temps empyrée du dieu virtuel. Pire encore, le grand dehors de Meillassoux trahit le désert comme résistance pure de la terre à ses modalisations et ses mondations.
C'est l'imagination qui produit le débordement et le surmontement des corrélations schémiques. Nous disions que toute esthésiologie philosophique produisait l'*experimentum crucis* à travers laquelle l'expérience déborde l'ensemble organisé de corrélations qu'*est* le corps compris comme *Körper*, et par laquelle le *Leib* se décorpore du *Körper*, éprouve "quelque-chose" de l'expérience par-delà et en-deçà sa constitution organique et charnelle. C'est ici l'imagination, ici, qui produit ce débordement : nous imaginions des quelque chose qui ne sont pas, mais qui ne sont pas non-être non plus : c'est le désêtre, ou le désert de l'éther. Ce que Whitehead nomme éther, on peut aussi en faire le désert transversal à la terre et transparaissant en elle – expérience aconstituée, d'où poussera la terre de l'expérimentable à la lisière de l'aconstitué et du constituant. Mais c'est donc aussi l'imagination qui annonce l'avenir. On se rappelle du rapport entre seconde synthèse du temps et troisième synthèse du temps chez Deleuze : la capacité à engendrer le temps depuis l'à-venir impliquait la puissance de déliaison de *Thanatos* comme à-venir de la différenciation. Deleuze allait ainsi jusqu'à intégrer Bergson dans la seconde synthèse, en tant que le principe de différenciation du présent est encore et toujours-déjà répétition du passé s'actualisant, dans laquelle on ne peut saisir la différenciation pour elle-même comme à-venir du processus. Dans *Puissances du temps*, Lapoujade, se faisant avocat de Bergson, répondait que c'était l'émotion qui chez Bergson constituait la dimension d'à-venir où s'ouvrait le temps. Nous retrouvons ici la même question avec l'imagination. A la limite, il n'y a même plus besoin de caractériser cette dimension qui ouvre depuis l'avenir le présent et le passé, sans quoi l'on retombe sur une rivalité des philosophies disant l'avenir vient de... – et chacune d'élaborer son concept propre, sa différenciation mineure. L'imagination ne vaut pas en tant que constituée, elle vaut en tant que relais de l'esthésie, bande passante et rien d'autre : elle n'est pas esthésie dans la pensée sans être déjà l'esthèse du quelque-chose pensable. Elle est le processus même par lequel l'esthèse dans l'expérience se fait esthésie dans l'expérient, dégageant entre les deux un expériment *faisable* (et non possible ou virtuel) qui ressortit à la logique de la factivité, dont la seule facticité est cette modalisation factitive.
Pourquoi donc mettre l'accent sur l'importance de l'imagination, pourquoi en lier si étroitement le concept à celui d'euristique ? Le problème ici en jeu est celui de la continuité, et de la concordance des continus dans la réversion du processus et du penser. Il faut d'abord faire un détour succinct et schématique par la méthode et le modèle pour faire valoir a contrario la portée de l'imagination dans l'euristique. Dans une méthode, la forme de la pensée et de l'être est nécessairement préconstituée : ponctualité claire, distincte, apodictique en tant que telle, et linéairement sériable dans une déduction analytico-synthétique. Quand Descartes met en lumière la structure pure de la méthode, il ne s'agit pas de la méthode cartésienne : la méthode dans son concept et dans sa procession implique une logique de discrétisation des "points" conceptuels (qui chez Descartes sont rapportés au point absolu du cogito, lui-même fondé sur "l'asymptote" divine) qui sont tout aussi bien des points réels dans l'étendue. C'est dans la corrélation qu'est l'union des substances, c'est dans la synthèse quasi-substantielle et charnelle des substances que repose le secret de la méthode : accord a priori, appropriation a priori des deux continuums, mais qui repose en dernière instance sur la création continuée de Dieu et sur l'ajustement des substances qu'elle

soutient. Dans un modèle ou un paradigme, il s'agit bien plutôt d'une corrélation fonctionnant par induction-application, soit que le modèle soit a priori déduit mathématiquement puis appliqué expérimentalement, soit que le modèle soit induit des concrescences, soit qu'il procède de ce double mouvement. On l'a vu, même quand Badiou (*Le concept de modèle*) forme un concept de modèle qui en maximalise la portée, il montre que le modèle dans son effectivité réelle fait cercle : il est expérimental en tant que théorie, mais l'expérimentation par le modèle est une théorisation. De sorte que le modèle se pose dialectiquement de lui-même, et vaut comme pure présentation mathématique de l'être en sa multiplicité (à condition de dire que la théorie des ensembles est le "modèle du modèle" dont dépendent à la fois les modèles logiques du positivisme logique de Carnap, et les modèles "bricolés" de Lévi-Strauss). Mais dans les deux cas, soit linéarité analytico-synthétique de la méthode, soit circularité dialectique du modèle, on constate d'une part que la réversion du penser et de l'être est basée sur une *prédétermination de ces derniers*, et, d'autre part, que la réversion elle-même est intégrée dans le milieu de la rationalité comme forme du logos : la condition *sine qua non* de la méthode ou du modèle, c'est d'*enrationaliser la logique du processus, de superposer logique et rationalité.* Ainsi, on voit que le premier présupposé a trait à une homologie a priori des deux dimensions de la réversion : chez Descartes, la substance étendue comme "lignation" de points correspond homologiquement à la pensée comme sériation de points d'apodicticité. Autrement dit, *la réversion n'est pas réellement engendrée, puisqu'on part d'une concordance a priori des dimensions qu'elle met en jeu.* L'enjeu de l'euristique au contraire, est de trouver ou de découvrir une réversion du "penser et de l'être" qui ne soit pas donnée ou préconstituée, comme c'est le cas chez Parménide où cette réversion s'opère nécessairement dans l'élément du logos. Elle doit saisir le *polemos* entre les deux dimensions, le *mode* hétérologique de leur homologie – lutte et dissymétrie du penser et de l'être, qui renvoie alors à la tension propre à la réversion du vivre et du corporer, *leben* et *leiben.* L'euristique, en tant qu'elle implique une esthétique, implique au contraire ces deux disjonctions : ne pas penser la réversion à partir d'une homologie donnée a priori des termes qu'elle fait correspondre, ne pas penser la réversion comme étant "incluse" dans un milieu unique et monomodal. La réversion doit être hétérologique, processuelle et modale : on ne découvre *dans sa littéralité* un quelque-chose ou un processus, qu'à considérer en même temps que *la réversion se modalise diversement et n'appartient pas à un seul mode constitué en milieu*. C'est le sens de la réversion esthétique : on verra plus loin (dans la partie sur l'hétérologie modale) que la réversion elle-même peut être statique ou processuelle, c'est-à-dire être elle-même dans un rapport de réversion avec la processualité, ou au contraire avoir elle-même pour "revers" une stase qui la détermine univoquement. C'est parce que la réversion entre processus et penser est elle-même processuelle, qu'elle atteint à la littéralité esthétique.

On ne dira pas pour autant que l'euristique est indépendante de tout modèle, de toute méthode : c'est plutôt que les méthodes et les modèles sont fonctions de la découverte euristique elle-même, de cet "art de trouver et de travailler" ou mieux encore de cet art de trouvailler qu'elle est. C'est qu'il faut rapporter les *fonctions* que constituent méthodes et modèles, au fonctionnement même du découvrir : l'euristique. Pourquoi alors l'importance de l'imagination ? Dans une esthétique intégrale, dans cette Esthétique dont parle Lapoujade à propos de Souriau et qui constitue la philosophie même, *le principe de continuité n'est plus un principe de raison, mais un principe d'esthésie.* On a déjà dit liminairement comment le principe positif et esthétique de

contraction était selon nous premier quant au principe négatif et analytique de non-contradiction. Nous le reverrons en détail en opposant la crase esthétique (et ce qu'on appellera la synchrèse ou syncrase) à la synthèse dialectique ou même à la synthèse transposée dans l'esthétique, en montrant que la contradiction est la saisie oppositive d'une contraction modale soumise *dans le régime "dictif" de l'analytique* au patron des différences de nature et de degré. On verra que la contradiction naît a priori sur fond d'espace analytique thétique et diérétique, dans lequel on va *traduire* selon des différences de degré ou de nature des contractions modales d'ordre esthétique. Ainsi dans le stoïcisme, la *krasis* comme mélange contractif *implique que le principe de non-contradiction ne vaut plus esthétiquement puisque tout corps est à la fois A et non-A de ce qu'il n'est que mélange, et de ce que ses dé-limitations sont seulement modales et incorporelles selon le temps le lieu et le sens*. Or, dit le stoïcisme, un corps est dans plusieurs lieux en même temps, et un même lieux contient plusieurs corps, tout comme un présent contracte à la fois d'autres lignes de présent, avenir et passé, etc. C'est le rabattement unilatéral sur l'espace propositionnel qui transforme la contraction en contra-diction, c'est l'émancipation formelle de l'incorporel propositionnel ou dicible (*lekton*) prétendant subsumer les autres qui va produire la contradiction : là où le *lekton* doit dé-limiter le continuum corporel selon le sens de l'événement, là où il est *soumis* aux impressions corporelles et à leurs contractions de fait, il devient plan analytique et thétique abstrait lorsqu'il prétend dé-limiter les corps sans plus se référer aux impressions concrètes. Naissance de l'empire propositionnel, début du règne de l'analytique comme ponctualisme forcené. Car par suite, l'incorporel propositionnel, le plan analytique se séparant du continuum des corps, va tout linéariser, ponctualiser, jusqu'à l'incorporel du temps et celui du lieu, qui vont devenir série d'instants comme dé-limitations régulières du flux et série de places ou de *thesis* spatiales comme dé-limitation régulière des lieux. Tout est démétabolisé, désethésié, l'eks-thétique est rabattu sur le thétique, au point même que ces unités dé-limitatives régulières et régulatrices du continuum de corporéité vont être perçues et conçues comme unités *réelles* constituant cette corporéité : il n'y aura plus que des signifiants ou des opérateurs logiques pour l'incorporel propositionnel, que des places spatiales à la place des lieux, que des instants se succédant à la place des présents chronologiques rapportés à *aiôn*. La contradiction s'impose comme principe et se subsume toutes les contractions réelles. C'était déjà un problème chez Platon : comment comprendre les contractions esthétiques concrètes, les *krasis* mêlant et contractant ce qui est analytiquement et eidétiquement séparé (soif et réplétion quand je bois, chaud et froid dans la fièvre) ? Comment *limiter* ces contractions à des accidents du devenir, des franges de finitude, n'entamant pas le principe de contradiction analytique entre idées ? Même aujourd'hui, les platoniciens refoulent ces états contractifs et mêlés pour dire comme M. Dixsaut, et contrairement à ce que dit Platon explicitement (nous le verrons) que ce sont des états successifs. Tout, tout sauf un mélange *sans limite.* C'est la grande menace : et si le sensible lui-même était tout entier krasis, et si a et non-a étaient sans cesse mêlés comme dans un *pharmakon ? Et si la contraction esthétique valait comme teneur princeps antérieure en droit au principe analytico-dialectique de raison, qui va commencer par diviser le continuum selon des unités sensibles devenues catégories puis idées, pour redialectiser ensuite ces stases dans la participation ou le faux-mélange des idées (summixis) ?* C'est le premier point : non pas inefficience, mais *retard* du principe de non-contradiction sur la contraction esthétique a priori.

Mais on voit aussi que le principe de raison analytique est dérivé d'un principe

d'efficience ou d'esthésie, mieux encore d'un principe de genèse : c'est parce qu'on ouvre déjà la réversion elle-même dans le milieu du *logos* qu'on rapporte pensée et être, vie et corps à la raison, qu'on les *ramène à la raison* dans tous les sens du terme, fondement, cause, sens de cette cause. Ramener l'esthétique à la raison, c'est rapporter la genèse à un fondement ou raison d'être (*Grundsprinzip*), c'est rabattre l'ordre génétique sur l'ordre des raisons reparcouru à l'envers, c'est enfin faire du rationnel le dimensional du logique, donc de l'analytique si l'on veut redynamisée en dialectique, le patron de compréhension de l'esthétique. Reprenons ces points un par un. Le principe de raison implique bien *un ordre des raisons parcouru à l'envers* : le principe de raison désigne la régression à rebrousse-sens de l'ordre des raisons, qui permet de saisir comme premier-dernier terme ou bien un existant comme raison d'être d'un autre existant ou de la série même des existants, ou bien la facticité même de ce premier existant (il y a) comme raison de principe du principe de raison. C'est comme dans la réduction phénoménologique qui en est l'exemple typique : on saisit la facticité transcendantale de l'ego comme premier et dernier terme, pour cette raison qu'on ne peut régresser en-deçà du déjà constitué, du déjà engendré. On ne peut passer la frontière de la chair, de l'incarnation comme facticité première de l'ego, ou même du vivant : c'est la première raison, car le premier constitué. On n'en saisit pas la genèse : partout il faut de l'inengendré, des faits ou archi-faits, des *Urthesis* facticielles qui sont données – chair qui à la lettre tombe du ciel. Car on voit que l'ordre des genèses *n'a plus rien à voir, que l'ordre des raisons est la dérivation phénoménale de l'ordre des genèses comme diaphainologique.* Il n'y a pas de première raison analytique, il n'y a que des quelque-chose modalisés, et résistant à leur modalisation, il n'y a qu'une logique génétique esthétique dont on ne peut faire un terme positivement transitivable, sans parler même de l'objectiver ou de la préhender *en tant que telle*. C'est tout l'enjeu de la genèse : ne pas la préhender sur le régime de la *Gegen-ständlichkeit* analysé par Heidegger, comme un objet là-devant qui vient à ma rencontre et qui existe à mon encontre, mais ne pas non plus la rapporter à un processus impréhendable et suspendu, comme la donation du *Es gibt* chez Heidegger. Problème de mire, d'ajustement : comment préhender la genèse sans en refaire une raison fondatrice en la saisissant objectivement ou positivement, mais comment éviter d'en faire l'inappréhendable, origine suspendue de la facticité ? Comment la saisir dans sa fragmentarité, sa partiellité, sa modalité même, ni *Grund* comme Raison ni Origine comme Pathos par-delà le principe de raison, mais la genèse comme processus et logique ? C'est le premier point : le principe de raison analytico-dialectique ne correspond pas à la logique du processus esthétique. La raison est résorbée dans une logique dont elle est l'une des modalisations possibles, le principe est plaqué sur le processus, le stabilise et *l'indexe* sur l'un de ses constituants phénoménaux. Cela nous mène au dernier point : la raison comme dimensional de la logique. Dans l'esthétique, on ne saisit pas des choses, on saisit des "quelque-choses" diaphanes et transparaissants modalisés comme choses par les préhensions qu'on en *fait* et *a. Rien ne peut être ramené à sa facticité a priori, aucun quelque-chose ne peut être rapporté par exemple à son être pour cette raison qu'il est et n'est pas, que c'est la modalisation à son endroit qui va le faire-être sur un mode particulier, mais aussi bien le faire subsister, le faire-consister, le faire-insister sur des modes particuliers.* Le quelque-chose est le modalisable dont la facticité n'est que la modalisation même, là où les choses comme quelques-choses modalisés disposent d'une facticité *particulière* au sein d'une multiplicité de modes (c'est le stoïcisme le premier qui dit que l'être est un mode, rien qu'un mode de facticité attribuable au corps, et que la logique de la facticité *ne saurait en aucun cas*

se confondre avec l'ontologie). On voit alors que le principe de raison rapportant *des choses à d'autres choses est incapable de penser la différence de régime elle-même modale (différence qui est même la modalité même) entre le modalisable du quelque-chose et la chose modalisée.* Le principe de raison rabat tout sur un seul plan, le plan phénoménal des *res* sans saisir les quelques-choses transparaissants dont elles s'engendrent. *Il substitue à l'ordre des genèses transversal un ordre des raisons portant sur la sériation des choses.* Comme si la terre des quelques-choses était éterrée dans l'espace du *Grund* avec son ordre *ponctuel, linéaire, indexateur, entitaire.* De chose en chose, comme on va de pas en pas ou d'image en image, sans saisir le principe de continuité, ou plutôt le continuum princeps dont ils sont déjà les mises-en-formes, sans saisir la modalité dont ils sont déjà les modalisés. C'est pourquoi dans l'esthétique, le principe de continuité qu'est le principe dialectique et analytique de raison devient continuum princeps, celui de l'esthèse où les quelque-choses s'impliquent et se mélangent *sur un mode non plus linéaire, ponctualisable et temporel, mais contractif, continuiste, et hétérologiquement circulaire.* Le principe d'esthésie ou d'efficience veut dire : ce n'est pas une chose qui en raison en fonde une autre ou s'en fait la raison d'être, ce sont les quelque-chose s'avérant dans une esthésie imaginative qui vont être modalisés en choses. *Seule l'efficience, seule l'expérience d'une efficience nous permet de remonter jusqu'aux quelque-chose (à la terre modale) qui ne sont pas raisons des choses, mais genèses. L'efficience (du quelque-chose) vient avant le sens (de la chose), l'expérience (du quelque-chose) précède l'existence (de la chose).* C'est le principe de genèse : rendre raison de chaque raison, c'est rendre compte de leur genèse qui ne peut plus être modalisée comme rapport de dépendance ontologico-rationnel entre constitués, mais qui implique un autre continuum génétique dont ce dernier n'est que la modalisation particulière *devenue modélisatrice.* C'est pourquoi principe de genèse et principe de contraction s'entre-impliquent nécessairement : la genèse renvoie aux contractions modales dont émergent les quelque-choses s'esthésiant, la contraction est génétique sans l'être ponctuellement.

C'est donc l'un des sens de l'euristique : une prospection qui n'implique plus le double pôle du principe de raison et du principe de non-contradiction, mais pose comme principes esthétiques le principe de contraction et le principe d'esthésie ou d'efficience, ou principe de genèse. Principe de contraction plutôt que de non-contradiction, mais parce que la contraction est princeps, principe de genèse plutôt que principe de raison, mais parce que la genèse est transversalement princeps quant aux choses engendrées. Euristique veut dire : ne plus prospecter dans le monde dont le pôle nord est principe de raison, et dont le pôle sud est principe de non-contradiction, mais sur la terre, *polarisée n'importe où et nulle part* par le principe de contraction et le principe de genèse. On peut alors légitimement reprocher au concept d'euristique son indéfinition, son vague, sa fluidité même : comment se confier à un tel "art de découvrir", si aucune condition restrictive ni critère de validité n'en régit a priori le déploiement, laissant ainsi la découverte philosophique indéterminée, fluctuante, ouverte aux interférences de la pensée avec le mythe, la passion, l'illusion ? Cette nécessité paradoxalement méthodologique de l'euristique a trait à la nature de la philosophie déployée : Esthétique. Le fil méthodologique ici employé peut être caractérisé par deux aspects : quant à la linéarité ou la destination qui fait l'horizon de la méthode, il s'agit ici d'enquêter, à travers le concept d'incorporation, sur les conditions d'un engendrement esthétique de l'esthétique. Quant au "modèle" formel implicite de la logique, il s'agit ici d'une analyse portant sur la *modalité* et devant être elle-même modale : il s'agit d'une modologie. Si nous avons donc dû en passer si

longuement par l'imagination avant de faire consister la logique de l'incorporation proprement dite, *c'est que seule l'imagination comme vecteur du débordement nous permet en droit de passer d'une incorporation localisée au niveau du Leib récorporé, incarné, matérialisé en Körper (corps propre, corps organique, corps physique) à l'in-corporation et à l'incor-poration se situant à la nervure du leiben aconstitué et du Leib se constituant.* Seule l'imagination nous permettait de déborder la sphère du corps constitué (*Körper*) dont l'ordre des raisons fait l'origine, le sujet et l'objet de l'incorporation, une sorte de corps-sujet de l'incorporer. *Il nous fallait l'imagination pour rapporter l'incorporer au vivre, le Leib au leiben, l'Einverleibung étant précisément à la nervure des deux et se traduisant sous forme d'esthésie imaginative dans l'expérient, et d'esthèse immanente dans l'expérience* (on verra qu'à propos de l'imagination, il faudra parler d'images de l'immanence ou d'*immages* à propos des impressions). C'est bien pourquoi *eurisko* veut dire à la fois rencontrer, découvrir, imaginer : l'eurisitique est ce mode prospectif et perspectiviste qui s'efforce de rester au plus proche de la modalité, et dans lequel l'imaginé se fait-imaginer et se fait-sentir du dehors. L'euristique est la manière de dire que l'imagination comme esthésie dans la pensée est déjà esthèse fragmentaire de "quelque-chose" dans l'expérience – un processus diaphane qui traverse le corps mais ne trouve pas à s'y former selon un schème, qui déborde les schèmes car trop fin et pulvérulent, trop diaphane et transparaissant pour entrer dans ces matrices phénoménalisantes . Faire euristique veut dire : se situer prospectivement à la nervure de l'esthèse dans l'expérience et de l'esthésie dans l'expérient – soit au niveau même de la réversion *devenue débordement du constitué par son dehors et débord du constitué dans son dehors.* De sorte qu'en dernière analyse, l'imagination ne doit plus du tout être rapportée à une intériorité (du sujet, de l'être, du transcendantal...), ne plus être pensée comme faculté, capacité, ou même débordement *du* sujet ou du constitué en général. A la rigueur, on peut tout à fait l'appeler autrement – nous préfèrerions en droit écrire *immagination* pour bien montrer que l'imagination concerne l'immanence, plutôt que les images *de* quelque-chose ou *d'un* sujet.

L'imagination comme vecteur d'esthésie – l'exemple de l'imagination bergsonienne

Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson donne un exemple du rôle de l'imagination dans le problème de la liberté[371]. Soient deux actions possibles, X et Y : dès le départ, dit Bergson, il faut déjà changer le modèle, car X et Y ne sont pas d'abord des actions, mais des tendances qui nous mènent à deux actions différentes. Seulement, ces tendances en elles-mêmes sont-elles homogènes et pures,

[371] Citons le passage essentiel : "Il faut remarquer, comme nous le disions plus haut, que le moi grossit, s'enrichit et change, à mesure qu'il passe par les deux états contraires : sinon, comment se déciderait-il ? Il n'y a donc pas précisément deux états contraires, mais bien une multitude d'états successifs et différents au sein desquels je démêle, par un effort d'imagination, deux directions opposées. Dès lors, nous nous rapprocherons plus encore de la réalité en convenant de désigner par les signes invariables X et Y, non pas ces tendances ou états eux-mêmes, puisqu'ils changent sans cesse, mais les deux directions différentes que notre imagination leur assigne pour la plus grande commodité du langage. Il demeurera d'ailleurs entendu que ce sont là des représentations symboliques qu'en réalité il n'y a pas deux tendances, ni même deux directions, mais bien un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr." (*Essai...*, op.cit., p. 132).

ou sont-elles déjà des multitudes d'états successifs en changement continu, de sorte qu'on ne peut même plus parler de tendance, mais qu'il faut parler de direction ? On assiste à deux substitutions : on passe de l'action conçue comme un point, à la tendance à l'action, puis on passe de la tendance à la direction en prenant en compte l'hétérogénéité intrinsèque de celle-ci. Bergson le dit en toutes lettres : la première substitution est une opération de représentation ; car c'est au nom de la représentation que l'on passe des actions-points aux tendances qui mènent à ces actions, de sorte qu'on passe des points dans l'espace à l'espace parcouru : on ne quitte pas le régime spatial de la représentation, l'imagination a une fonction *sérielle*, elle substitue la série des états aux états ponctualisés, elle passe du point dans l'espace à l'espace et ses lignes. La deuxième substitution, de la direction à la tendance, c'est déjà autre chose : c'est l'opération de l'imagination, fondée sur le langage et le confortant en même temps, mais s'arrachant à l'espace pour constituer du temps. Car que fait l'imagination ? Elle restitue le caractère *hétérogène* de la tendance et la nature *variable* de la série : elle nous permet de la saisir de l'intérieur de son déploiement comme continuité des états de conscience, non plus comme une série statique, mais comme une série dynamique, hétérogène et variable. La tendance, c'était encore le mouvement vers l'action mais saisi de l'extérieur comme une ligne tendue vers un horizon, vers le point de fuite de l'action, mais la direction, c'est le mouvement de la ligne en elle-même qui produit l'horizon de l'action. *L'imagination nous fait quitter l'espace et la représentation pour entrer dans l'intériorité du temps* : la direction n'est plus comme la tendance indexée sur un point d'action, elle est désindexée, littéralement elle file[372]. L'imagination se situe au lieu où durée et espace se mélangent, forment le temps par endosmose : elle s'est arrachée à l'espace parcouru pour redonner le parcours de l'espace. Dès lors, l'imagination demeure fondamentalement représentation non pas en tant qu'elle appartient à l'espace, mais en temps qu'elle s'y soustrait comme temps : elle ne représente pas la durée, elle est en tant que telle, en tant que faculté, représentation de la durée. C'est qu'il faudrait opérer une troisième substitution pour ressaisir dans sa littéralité la liberté se faisant, l'action en train de se faire : plutôt que des directions que l'imagination substitue aux tendances, il y a "un moi qui vit et se développe par l'effet de ses hésitations mêmes, jusqu'à ce que l'action libre s'en détache à la manière d'un fruit trop mûr."[373] Ce n'est pas que l'imagination plaque des représentations ponctuelles et particulières sur le moi se développant, c'est plutôt que l'imagination du moi est déjà une image du moi. L'imagination ne remplace pas le moi libre par un moi imaginé ou imaginaire, elle ne le représente pas, *elle est* sa représentation. Car l'imagination est encore une faculté qui prétend englober le mélange indiscernable des facultés qui s'opère dans l'acte libre du moi, lorsque penser,

---

[372] Bergson montre d'ailleurs la réversibilité de ses substitutions, et montre comment le sens respatialise le temps : il opère d'abord en homogénéisant la direction et en la faisant passer de la série dynamique variable à la série statique linéaire. Nous voilà donc dans l'espace, mais on a seulement retransformé les directions en tendances ; la deuxième opération dès lors, c'est de refaire des points avec des lignes, de refaire des choses avec ces tendances, en faisant de la ligne non plus ce dont les points s'engendrent, mais le composé de ces points. Il y a donc un passage du temps à l'espace, puis, au sein de l'espace, un passage de la ligne au point ou de la tendance à la chose : le sens commun "se représentera donc un moi qui, après avoir parcouru une série MO de faits de conscience, arrivé au point O, se voit en présence de deux directions OX et OY également ouvertes. Ces directions deviennent ainsi des *choses*, de véritables chemins auxquels aboutirait la grand route de la conscience, et où il ne tiendrait qu'au moi de s'engager indifféremment." (pp. 132-3).

[373] Ibid.

idéer, sentir, sont indissociables. L'imagination, sans représenter les facultés et leurs objets, en est déjà la représentation en tant qu'elle les ramasse et les contracte en elle. Dès lors, plutôt qu'imaginer le moi libre agissant, il faut le *sentir*, sympathiser à son développement même, au point que l'imagination soit donnée comme déjà contractée dans le penser, dans le sentir, au point qu'on ne distingue plus une faculté d'une autre. L'imagination implique déjà, de son fait même plutôt que de par son exercice, de distinguer des types d'activité dans l'acte, des facultés dans la liberté. Il faudrait donc distinguer trois types de l'imagination qui ne sont pas homologues : dans le premier cas, elle est fonction, dans le deuxième elle est faculté, dans le troisième elle est processus.

1) L'imagination comme fonction, c'est l'imagination transitive qui remplit les dénotations, ou les sensibilise : c'est l'imagination comme fonction de la représentation, qui interpole de la qualité au sein de la quantité. Ainsi, dans tout récit, c'est l'imagination dont on fait une plate fonction de *complétude des dénotations manquantes ou partielles*, et ce en deux sens : a) ou bien elle prolonge et individue les séries dénotatives de la narration en les portant au-delà de leur contexte propre. C'est l'imagination qui abolit l'ellipse, qui prolonge les quantités actuelles avec des quantités virtuelles, déjà qualitatives par ce fait même qu'elles sont virtuelles ; b) ou bien elle rend sensible la dénotation, lorsque je gonfle le dessin des fleurs ou le mot mélancolie des sentiments-catégories ou expressions toutes faites qui leur conviennent, fragrance douce un peu surie, ou regret d'un avenir qui ne m'est même pas échu. C'est l'imagination qui redonne de la qualité sur la base de la quantité et en fonction de celle-ci.

2) L'imagination abstraite comme présentation, ou l'imagination comme faculté du temps, c'est l'imagination qui ne prend plus pour objet des dénotations, des vides ou des ellipses dénotatives, mais qui nous donne accès à des processus impersonnels, subjectivement impersonnels : j'ai accès à des directions et, par elles, à un mouvement qui est certes encore distingué, mais plus de manière claire et distincte, plutôt de manière vague et confuse. C'est l'imagination qui recrée du sensible à partir du temps. Le premier usage de l'imagination se situait tout entier dans l'analytique qu'elle venait qualifier de l'intérieur ; ici, l'imagination se soustrait à son usage analytique strict en redonnant de l'esthétique : elle ne va plus de catégorie en catégorie, de point à point, elle est l'espace même entre les catégories, l'analytique floutée devenue terrain pour l'esthétique. C'est l'imagination qui me fait saisir la liberté et l'acte libre comme des directions sensibles mais qui, par là, fait encore écran à l'agir même saisi depuis lui-même. Elle est abstraite, parce qu'elle présente le fait comme un faire, ce qui veut dire qu'elle se situe toujours déjà a posteriori, après l'action, qu'elle essaye de ressaisir en tant que telle en la temporalisant[374]. C'est aussi l'imagination abstraite qui s'oppose à la

[374] C'est l'imagination comme faculté dont Bergson expose l'opération p. 135 : "Il ne faut pas oublier en effet que cette figure, véritable dédoublement de notre activité psychique dans l'espace, est purement symbolique, et, comme elle, ne pourra être construite que si l'on se place dans l'hypothèse d'une délibération achevée et d'une résolution prise. Vous aurez beau la tracer à l'avance ; c'est que vous vous supposerez alors arrivé au terme, et assistant par l'imagination à l'acte final. Bref, cette figure ne me montre pas l'action s'accomplissant, mais l'action accomplie." Quelques lignes plus loin, Bergson indique bien que cette manière de symboliser la liberté, et d'en reparcourir les lignes par l'imagination, est une manière indue de temporaliser la durée : "Poser une pareille question, c'est admettre la possibilité de représenter adéquatement le temps par de l'espace, et une succession par une simultanéité. C'est attribuer à la figure qu'on a tracée la valeur d'une image, et non plus seulement d'un symbole." On

transitivité des dénotations[375]. Ce tiraillement intrinsèque à cette figure de l'imagination provient précisément de ces directions de l'imagination évoquées par Bergson, qui viennent se substituer au développement senti du moi libre. C'est l'imagination qui, faute de nous faire sympathiser de l'intérieur avec un personnage et son trouble, nous rend accessible ce trouble sous la forme d'une ambivalence entre deux grandes directions possibles, fuir ou oser, oser la fuite ou fuir en avant. C'est l'imagination qui temporalise : plutôt que l'indistinction des états de conscience ne cessant de se nuancer eux-mêmes, une distinction vague et confuse de deux directions qui viennent déjà rendre lisible le trouble du personnage : nous ne sommes plus dans le mélange de ses sentiments, mais déjà dans une alternative. L'imagination en tant que représentation et non plus comme fonction de la représentation, remplace le préfixe "sym" ou "co" par une disjonction de ou bien / ou bien. A la limite, il peut y avoir plus de deux directions : ainsi, chez l'auteur de bande dessinée Chris Ware, l'héroïne des *Building Stories* dresse à strictement parler une carte du suicide qui nous fait imaginer plusieurs directions de vie, le couple, l'enfant, la solitude du célibat, ou encore le suicide... Plutôt que la crase con-traction ou mélange sym-pathique des états de conscience donnée comme une tension brute où il n'y a aucune direction, l'imagination produit des distinctions floues, vagues et confuses. Dans son premier usage, elle remplissait les vides des distinctions claires et distinctes opérées par la représentation, ou bien les prolongeait, ou bien les qualifiait. Dans ce deuxième usage, les distinctions sont confuses et vagues, mais pas encore rendues aux nuances obscures du moi profond. Certes, cette imagination-faculté nous fait vivre des histoires et des vies qui ne sont pas les nôtres, qui ne sont pas pour autant réduites à des symboles, mais qui sont du temps se faisant. C'est pourquoi l'imagination-faculté a tout à voir avec l'expression : c'est le temps qui exprime quelque chose du moi, qui exprime le moi au crible de la personne. C'est un nouage bergsonien d'importance : l'imagination-faculté est temporelle et temporalisation, elle est la faculté de la *personne* et pas du moi, et à ce titre, elle ne nous donne pas accès aux *impressions* du moi profond, à l'impressionisme de la durée, mais à un moi déjà exprimé dans et comme personne. L'imagination comme faculté, le temps comme endosmose de durée et d'espace, la personne comme endosmose des deux moi, l'expression comme saisie du moi profond et de la liberté au niveau de la personne, forment un ensemble.
Comme plus tard Lacan, Bergson distingue l'imaginaire et le réel ("non plus en imagination, mais en réalité"[376]) mais au sens où le réel, c'est le qualitatif de et dans la durée, tandis que l'imaginaire, c'est déjà l'image de la qualité. De sorte que ce découplage se superpose au découplage de l'esthétique, et de l'esthétique déjà adossée à une analytique, se réciproquant virtuellement avec elle : "les états profonds de notre âme, ceux qui se traduisent par des actes libres, expriment et résument l'ensemble de

---

retrouve la même idée de reconstruction a posteriori par l'imagination-faculté d'un mouvement temporel à partir de figures spatiales : "Et pourtant, une fois la figure construite, on remonte par imagination dans le passé, et l'on veut que notre activité psychique ait suivi précisément le chemin tracé par la figure." (p. 136)

[375] Cf. ibid. p. 133 : "Bref, à l'activité continue et vivante de ce moi où nous avions discerné, par abstraction seulement, ces directions elles-mêmes"...

[376] Ibid., p. 141.

notre histoire passée : si Paul connaît toutes les conditions où Pierre agit, c'est vraisemblablement qu'aucun détail de la vie de Pierre ne lui échappe, et que son imagination reconstruit et revit cette histoire. Mais il y a ici une distinction capitale à faire. Quand je passe moi-même par un certain état psychologique, je connais avec précision l'intensité de cet état et son importance par rapport aux autres [...] Au contraire, si je cherche à vous rendre compte de cet état psychologique, je ne pourrai vous en faire comprendre l'intensité que par un signe précis de nature mathématique"[377] Autrement dit, l'imagination-faculté ici décrite est essentiellement narrativisante : elle reconstruit des histoires, les fait revivre, mais c'est chaque fois sur le mode de l'expression et pas de l'impression, de sorte que je ne passe par l'imagination que par des intensités déjà formées, plutôt que je suis traversé par elles comme états de conscience libres, ou conflux comme dirait James. La première imagination était fictionnalisante : elle bouchait les trous de la dénotation, dessin ou texte, elle complétait la signification de nouveaux signifiants virtuels voués à faire expression. L'imagination faculté est narrativisante, même quand les vies ne sont pas fictionnelles : elle fait tout rentrer dans la forme de la narration. Ce n'est pas, comme la première, qu'elle linéarise tout plutôt que d'en rester aux points : c'est bien le premier type d'imagination qui passe du point aux tendances. C'est plutôt qu'elle *série* les lignes elles-mêmes pour recréer *comme temps* l'expression du mouvement. C'est l'imagination sérielle, mais où la série dira Bergson est encore statique. Pour le dire encore autrement, la troisième imagination aura tout à voir avec le concept bergsonien de sympathie, mais ici, c'est l'imagination de l'empathie : Paul se met à la place de Pierre, il sent *comme* lui. Il faut d'abord avoir transformé la vie en histoire pour que l'imagination-faculté se déploie. C'est dans ce comme que réside tout le "truc" de la narration : nous faire traverser des intensités déjà constituées en états de conscience déterminés, plutôt que traverser l'inconstitué des intensités. C'est la même différence, le même mensonge qu'entre graphique et plastique. Bergson dira pourtant[378] que l'opposition même d'une assimilation statique ou dynamique des états de conscience d'autrui ne tient pas : on doit présupposer, de façon déterministe, ou bien la connaissance de l'acte final, ou bien faire de Paul et Pierre une seule et même personne. Bergson se place dans la situation suivante, qui fait l'hypothèse fondamentale du déterminisme : connaissant toutes les conditions d'action de Pierre, Paul peut-il prédire ses choix ? Il y a deux manières de s'assimiler les états de conscience par lesquels passe autrui, une manière statique, lorsque je substitue à ces états de conscience leur symbole, l'autre dynamique, qui consiste à les éprouver moi-même[379]. Dans les deux cas, c'est un problème d'imagination[380] : imagination statique et symbolique, qui substitue le représentant de l'action à l'action, et qui n'exprime pas, mais décrit l'expression comme une série de faits juxtaposés. C'est alors qu'arrivent les descriptions fastidieuses et les redondances descriptives du romancier, qui est en fait un mathématicien des âmes, qui juxtapose et qui enfile les états de conscience comme des perles sur un fil : X se sentit triste, X aima, X se jeta à sa gorge, qui nous donne la série extérieure des vécus de manière toujours symbolique – d'autant plus symbolique qu'elle est singularisée – mais qui n'exprime même pas, qui se contente de décrire et

[377] Ibid., p. 139.
[378] Ibid., pp. 141-142.
[379] Ibid., p. 140.
[380] Ibid., p. 139.

qui fait de la lecture une continuelle réincarnation du symbole, de la représentation, du signe. C'est la critique de fond de Bergson : le romancier, ou les artistes, ne font que redonder de la représentation tant qu'ils déploient dans un espace (celui de l'imagination, de la sensibilité, de la pensée, bref des facultés constituées) ce que l'on sait déjà, voire l'inconnu lui-même. L'art est un géométrisme qui s'ignore tant qu'il ne nous donne pas accès à l'obscur impressif et fragmentaire, tant qu'il en reste à la clarté linéaire et chaînée des représentations qui sont idoines à notre sensibilité quotidienne, tant qu'il conforte la forme même de notre sentir. Blanchot disait la même chose dans l'Entretien infini[381] : les écrivains ne cessent de remplir de l'espace avec des contenus différents qui nous font re-sentir, même en déformant à la marge la sensibilité (ainsi dans la science-fiction ou le fantastique, qui demeurent étrangement terre-à-terre et restent un simple réel fictionné tant qu'elles articulent les mêmes affects différemment). Blanchot disait que la parole réelle, qui nous met en contact avec l'inconnu – inconnu d'autant moins lyrique ou sentimental qu'il est donné sur le mode du neutre – implique un "changement comparable métaphoriquement à celui qui fit de la géométrie d'Euclide celle de Riemann (Valéry confiait à un mathématicien qu'il préméditait d'écrire – de parler – « sur une surface de Riemann »)." Il ne s'agit pas de passer d'un type d'espace – l'espace classique de l'écriture linéaire et de la narrativité – à l'espace de la distorsion qui serait celui de l'avant-garde ou de l'expérimentation formelle : il s'agit de quitter l'espace pour en venir à écrire sur la distorsion même qui n'est plus distorsion de rien. Pourquoi ? Parce que la distorsion, c'est l'inconnu – l'inconnu du sentir et de son esthésie, qui ne s'indexe plus sur sa forme coutumière d'exercice et d'usage. L'autre manière donc, c'est de nous mettre à la place de Pierre et de vivre comme de l'intérieur non la série mais la suite continue de ses actions. Est-ce de l'empathie ? Même pas, puisqu'on ne vivra alors les états de conscience de Pierre que depuis les nôtres, de sorte qu'on les délittéralisera par cela même. Il n'y a pas d'alternative dit Bergson : pour éprouver les états de conscience de Pierre, Paul devra devenir Pierre, dont il ne pourra plus différer du tout, même pas par le corps[382] : la nuance et la coloration, soit la *tonalité, la teneur et la tension* (le *tonos*) des états de conscience qui nous amènent au choix, ceux-là doivent être vécus au point de l'identification absolue. Paul ne peut connaître dynamiquement l'action de Pierre qu'à être Pierre, et dès lors le problème s'effondre et perd son sens.

Voilà donc les deux imaginations dégagées pour l'instant. Imagination statique et symbolique d'une part, qui juxtapose narrativement et ponctuellement les signes, images, dénotations des vécus au point que l'imagination devienne une reconstitution des vécus extrinsèque aux vécus ; imagination dynamique d'autre part, qui tend à nous faire éprouver du point de vue de l'agissant le flux des états de conscience, leur nuance et leur coloration, à la première personne de l'action : c'est l'imagination de superposition qui trace des lignes et dégage des orientations, mais qui peut au mieux nous faire incarner Pierre, plutôt que nous ne le devenions vraiment. La première imagination, c'est celle du roman des films et bandes dessinées qui sont des chapelets narratifs : tout se succède, rien ne se mélange, les actes se juxtaposent comme une litanie qu'on parcourt point par point : de la lecture comme saut de haies, de la fiction comme petit train. C'est cette conception minimale et pauvre du narratif contre laquelle luttent toutes les grandes œuvres, qui n'y voient qu'une sèche et stérile

[381] Gallimard, 1969, p. 109.
[382] Ibid., p. 141.

manière de tenir les chroniques du temps qui passe, mais qui ne passe que dans l'espace. La deuxième imagination, c'est précisément le "truc" de la narration que décrit Bergson dans ce passage[383], lorsque l'imagination-faculté nous met à la place de Pierre, nous fait vivre des états de conscience comme il les a vécus, tend asymptotiquement à nous faire incarner Pierre faute de pouvoir nous le faire devenir : "Dès lors, pour que Paul se représente adéquatement l'état de Pierre à un moment quelconque de son histoire, il faudra de deux choses l'une : ou que, semblable à un romancier qui sait où il conduit ses personnages, Paul connaisse déjà l'acte final de Pierre, et puisse joindre ainsi, à l'image des états successifs par lesquels Pierre va passer, l'indication de leur valeur par rapport à l'ensemble de son histoire ; — ou qu'il se résigne à passer lui-même par ces états divers, non plus en imagination, mais en réalité [ce qui implique au bout du compte d'identifier Pierre et Paul]"[384] L'imagination-faculté, c'est celle des romans, ou bandes dessinées, ou films... qui transforme la vie des qualités en histoire des vécus, qui substitue aux états de

---

[383] Ibid., p. 139. Il faut bien prendre en compte la référence continue au roman présente dans l'*Essai*, et la théorie de la narration qui s'en dégage : Bergson utilise toujours l'exemple du romancier pour pointer les limites de la narration telle qu'elle a cours à son époque, narration essentiellement spatiale, qui étale dans l'espace des petits points d'action, quitte, pour les plus doués des romanciers, à ensuite recréer du temps en nous faisant parcourir dynamiquement la ligne qui embroche ces points d'action statiques comme la flèche d'Ulysse transperçait en ligne droite le fer des haches des prétendants. Bergson établit un véritable diagnostic de la littérature comme telle, assez proche des critiques qu'il adressera au cinéma : le cinéma reconstitue le mouvement à partir d'un temps discrétisé, tandis que le roman reproduit faussement des états de conscience à partir d'actions et d'émotions déjà solidifiées qu'il ne fait que juxtaposer : la narration croit se suffire, mais elle repose en fait sur un présupposé bien plus profond, *la narrativisation de la vie même* qui est tout aussi bien *mise-en-analytique spatialisante ou dialectisation temporelle de la durée esthétique*. Mais comme pour le cinéma, Bergson n'est pas un diagnosticien négatif : liminairement, Bergson ouvre la voie à tout un avenir du roman, arrachant l'écriture à la narration *stricto sensu*, pour ouvrir le livre à une écriture qu'on appellera *narratoire* plutôt que narrative, où ce qui fait continuité n'est plus la juxtaposition de signes, états, symboles, émotions solidifiés, fossilisées et dévitalisés, mais où cette continuité est celle de la plasticité même de l'écriture. Cela engage deux conceptions de la diégèse : ou bien la diégèse narrative classique, ou bien la diégèse narratoire *qui ne se distingue plus d'une esthèse.* Le *stream of consciousness* doit beaucoup à Bergson : il ne s'agit pas comme on le dit souvent, de nous faire éprouver les états de conscience tels qu'en eux-mêmes, ceux de Mrs. Dalloway, ou de Bloom, puisque comme le dit Bergson, il nous faudrait alors devenir Bloom et Mrs. Dalloway, il nous faudrait devenir les petits jésus de la narration. Cette conception du courant de conscience est profondément injuste et mal intentionnée à son égard, elle reconduit justement la conception de l'imagination-faculté, de l'imagination-empathie dénoncée par Bergson à propos du déterminisme, qui n'en fait qu'un manière dynamique de recomposer des états de conscience. Bien plutôt, le *stream of consciousness*, ce n'est pas le courant de conscience, c'est le flux de conscience, une fois dit que la conscience, comme chez Bergson, c'est aussi bien l'inconscient lui-même. Le courant, c'est le flux canalisé, et même *canalysé* par la conscience des surfaces spatiales et du temps comme endosmose dialectique de durée et d'espace *opérée depuis l'espace* ; et la conscience, c'est la fossilisation de l'inconscient du moi profond en conscience du moi de surface. Pour ces deux raisons, le *stream of consciousness* est plutôt flux d'inconscient, qu'il s'agit pour le romancier de ne plus constituer en courant et en conscience de surface, analytique ou dialectique, dans tous les cas *faussement esthétiques..* Il s'agit bien plutôt alors de ne pas chercher à reconstituer les états de conscience, soit de manière statique, soit de manière dynamique, mais bien de *produire le flux qui rendra possible et initiera des états de conscience nouveaux, et toujours différant*. *La littérature du flux de conscience n'est pas une littérature d'indexation,* elle ne se réfère pas au "sens propre" des vécus à reconstituer, elle rend possible, outre toute narration, une nouvelle possibilité de sentir. Il faudrait à cet égard se reporter et citer longuement la p. 139 de l'*Essai*, pour voir comment Bergson noue le problème du déterminisme, du roman et de l'imagination.

[384] Ibid., pp. 140-141.

conscience, à leur nuance et coloration propre, leur symbole intellectuel qui les désigne et les solidifie sans les faire éprouver. C'est sur ce modèle, critiqué par Bergson pour ses présupposés, que repose l'image du récit et de la narration, la fonction classique de l'imagination comme faculté qui lit : elle nous met à la place de, mais ce que nous atteignons alors est déjà une vie passée dans son histoire, narrativisée et pas seulement narrée. La condition de la narration, c'est la narrativisation : passer du vivant au vécu. Les tenants d'une bande dessinée, d'un roman, d'un cinéma naturellement narratifs sont dit Bergson, des mécanistes qui s'ignorent, des déterministes esthétiques : ils croient faire œuvre d'esthétique, quand ils sont des analytiques qui s'ignorent, ou, pour les moins dévitalisés, des dialecticiens sans concept, qui font de la dialectique temporelle avec de la durée saisie du point de vue de l'espace, des sentiments saisis du point de vue de la conscience, des tonalités déjà comprises depuis leur signe. Ils croient à l'œuvre comme expression du vécu, plutôt qu'à l'œuvre comme impression de vie[385] : on passe de la vie imprimable au vécu exprimé. C'est à nouveau comme chez Chris Ware, qui indique dans *The Imp* qu'il travaille toujours à l'aveugle, sans idée préconçue de la direction que prendra son récit : l'imagination au travail ne trace pas des directions ou des séries statiques d'états à traverser, elle ne concerne pas des séries graphiques et narratives à exprimer parce qu'on les prévoit déjà, elle concerne des mouvements plastiques dont on se fait l'imprimeur.

3) Reste donc l'imagination esthésiante, qui est d'abord processus. C'est qu'il faut en effet déterminer un troisième usage de l'imagination dont Bergson ne fait pas état, lui qui limite explicitement le rôle de l'imagination en montrant comment elle réintroduit nécessairement une représentation quantitative de l'intensité dans le qualitatif[386] Mais peut-on construire avec Bergson une troisième figure de l'imagination, qui nous permette de dépasser ce qu'il dépeignait plus haut[387] comme une fatalité de l'imagination, savoir, saisir dès l'emblée du déjà-exprimé, nous faire prendre l'image de la qualité pour le qualitatif ? C'est le même problème que pour l'avenir[388] : l'imagination peut-elle s'arracher à la perpétuelle actualisation du passé virtualisé, comme lorsque Paul actualise les états de conscience de Pierre qui transforme sa vie en simple histoire ? Bergson a-t-il pensé une imagination qui ne serait plus temporalisation au présent du passé, mais bien durée, passage par les impressions et les qualités ? C'est pourtant précisément à cet endroit que Bergson pose la limite entre l'imagination et le réel[389]. Mais dès lors : y a-t-il une imagination du réel ? C'est l'imagination qui rend sensible, mais qui ne rend pas sensible quelque chose, ni objet

---

[385] Cf. ibid., p. 12.
[386] Ibid., pp. 140-141.
[387] Ibid., p. 139.
[388] Nous renvoyons ici aux analyses de Deleuze relatives à la seconde synthèse du temps dans *Différence et répétition*, dans laquelle Bergson est "platonisé" comme l'écrit Lapoujade, pour cette raison qu'il ne parvient pas, pour Deleuze, à penser la temporalisation depuis la dimension de l'avenir, comme l'a voulu Heidegger, mais comme seul Nietzsche l'a fait avec l'Eternel Retour. Pour Deleuze, Bergson reste tributaire d'un modèle incarnatif et cyclique, où le passage du temps se fait comme pure répétition, qui plus est déceptive, passant de l'objet virtuel aux hypostases ou incarnations actuelles de cet objet. D. Lapoujade a consacré son livre *Puissances du temps* à ce problème : peut-on dire comme Deleuze que le temps bergsonien n'est pas pensé depuis la dimension de l'avenir ? La thèse générale de Lapoujade est que c'est *l'émotion* qui constitue chez Bergson cette figure de l'avenir à partir de laquelle le temps est ressaisi.
[389] Ibid., p. 141.

dénoté, ni mouvement manifesté. Le premier usage de l'imagination dégageait des tendances dans les choses et les états de choses, elle juxtaposait statiquement des points et des symboles ; le deuxième usage dégageait des directions à partir des états de conscience, elle traçait dynamiquement des lignes orientées ; l'imagination comme processus produit sensiblement des flux, elle rend sensible une tension, celle du moi libre qui agit[390]. Dans le première usage, l'imagination travaille sur les scories et le feu solidifié, dans le deuxième, elle nous met à la place du volcan lui-même et des directions possibles (éruption ou non), dans le troisième, elle nous mélange à l'éruption elle-même, elle nous met dans les flux du feu. La première imagination travaille à "remplir" des distinctions claires et distinctes, la deuxième temporalise des distinctions confuses et vagues, l'imagination comme processus nous fait sentir les nuances du moi agissant[391]. C'est l'imagination tonale, tonique et tensionnelle ou tonologique selon le terme stoïcien de *tonos*[392]. L'imagination comme processus ne nous fait plus compléter le dénoté (montré ou écrit) ou diffuser le pressenti, elle nous fait sentir l'insensible, elle rend sentable l'insensible[393]. Mais ne réintroduit-on pas une imagination faculté qui nous rendrait encore extérieurs à l'imaginé ? Chez Bergson, c'est plutôt la sympathie qui nous permet d'intuitionner la tension de l'acte libre (c'est un point sur lequel Lapoujade a insisté dans *Puissances du t*emps), de sorte que l'on est, en tant que fragment de durée, mélangé sympathiquement (traduction classique de

---

[390] Cf. p. 127 : "C'est le moi d'en bas qui remonte à la surface. C'est la croûte extérieure qui éclate, cédant à une irrésistible poussée. Il s'opérait donc, dans les profondeurs de ce moi, et au-dessous de ces arguments très raisonnablement juxtaposés, un bouillonnement et par là même une tension croissante de sentiments et d'idées, non point inconscients sans doute, mais auxquels nous ne voulions pas prendre garde." C'est Bergson qui nous permet de faire une théorie des cratères, mais au sens où le *krater* grec désigne initialement le récipient où l'on opère les mélanges, notamment du vin et de l'eau. *Krater* et *krasis* ont ainsi la même origine étymologique, le verbe mélanger. D'où la nécessité de lier le problème du cratère et du mélange comme fusion, magma différencié par les composants qu'il brûle et incorpore. Une logique complète de la *krasis* implique toutefois non pas de comprendre le *krater* comme lieu non-krastique de la crase, mais au contraire, de le comprendre comme crase fossilisée, voire comme composant du mélange lui-même. C'est exactement le cas avec le cratère volcanique, créé par la fusion, plutôt qu'il n'en est le lieu ou le réceptacle, *khôra.*

[391] Bergson qualifie la liberté comme un nuancement qui n'en passe plus par les distinctions, claires ou confuses, mais plus encore qui n'en passe plus par la forme distinctée du monde : "il faut chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être. Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter." (ibid., p. 137). Ce dernier passage est important quant à l'imagination : à quelle puissance, à quel processus revient la charge de nous mettre en contact avec l'acte libre se faisant, si le langage, la symbolisation, en sont incapables ? C'est l'imagination qui ne réfracte pas; mais qui contracte *esthésiquement* les esthèmes, qui esthésie les esthèmes sensibles en les mêlant dans l'esthèse comme genèse de l'esthétique.

[392] Cf. le premier chapitre de l'*Essai* où la tension et la tonalité se réciproquent dans le terme invisible de *tonos*. Il faut ajouter à ceci l'attention, comme dans le stoïcisme, où la *prosokhe* est un mode du *tonos*, et qu'on pourrait retrouver dans l'intuition bergsonienne.

[393] C'est dans la partie *Crase et esthésie* que l'on distingue le sensible, le sentable, l'insensible, et l'insentable, selon la fonction d'esthésie. On ne développera pas ce point ici, mais il faut donc comprendre le déploiement de l'imagination comme vecteur d'esthésie en fonction de ces distinctions.

krasis : mélange sympathique) à un autre flux de durée. Précisément, si la durée abolit les distinctions de faculté en tant que le senti et le pensé, l'émotion et l'idée font un comme contraction, l'imagination ne vient-elle pas constituer le tout ouvert des autres facultés, sans constituer elle-même une faculté architectonique ou une méta-faculté mais en valant justement comme *émanation dans le moi du processus sensible lui-même* ? C'est qu'il faut distinguer entre le moi qui imagine, et le moi comme imagination. La liberté du moi, c'est la virtualité du Qualitatif qui s'imagine elle-même : le moi, c'est l'imagination de la durée, ce qui doit se résoudre en petite image tremblotante de surface, flamme de chandelle qui croit à sa substance.
L'imagination comme processus, ce n'est pas la faculté des images, soit qu'elle les combine, soit qu'elle les série, soit qu'elle les interpole. L'imagination comme usage n'a pas de rapport aux images constituées, pas de rapport à la constitution de l'image. L'imagination comme usage, c'est voir sans image. C'est sentir l'insensible qui insiste à la lisière du senti, et l'insentable qui se déploie *à travers le sensible aussi bien que l'insensible*. Ainsi, *c'est le moi libre comme tel qui est imagination*. Il faut se souvenir du premier chapitre de *Matière et mémoire*, et de son plan d'images désindexées, libres, qui forment la matière tonologique de l'univers-durée. On pourrait rêver d'une nouvelle étymologie de l'image, fantaisiste du point de vue d'une étymologie lignagière, mais nécessaire du point de vue d'une étymologie littérale[394] : im-ago, où im serait seulement le privatif du verbe *ago*, *agere*, de sorte qu'image signifierait cesser de mettre en mouvement, cesser de faire avancer, cesser de provoquer le mouvement ou de l'itérer comme si on était à l'extérieur de lui. La genèse du moi, contraction d'image, introduction d'une *marge* ou d'un *délais* dans le flux de la durée, c'est l'image faite moi, qui se prolongera dans l'imagination comme moi faisant des images. L'imagination semble avoir un rôle important chez Bergson : elle n'est faculté de produire des images, ou fonction de complétude représentative, qu'à être d'abord engendrée par les images-matières. Elle est comme faculté, l'équivalent d'un barrage qui capte le flux et restitue un canal, à condition de dire que le barrage est lui-même une concrétion du flux, et pas adventicement produit. L'imagination sécrète des images en tant que faculté parce qu'elle est concrétion d'Images en tant que processus. Le moi, littéralement, est imagina-tion, concrétion des images, non pas synthèse, mais crase et fusion des images : si le moi peut être décrit comme cratère, c'est d'abord qu'il est crase refroidie des images. Cette imagination a donc plus à voir avec la matière tonologique esthétique qu'avec l'image : elle ne projette ou ne sécrète pas des images comme facultés, au contraire, elle est production par les images, c'est un voir sans image. On peut trouver, toujours chez Chris Ware cet usage de l'imagination. par exemple dans les toutes premières pages de la bande dessinée *Lint* qui en expriment à la perfection le fonctionnement : le moi s'engendre comme imagination des images-matières, qui ne sont pas des points, mais bien des trames, tramages de trames. La trame, ici, assure l'interface des deux multiplicités, elle est empreinte du passage de l'une dans l'autre. La trame opère le passage d'une matière ni homogène ni hétérogène mais plutôt *paragène* au moi. C'est la même chose dans *Quimby the mouse* : la trame fait surgir d'un fond d'Images un décor et un moi métamorphe et plastique. La trame, c'est l'imagination des images-matières. Elle n'en sont pas la figure, même si elles constituent l'indice graphique de leur plasticité, même si l'on peut sentir le mouvement

[394] Non pas une étymologie au sens de Heidegger, qui cherchait l'historial plutôt que le littéral. Sur l'étymologie comme Poésie heideggerienne, cf. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, 1993, p. 123.

méiotique des Images dans les mélanges chromatiques et spatiaux de la trame. Dès lors, l'imagination qu'on se propose de construire avec Bergson travaille sur des images comprises comme matériau tonologique de la durée : *l'imagination n'est pas une faculté, elle est l'immanation dans le moi du processus esthétique lui-même. Elle est faculté des images immanentes, des immages impressives de la durée qu'elle esthésie non pas en tant qu'immages de quelque chose, mais en tant que quelques-choses qui forment immages, immanations se faisant-sentir et se faisant-voir.*
Voici donc trois manifestations de l'imagination qui ne diffèrent ni par nature ni par degré, mais par régime : d'une part, une imagination-fonction dénotative et sémiologique fonction de la représentation qui en remplit les vides au niveau de l'espace ; d'autre part, une imagination-faculté au niveau du temps, qui temporalise la représentation elle-même : c'est l'imagination fictive et linéarisante, narrativisante et historicisante ; enfin, une imagination-processus dans la durée, comme esthésie de quelque-chose qui forment des immages impressives : c'est l'imagination esthétique, ou plutôt rendue à son esthésie, connotative et oblative plutôt que dénotative et sémiologique, littéralisante et fragmentante plutôt que fictive et linéarisante, esthésiante et diégétique plutôt que narrativisante et historicisante. En quel sens est-elle diégétique ? Tout grand livre, ou tout grand film, nous montre que la fiction n'est jamais le niveau diégétique pertinent, et encore moins la narration, l'histoire, le personnage. La diégèse est toujours l'esthèse de "quelque-chose" dont l'histoire, le personnage, la narration, le style même vont chacun à sa manière se faire la bande passante, la *modalisation en chose livresque, affective, fictive.* Et qui mieux que Proust, si proche de Bergson plutôt que de Schopenhauer ou de Platon comme certains proustiens le disent pourtant encore, pour nous faire-sentir (plutôt que nous montrer) la différence profonde entre la diégesis rabattue sur la seule fiction quant au contenu et sur le seul style conçue comme *figuralité et déplacement tropologique* quant à la forme, avec la diégesis profonde du sensible même et de sa continuité ? C'est Proust qui comme on le verra a mieux que quiconque produit ce décrochage entre diégèse des impressions transparaissantes et diaphanes, et phénomènes comme contenus de fiction toujours rapportés à une forme périphrastique dans le style. C'est pourtant toujours une seule et même imagination, qui a trois modes : la fonction, la faculté, le processus. Comme fonction elle est complétude, complémentement dénotative et sémiologique des images. Comme faculté, elle est temporalisation, elle est non plus l'image ou les images, mais l'imager. Comme processus, elle est esthésie, imagination des images ou mieux encore imaginer des immages au sens d'abord *subjectif* du génitif. Dans le premier cas, l'imagination est faculté de complémentement analytique dans un espace thétique ou ce que les stoïciens appellent le mélange par juxtaposition, *parathesis*. Alors, l'imagination est fonction analytique, sémiotique, portant sur les contenus : elle re-présente des contenus en absence de présentation actuelle. Alors, l'imagination est fonction interne au *Körper* : elle est schémique, fonction schémique d'actualisation des virtualités de contenu qu'on retrouve dans *chacun* des schèmes, qu'ils soient pratiques ou noétiques. Le sportif qui travaille son geste imagine bien la balle en l'absence d'adversaire, tout comme le mathématicien sature de virtualité les signes vides qu'il manipule. C'est l'imagination comme fonction transversale aux schèmes qui va *incarner, matérialiser, représenter ou récorporer (selon les sens de Verkörperung) des contenus virtuels dans des formes dynamiques actuellement mobilisées, abstraction faite de la teneur de ces formes schémiques (noétique, pratique, etc.)* Schémique, cette imagination est donc actualisation au niveau des fonctions, matrices et modulateurs organologiques que sont les schèmes ; on verra que les schèmes sont à

la fois endorganiques et exorganiques, à la fois et indifféremment organiques au sens propre, et techniques : c'est pourquoi l'imagination comme fonction concerne aussi bien des virtualités techniques qu'organiques – on ne peut plus distinguer à ce niveau. Dans le deuxième cas, l'imagination-faculté est dialectique : elle va sérier les *thesis* de l'imagination-fonction analytique, saisir les *thesis* même comme des coupes, positions, moments statiques de l'imager. L'imagination investit directement le temps, la temporalisation : elle est faculté à fictionner, faculté de présentation en tant qu'elle présente non pas des représentations virtuelles, mais des possibilités qui n'eurent jamais d'original actuel. C'est l'imagination qui joue au niveau schématique, au niveau charnel : elle n'est plus fonction transversale aux schèmes, elle est interschémique, elle est coordination des schèmes dans la chair qui image du temps, qui se présente un mouvement. C'est *l'imagination kantienne* comme jeu des facultés, qui s'intègre comme jeu à ce complexe de facultés lui-même. C'est le paradoxe kantien sur l'imagination : c'est en tant que jeu des facultés, que l'imagination en devient une, est ainsi *limitée dans son jeu à la sphère de l'ego transcendantal*. C'est un jeu, mais seulement un *ludus*, un jeu *sous la coupe* de la règle régulatrice, en l'occurrences les trois Idées de la raison devenues dimension esthétique de régulation du jeu, Moi, Monde, Dieu. C'est le jeu intériorisé à la sphère transcendantale – imagination charnelle qui se joue hors des schèmes, dans le milieu du schématisme lui-même, mais ne parvient pas à sortir de la chair comme modulation a priori de la modalité sous la coupe des Régulateurs idéels. C'est pourquoi Kant doit encore intérioriser ce jeu des facultés comme jeu *intérieur* du transcendantal et intrinsèque *au* transcendantal, sans quoi l'imagination rapporterait bien l'ego au domaine de l'en-soi selon une logique esthétique anté-transcendantale, selon une Esthétique dont l'esthétique transcenantale est déjà la réduction a priori. C'est l'imagination qui joue *entre* le *Körper* et le *Leib* au sens où elle fait passer quelque-chose de la plasticité de ce dernier dans la récorporation statique du premier. Seulement, c'est un jeu encore limité par le *Körper*, encore interne au milieu schématique, à l'orbe de la chair. C'est bien cette imagination-là, nulle autre, qui est mobilisée *pratiquement* par la phénoménologie de la chair, dans toute réduction en général. Déjà alors, cette imagination qui image dans le temps et en mouvement comporte une part d'esthésie – elle fait sentir, mais seulement du possible relatif au temps et à la dynamisation des *thesis* statiques. Cette esthésie est toujours réciproquée d'une esthétisation. En effet, l'imagination comme faculté qui fait jouer les autres facultés, qui coordonne les schèmes pour les mettre en branle relativement à du possible et non plus relativement à de l'actuel/virtuel, articule on l'a dit *Leib* et *Körper* : en tant qu'elle prend sur elle la processualité modale du *Leib*, elle esthésie, mais en tant qu'elle est limitée par le *Körper*, elle ne fait qu'esthétiser du déjà-présenté, en le *modulant* autrement à travers la coordination des schèmes modulateurs. Enfin, l'imagination-puissance ou processus, bande passante de l'esthèse dans l'expérience qui se fait donc esthésie de quelque-chose à travers le corps. C'est l'imagination esthétique dans la durée, par opposition à l'imagination dialectique dans le temps, analytique dans l'espace. *C'est cette imagination dont les deux précédentes sont des réductions, des incorporations réduites, comme fonction intraschémique d'actualisation, comme faculté interschémique et schématique de coordination des modulations.* L'imagination-fonction analytique est l'imagination-processus incorporée (*einverleibt*) et récorporée (*verkörpert*), l'imagination-faculté est l'imagination-processus incorporée et se décorporant relativement à sa récorporation. L'imagination-processus esthétique, c'est l'imagination qui rapporte le *Leib* au *leiben*, qui se déploie à la nervure des deux, entre

le *leiben* aconstitué et le *Leib* se constituant. Ce n'est plus la représentation analytique qui actualise comme fonction, la présentation dialectique qui dynamise un possible, c'est la sentation esthétique qui esthésie *du* faisable, un quelque-chose qu'il va falloir faire-être, faire-exister, faire-consister par une modalisation préhensive. L'imagination alors nous renvoie au dehors transversal et immanent de la modalité, quand dans le premier cas elle nous renvoyait à des contenus virtuels intérieurs modulés sur un mode particulier selon le mode de préhension du schème, et dans le second à des formes intrinsèques modulables et à des modalisations génériques du possible. C'est le jeu de l'imagination qui n'est plus *ludus* comme dans l'imagination-faculté de Kant, mais *joculare* ou joculaire, en-jeu et enjouement de l'expérience elle-même. Imagination joculaire, qui nous rapporte à des immages, des immanations sensibles. En un autre sens, la première imagination-fonction concerne l'intériorité du moi empirique et ses *organa*, l'imagination-faculté (mais faculté uniquement comme mise en jeu intérieure et ludique des facultés) concerne le milieu générique de l'ego transcendantal (la chair) comme limite englobante du corps (*Leib*) de sorte que le *Leib* est saisi depuis la perspective du *Körper*, la troisième concerne le *Leib* mais ressaisi *du dehors* à partir du perspectivisme du *leiben.* La première est donc l'imagination comme fonction et point de vue (introspection et paradigme) ; la seconde est l'imagination comme jeu-faculté et perspective (circonspection et méthode) ; la troisième est l'imagination comme jeu et perspectivisme (prospection et euristique, mais aussi euristique et syntagmatique pure). Il s'agit bien de trois acceptions, pas de trois *types* : imagination organologique, schémique et fonctionnelle, imagination charnelle (ou corpor*elle*) et schématique, imagination esthétique, corpor*a*le et esthésique. Ces imaginations se composent modalement selon le jeu du corps, selon ses incorporations et décorporations : j'imagine chaque instant en tant que mes schèmes me représentent des contenus virtuels, en tant que je temporalise et image des mouvements récitatifs (je raconte ma journée), mais aussi en tant que je saisi des "quelques-choses" modalisés par les deux premières acceptions. Ces trois acceptions se composent modalement. Tout l'enjeu est de ne pas confondre les modes, par exemple, de ne pas regarder un tableau en mobilisant l'imagination-fonction et faculté, en cherchant ce que ça représente ou présente, mais en éprouvant le quelque-chose que ça fait-sentir. L'imagination est alors esthétique, mais si esthétique qu'elle est *plus large que l'art*, si esthétique qu'elle se fait esthésique. Disons encore autrement : l'imagination analytique *fonctionne* à l'intérieur d'un mode de préhension constitué et stabilisé en schème, schème qui va moduler cette modéité : c'est l'imagination de l'espace ; l'imagination dialectique *joue* entre les modes, composent les modes eux-mêmes, ce jeu (ludique) étant condition de la temporalisation en récit, en *histoire dans tous les sens du terme* : c'est l'imagination du monde ; l'imagination esthétique va jouer (joculairement) *dans la modalité* en épousant son jeu, sa "joculation" ou son enjouement propre : c'est l'imagination qui éprouve la modalité par-devers les modes, à travers les modes (par-devers et à travers, plutôt que en-deçà *ou* par-delà selon la critique de Hegel, ineffable en-deçà et sentimentalisme naïf, indicible au-delà, et transcendement dans l'universel vide – la foi religieuse par exemple ; ou bien il faut dire que par-devers veut dire les deux à la fois).

Donnons-en un exemple. Dans *Images malgré tout*[395], Didi-Huberman analyse l'usage *historique* de l'imagination dans son rapport éthique à la Shoah. Cette analyse de

[395] Minuit, 2003, p. 198 sqq.

l'imagination qui fait suite à une généalogie critique du thème de l'irreprésentable et de l'indicible dans la pensée – et l'éthique – contemporaine. Didi-Huberman montre ici la confusion entre les trois acceptions de l'imagination, l'acception faible, dénotative et sémiologique qui se déploie dans l'espace analytique comme complémentement des signes, des formes, mais aussi des catégories ; l'acception moyenne, fictionnalisante et narrativisante qui produit des temporalisations figurales ou un imager dynamique des images ; et l'acception esthétique, comme esthésie d'un quelque-chose, qui factitivement fait-préhender sans préhender elle-même. Didi-Huberman montre en substance qu'on confond les trois acceptions, représentationnelle, présentative, et l'imagination comme sentation et esthésie qui ne saisit jamais une chose ou un état de chose, mais un quelque-chose qui résiste à sa modalisation. Cela concerne tout particulièrement les images photographiques d'Auschwitz que Didi-Huberman analyse : mettre en jeu les images, donc les imaginer, ce n'est pas représenter leur contenu objectif (imagination-fonction analytique), ce n'est pas présenter la chose ou l'état de chose en-soi dont l'imagination serait l'imager, et dont elle ferait fatalement une narration, un récit, une fiction (imagination-faculté dialectique) ; c'est opérer la sentation d'un quelque-chose qui déborde l'état de chose, qui résiste à ses modalisations chosales (en fictions, en mondes). On ne prétend pas alors sentir la chose, la chose en elle-même, l'état de chose en soi – l'horreur du camp – on tend seulement à sentir quelque-chose de cette horreur, qui résiste à sa préhension modalisée dans l'image. Le texte de Didi-Huberman nous semble particulièrement clair et profond à cet égard, et distingue en filigrane ces acceptions de l'imagination, dans le rapport à la représentation dénotative du moi empirique, à la présentation récitative de l'ego transcendantal, à la sentation modale du corps. "L'imagination ne donne pas la « proportionnalité » de l'événement. Elle travaille au cœur même de la *disproportion* entre l'expérience et son récit. [critique de la seconde acception de l'imagination] [...] Comme si l'imagination s'animait précisément lorsque surgit l' « inimaginable », mot souvent employé pour dire, simplement, notre désarroi, notre difficulté de comprendre : ce que nous ne comprenons pas mais que nous ne voulons pas renoncer à comprendre – que nous ne voulons pas, en tout cas, révoquer dans une sphère abstraite qui nous en débarrasserait facilement –, nous sommes bien contraints de nous l'imaginer, façon de le *savoir malgré tout.* Mais façon, aussi, de savoir que nous ne le saisirons sans doute jamais dans sa juste proportionnalité."[396] Didi-Huberman demande alors : cela relève-t-il de l'éthique ? Et il rappelle la connexion de l'éthique et de l'esthétique opérée par Kant dans la troisième critique, que l'on comprend ainsi : le rapport éthique aux images n'est pas un problème relatif à son contenu quel qu'il soit, mais au mode de préhension, d'imagement et d'imagination de celle-ci. *Il n'y a pas de caractère intrinsèquement éthique de l'image.* L'image est amorale, simplement amorale – mais c'est le mode d'imagination de l'image, qui va faire valuation, non pas tant de l'image même, mais de son image. Depuis l'image d'horreur jusqu'au tableau en en passant par l'image pornographique (dont il ne faudrait pas par réflexe moraliste et conjurateur faire une simple image *de sexe* et pas une image sexuelle découplée du sexe comme le montre le roman de Gombrowicz), aucune image n'a de valeur éthique en soi – seul l'imagination esthétique de l'image va la valuer, en faire non une valeur, mais bande-passante, occasion de la valeur. Quel est l'essentiel ? De ne pas *se tromper d'acception d'imagination face à l'image*, de ne pas

[396] Ibid., p. 201.

regarder l'image réclamant l'imagination comme fonction avec les yeux de l'imagination-faculté ou processus, et réciproquement. Dans le cas de Didi-Huberman et des images d'Auschwitz, le problème n'est pas seulement la monification de l'Image majuscule, une et totale, qui produirait le mythe postmoderne et surmoral de l'Irreprésentable, décliné aussi bien quant à la Shoah que dans l'art même selon un vieux schème et un vieux pathos de la théologie[397]. C'est qu'il n'y a là qu'une antédiluvienne manière de traiter l'image comme un *instar Dei*, comme une profanation sensible de cet *Irreprésentable en chef* qu'est Dieu. Le vrai problème est qu'alors on se rapporte à des images impliquant la troisième acception de l'imagination et un rapport direct à la modalité se faisant-sentir comme "quelque-chose" à délimiter, avec une imagination organologique ou charnelle, qui dès lors transforme le quelque-chose à sentir en objectivité irrépresentable (imagination fonction) ou en Chose imprésentable (imagination faculté). Autrement dit, on vise ce qui doit faire l'objet d'une *diégesis* esthésique qui ne figure ni ne signifie mais qui fonctionne par littéralisation et indicialité, comme un signe à dénoter dans la représentation, ou comme une *histoire* à présenter dans sa temporalité. On vise le littéral et l'indiciel, le quelque-chose, comme s'il s'agissait du signe d'une objectivité, ou d'une histoire à la fois présentative et présentable en tant qu'histoire. C'est ce que dit Didi-Huberman : on ne critique le fait même de *montrer* les images d'Auschwitz que parce qu'on leur applique une conception sémiologique et représentale ou historiologique et narrativiste de l'imagination. Cela est particulièrement remarquable quant au concept d'*histoire* produite par l'imagination charnelle et schématique, histoire qu'il faut comprendre dans les deux sens du terme : on croit que montrer les images, c'est alors montrer l'Histoire en tant que telle, mais que c'est aussi montrer la chose ou l'état de chose (l'horreur hyperbolique du camp) à travers une histoire, une narration, qui trahirait déjà la littéralité du quelque-chose qu'elle renferme, dont l'image est une modalisation particulière, rien que particulière. L'imagination est au contraire cette puissance qui va nous faire-sentir quelque-chose de cette horreur, et pas l'horreur présentée comme historique d'une part, comme histoire d'autre part, ou comme objectivité signifiée enfin. De sorte que l'absolutisation de l'Immontrable, de l'Irreprésentable ou de l'Imprésentable que généalogise Didi-Huberman avec Rancière notamment, est une saisie du quelque-chose sur le mode de l'objectivité sémiologique de la première imagination, ou sur le mode chosal (réifiant) et présentatif de la seconde. On fait du quelque-chose ou bien la Chose imprésentable, ou bien l'objectivité Irreprésentable, quand il s'agit d'un sentable, qui n'est effectivement senti que partiellement, fragmentairement, modalement, pour cette raison que le quelque-chose même est le partiel, le fragmentaire, une idiocrase ou contraction particulière de la modalité. C'est bien pourquoi on saisit esthétiquement le quelque-chose, même l'horreur : on sait que ce quelque-chose *résiste* à ses modalisations présentatives et à ses présentations objectales, on sait que le quelque-chose esthétique (l'horreur) ne s'exhausse pas dans sa présentation comme Histoire et histoire, dans sa représentation comme monstration ou signification. C'est un problème essentiel quant à la Shoah : penser comme disait Adorno que la Shoah coupe l'Histoire en deux parce qu'elle dévoile une *nouvelle acception du Sujet*, c'est en fait prendre acte du fait que l'expérience de ce quelque-chose horrible qu'est l'horreur, ne s'exhausse ni dans l'état de chose historique, ni dans l'objectivité signifiée ou visée. Cela engage l'imagination

[397] Cf. ibid., p. 206.

au sens fort : ne pas se faire d'image représentale de la Shoah, ne pas imager en histoire et Histoire la Shoah, mais imaginer la Shoah comme une immage, horrible immage de l'immanence, quelque-chose qui ne sera jamais exhaussé par sa présentation en état de chose, par sa représentation objectale. Imaginer le pire – car le pire du pire, c'est que le pire est encore quelque-chose, qu'il s'incorpore encore, qu'il s'imagine et fait-sentir, fragmentairement, partiellement, modalement, sans *jamais* s'exhausser dans sa présentation ou représentation.

L'imagination et l'inconscient

Lou Andréas-Salomé développe elle aussi un concept d'imagination décorrélé des grandes totalités narratives. Il faut restituer toute la logique de son étrange récit... Dans *L'amour du narcissisme*[398], Lou Salomé pose le problème de la mort de Dieu en adoptant une perspective psychanalytique, croisant ainsi Nietzsche et Freud : qu'en est-il de la mort de Dieu non plus comme événement du point de vue phylogénétique de la culture et de la plasticité humaine, mais comme expérience individuée et ontogénétique du point de vue des facultés et des investissements érotiques ? Que fait le Dieu mort à l'amour ? Lou Salomé montre comment le désir, faute d'investir Dieu comme son objet propre, se déplace pour investir le lieu du Dieu mort (reprise du problème nietzschéen : la mort de Dieu ne fait problème qu'en tant que demeure pour nous son Lieu, son ombre). C'est ce que Lou Salomé caractérise d'abord comme le diabolique : le diable, c'est d'investir le lieu de Dieu quand Dieu est mort, mort à son (non-)lieu. Mais aussitôt, le désir se déplace encore, et quitte l'abandon du diabolique pour s'investir en quelque sorte lui-même dans l'imagination. Plutôt qu'on ne refoule et qu'on ne sublime la mort de Dieu, ou le diabolique comme objet désiré, le désir se déplace et élabore d'autres réalités[399]. L'imagination acquiert son usage propre lorsqu'elle est désindexée des grandes totalités narratives, celle de Dieu, ou des contre-totalités, le diabolique (littéralement, le séparateur). La mort de Dieu se traduit libidinalement par une désindexation de l'imagination du principe de réalité : "l'activité de l'imagination, liée jusqu'ici à Dieu, qui l'unissait en même temps à toute réalité, devint, par sa libération subite, fantasmante, maladive, c'est-à-dire détachée de la réalité, comme si une porte donnant sur celle-ci s'était fermée. Une fois échappée sans dommage à l'enfer, elle s'est prise au jeu avec elle-même"[400] Et Lou Salomé de décrire alors la prolifération des chimères et des figures mobiles de l'imagination, se développant presque comme un cancer, au point de doter ces figures d'une vie propre, autonome, quasiment menaçante. L'imagination fonctionnant pour elle-même dépasse les facultés qui la bridaient, faculté de la mémoire[401], faculté de représentation

---

[398] Gallimard, 1980, *D'un premier culte*, pp. 57-59.

[399] Cf. ibid., pp. 34-38, substitution par Lou Salomé d'une logique de déplacement-élaboration à la logique freudienne de l'empêchement-dépassement du désir. Il n'y a pas de sublimation, il y a de l'élaboration en fonction des déplacements d'Eros. Il nous semble que Lou Salomé, en quelque sorte, déploie la logique nietzschéenne de la *Selbstüberhebung*, de l'auto-surmontement esthétique et non-dialectique, à la topique freudienne du désir.

[400] Ibid., p. 57.

[401] "Mais même en dehors de ce drôle de cauchemar, leur grand nombre commençait à me peser du fait qu'il devenait une chronique de plus en plus compliquée et finalement un écheveau si embrouillé d'interrelations entre les échantillons présents trois ou quatre fois en même temps, que toute mémoire se dérobait là devant." (p. 59)

(nombre de figures imaginaires, et relations entre ces figures), principe de raison, principe de séparation du réel et de l'imaginaire[402]... L'imagination pour elle-même ne déborde pas la réalité, elle en indistingue le concept, de sorte qu'on ne peut plus dire où commencerait l'imaginaire, où finit la réalité : Les figures de l'imagination évoquée par Lou Salomé ne sont plus ni réelles ni irréelles, elles sont aréelles, désindexées de tout principe ou critère de réalité qui viendrait sanctionner leur être : et si je meurs, que deviendront mes chimères ? Il y a donc trois étapes dans cette analyse saloméenne de l'imagination :

1) tout d'abord, la mort de Dieu, c'est la neutralisation du principe de réalité, c'est la puissance désindexée de ce principe. Dieu, c'est le principe par excellent de totalisation narrative : il agit pour l'imagination comme un grand indexateur et le grand Index à la fois. Et à la limite, lorsque Dieu meurt le problème ne change pas, une autre totalisation narrative viendra prendre sa place, foi dans le monde, foi dans l'Homme, foi dans l'Ordre en tant qu'Ordre[403]. La question que pose Lou Salomé, au travers de la mort de Dieu, c'est aussi celle de l'imagination anarrative : qu'en est-il de l'imagination quand on l'arrache aux grands opérateurs narrativisants qui en font une fonction de complétude dans un ensemble dénotatif ? Lou Salomé le dit : sous la houlette de Dieu, sous la coupe de la Narration nue, les figures de l'imagination sont des perfections ordonnées, indexées sur un ordre qu'elle complètent et rehaussent. C'est pourquoi la mort de Dieu implique une seconde question : qu'en est-il du désir, et des puissances dans lesquelles il se déplace (imagination) et par lesquelles il élabore des réalités, dès qu'il n'est plus soumis, via le principe de réalité, à une opération de narrativisation intégrale ?

2) C'est la seconde étape, l'investissement du diabolique, l'Eros du diable. Eros ne s'investit plus dans Dieu mais dans son Lieu, c'est-à-dire tout aussi bien dans son absence et sa disparition – ce que Lou Salomé appelle la foi dans le diabolique[404]. Qu'est-ce que le diabolique ? C'est l'incorporation de la mort de Dieu, c'est l'incorporation d'une vie qui ne se subsume plus à la grande opération narrative[405]. Dans le diabolique, l'imagination se divise, c'est la grande totalité narrative qui la tenait étroitement conforme à son ordre, qui explose et se dilapide en une infinité de figures disparates et non-coordonnées. Le diabolique, c'est l'imagination qui s'abandonne, mais ne s'abandonne pas encore à soi, moment de la séparation et de la

---

[402] "En outre, les créatures de cette époque brillaient d'un éclat délicat que le bon Dieu avait dû leur envoyer quand il avait tenu un instant leurs âmes et leurs destins entre ses mains pour les rendre doux et joyeux. Au lieu de cela, ils portaient désormais – chassés, avec moi, du – tout le poids de la terre; et je me rappelle que lorsque j'étais au lit avec la rougeole, je me sentais écrasée par la responsabilité de tous ces gens dont je ne savais même pas ce qu'ils deviendraient si je mourais." (ibid., p. 59)

[403] Nous renvoyons à nos analyses sur les Transfigures des sciences humaines et sociales dans la partie *Schèmes et schématisme.*

[404] "Aussi insensiblement que le Dieu vivant s'était évaporé dans le néant, aussi écrasant était le Dieu mort : et je ne suis pas sûre de connaître quelque chose de plus sombre dans ma vie. Comme ce n'était pas avec une conscience adulte, claire et autonome, que je l'avais connu, la puissance qui me privait de lui ne paraissait pas incluse dans les manifestations propres de ma nature mais comme un vis-à-vis hostile à moi, méchant et inquiétant. Or la « croyance » avait si peu diminué consciemment que même l'absence de Dieu provoqua d'abord une nouvelle « foi » : celle dans le diable." (ibid., p. 56 sq.)

[405] "Le dogme de l'Eglise chrétienne définit très joliment l'enfer comme abandon de soi parce que abandon de Dieu. En effet, c'est bien là le degré extrême de la solitude, celui où nous sommes privés de nous-mêmes, donc où nous sommes divisés, où nous ne sommes même plus seuls, mais en compagnie de l'Inquiétant". (ibid., p. 57).

division, moment, aussi, du nihilisme. Car c'est le moment où l'on ne sait plus reconstituer d'ensemble, narratif, ou justement alternatif à la narration. C'est pourquoi Lou Salomé en vient à une troisième étape, qui conjoint les deux premières.
3) Dans le diabolique, l'imagination s'abandonne. Mais il lui faut alors découvrir que, abandonnée à rien, elle peut aussi s'abandonner à son jeu même : "Une fois échappée sans dommage à l'enfer, elle s'est prise au jeu avec elle-même". C'est comme un grand remembrement de l'imagination : après avoir été désindexée du principe de réalité dans la mort de Dieu, et libérée du grand principe de totalisation narrative, après avoir ensuite échappé à la division sans terme du diabolique où l'absence de narration se solde d'une dispersion sans fin et apparemment sans alternative, l'imagination s'investit elle-même. C'est un déplacement de désir : l'imagination ne s'abandonne plus elle-même, elle s'abandonne à elle-même. Sous ses dehors un peu fantasques et autobiographiques, la description de Lou Andréas-Salomé s'avère en fait d'une grande logique. Qu'en est-il de l'imagination par rapport à la narration ? Pour le savoir, il faut poser la question au niveau du plus haut et totalisant des principes narratifs, Dieu lui-même. L'imagination s'y indexe et subsume tout d'abord comme une fonction intégrée : elle comble les trous de la dénotation (ainsi : comment imaginer Jésus) ou intensifie, vivifie les référents. Mais Dieu meurt. Il ne meurt pas seulement comme un événement, il meurt à l'imagination, il meurt d'abord comme expérience singulière. Et c'est alors le grand démembrement de l'imagination, l'exercice divisé de sa puissance, sans raccordement possible, sans tout dans lequel intégrer ses figures. L'imagination découvre le monde du diabolique, monde qui, d'être sans narration, fait croire qu'il est sans cohérence et sans *continuité logique.* Après la désindexation de la réalité dans la mort de Dieu, l'imagination découvre dans le diabolique qu'il n'y a même plus de cohérence à la réalité, elle fait l'expérience d'un abandon scindé en lui-même. C'est qu'il lui fallait les deux expériences pour se découvrir en elle-même, pour s'abandonner à elle-même : désindexation de la réalité et de son principe, et expérience de cette désindexation dans l'abandon pur au diabolique. Lou Salomé ne fait pas une phénoménologie de l'imagination (comment fonctionne-t-elle en droit), elle retrace la logique de son propre détournement, elle en fait l'esthésiologie (comment en vient-elle à ne plus fonctionner, comment en vient-elle à être son propre droit ?) Comme chez Deleuze dans la disjonction des facultés, l'imagination se découvre comme faculté s'investissant elle-même. Surtout, l'imagination découvre que la fin des totalisations narratives ne signifie pas, comme le laissait croire l'abandon diabolique, la fin de la continuité : c'est l'imagination qui constitue pour elle-même le principe de continuité et de continuation. C'est pourquoi elle se met à jouer au-delà même de la volonté, de la mémoire, au-delà des distinctions de sens commun entre réalité et irréel, ou imaginaire. En abandonnant la grande totalité narrativisante, on change aussi de critère : l'imagination n'est plus ce qui est extérieur au réel ou y inscrit des phantasmes, elle est cette faculté qui déplace des puissances formées ou non formées. Le critère n'est plus réel/imaginaire, mais affectant/inaffectant, qui passe aussi bien au travers de ce qu'on appelait réel, qu'au travers de l'imagination elle-même.
Pourquoi ce détour par cette logique pure de l'imagination qu'on trouve chez Lou Salomé ? Parce qu'elle y décrit rigoureusement la désindexation de l'imagination du principe et critère de réalité, l'abandon à l'indéterminé, et enfin l'imagination comme puissance esthésiante propre. *L'imagination n'est fonction narrative qu'indexée à un opérateur de totalisation et d'ordonnation à titre de fonction de complétude.* Là encore, on trouve chez Lou Salomé l'idée que l'imagination n'est pas une faculté, et

qu'elle abolit la distinction *référentielle ou même référentiale* du réel et de l'irréel en tant qu'elle opère *la réversion du processus esthétique et du moi* : l'imagination est vecteur d'esthésie, elle fait sentir – et pour cette raison elle déplace, elle *rend* plastique – mais la plasticité ainsi rendue était donc déjà là dès le départ, attendant que l'imagination la fasse-sentir, la rende à elle-même à travers sa construction esthésique. L'imagination *fait jeu*, elle *fait le jouer dans le moi pour cette raison qu'elle est l'immanation en lui du jeu esthétique*[406]. C'est pourquoi c'est aussi l'imagination qui nous met en rapport avec l'inconscient, non pas inconscient du moi, pas non plus inconscient du Nous ou du monde, mais inconscient de la terre, inconscient de l'expérience : l'imagination nous rapporte à *du leiben* (partitif) non-formé comme *Leib*. On verra l'importance décisive de l'imagination quant à la psychanalyse : là encore, nous sommes obligés d'en passer par l'imagination comme avèrement du débordement pour saisir l'incorporation non plus au niveau du rapport *Leib-Körper*, mais du rapport *leiben-Leib.* On verra en effet que Freud a laissé la porte ouverte à une compréhension intégralement corpor*a*le de la psychanalyse et de l'inconscient en théorisant l'*Einverleibung* comme *tout premier processus génétique dans l'ontogenèse, précédant la constitution même du moi, du pare-stimuli et du narcissisme, précédant donc les principes de réalité et d'identification.* On peut là encore tout remétaboliser, rapporter la clinique psychanalytique au corpor*a*l tel qu'il transparaît dans le corporel : comment névroses et psychoses peuvent-elles être comprises comme incorporation et décorporation empêchées ou stabilisées (par exemple, la névrose comme décorporation impossible, qui ne se fait pas, doit décorporer par ailleurs, ou la psychose comme absence de pare-stimuli, de délimitation claire et solide du moi et du monde, de sorte que le corps psychotique est plus proche que jamais de la crase, s'incorpore à tout et ne récorpore pas, en constituant un *Leib* sans *Körper*, mais un *Leib* particulièrement plastique, fluide, soumis à mille mélanges et contractions fondamentalement pharmacologiques... C'est ce qu'on verra en citant des textes écrits par des psychotiques de La Borde qui *théorisent* puissamment le rapport de leur psychose avec le corps et l'incarnation.

Imagination et réversion : le débordement de l'imagination comme réversion esthétique

C'est Jarry, grand connaisseur de la philosophie et de son histoire, puissamment philosophe lui-même quoique sous des modalités toujours dérivées, théâtrales, qui propose une conception de l'imagination qui réponde à cette détermination comme vecteur d'esthésie. Dans *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*[407], la pataphysique est définie par au moins quatre aspects.
Premièrement, la pataphysique est à la métaphysique ce que cette dernière est à la physique : elle la déborde vers un monde de singularité qu'elle ne sait pas saisir.
Deuxièmement et corollairement, la pataphysique est science des exceptions qui se singularisent : la métaphysique pense l'exception à partir des lois qui les indexent, la pataphysique pense la loi paradoxalement non légale ou anomique des exceptions en tant que telles – elle montre que ce que la métaphysique prend pour des lois sont des

[406] Sur l'imagination, se reporter au chapitre de Huizinga liant ce problème au jeu dans *Homo ludens*, TEL, 1988, p. 224 sqq.
[407] Gallimard, 1980, p. 32 passim.

"corrélations d'exceptions" récursives et non singulières.
Troisièmement, la pataphysique est la science des épiphénomènes mais au sens où ceux-ci ne sont pas contenus virtuellement dans les phénomènes, et n'en découlent pas linéairement comme l'accident est enveloppé par et dans la substance : la pataphysique est science des épiphénomènes purs, non pas au sens où il y aurait plus dans l'effet du phénomène que dans le phénomène-cause, mais au sens où il y a dans cet effet *autre chose* que dans la cause.
Enfin, selon la définition canonique, la pataphysique est la "science des solutions imaginaires, qui accorde symboliquement aux linéaments les propriétés des objets décrits par leur virtualité". Elle est la science des solutions imaginaires qui ressaisit les choses non plus selon des contours et des délinéations skiagraphiques[408] (donc comme phénomènes, et selon des lois a priori), mais selon des linéaments porteurs de virtualités et de "quelque-chose" virtuels. La solution imaginaire désigne ici seulement que ces linéaments de virtualité, qui sont autant de prodromes aux choses par opposition à leurs contours et délinéations objectives, ne peuvent être perçus dans un référent réaliste qui est aussi le référent métaphysique (et précisément pas physique) classique. Il y a ici deux étapes pour penser l'imagination. D'une part, la métaphysique consiste en la description de propriétés actuelles d'objets, ce qui implique qu'elle remonte jusqu'au plus actuel en eux : l'essence, l'idée qui subsume ces objets sous leur Objectivité princeps. Tel est alors le programme "platonicien" de la philosophie conçue comme métaphysique. Mais deuxièmement, c'est encore la métaphysique qui approfondit son programme en posant que les propriétés, événements ou accidents virtuels de la chose, ressortissent encore à cette chose, lui appartiennent encore comme variation intrinsèque, accident enveloppé en puissance dans la substance, ou conséquence d'un déploiement des attributs : la métaphysique se processualise jusqu'à la virtualité qui sert alors à décrire les objets et leurs propriétés. Ainsi, dans le premier cas, on trace les contours actuels de l'objet et de ses propriétés, en faisant de la virtualité une accidentalité enveloppée dans l'objet ; dans le deuxième, on trace les lignes d'horizon et la perspective virtuelle dans laquelle l'actualité de l'objet se voit ressaisie comme moment de la virtualité. Soit donc on décrit par contour selon une ligne formelle enveloppante, soit on décrit par délinéation d'une perspective dynamique des accidents et des devenirs.
La pataphysique dit autre chose comme on le voit dans cette définition de Jarry : on ne change pas réellement les données du problème et la configuration métaphysique de sa résolution en transférant les propriétés d'objets de l'actualité à la virtualité, en faisant de cette dernière une manière d'attribut réel de l'objet qui paradoxalement prend pourtant la forme d'accident consécutif aux attributs (l'accidentalité virtuelle devient elle-même attribut). Il faut en fait transférer la virtualité à ce que Jarry nomme les linéaments, et substituer ces derniers à l'objet et à ses propriétés. Qu'est-ce à dire ? *La virtualité de l'objet ne peut plus lui être attribuée, fût-ce à titre d'accident ou de tiers-devenir restant pourtant encore attribuable à cet objet devenu sujet.* La virtualité de l'objet n'est pas elle-même objectale, elle n'est pas une propriété, elle implique au contraire une théorie à part entière où l'objet n'existe *en tant que tel* que comme une actualisation particulière de virtualités linéamentaires : ce n'est plus l'actualité *de* l'objet qui est un moment de sa virtualité, c'est l'objet même, qui est actualisation de la

[408] La représentation par contouration (*skias*) de la forme, dans laquelle la forme physique, *morphè*, est incarnation particulière de la forme immatérielle et idéelle, *eidos.*

virtualité en tant que telle. C'est pourquoi il n'y a plus ni contours ni délinéation, plus de skiagraphie descriptive (fût-elle perspectiviste) des propriétés et des objets dans la pataphysique : le propre est remplacé par l'exception, le phénomène par l'épiphénomène, l'objet par le linéament. Le linéament n'est même pas l'esquisse, c'est le tracé aformel, *amorphe*, presque spectral, des objets et des phénomènes ressaisis du point de vue d'une pure logique de la virtualité (ainsi, tout se passe un peu comme chez Cy Twombly, où les linéaments se joignent minimalement pour faire émerger, dans une griffure-tracé qui est à la fois sémiotique et graphique comme y a insisté Barthes, la virtualité d'un objet, d'une figure, d'un phénomène). Les linéaments sont comme des lignes de force non formées, des déploiements de virtualité dont les objets ne sont que les formations tardives, des fossiles manifestes. C'est alors qu'on peut comprendre le rôle de l'imagination ici pointé par Jarry comme opérateur de pataphysique : l'imagination, selon les quatre aspects dégagés plus haut, permet d'opérer le saut de la métaphysique à la pataphysique.

Premièrement, la métaphysique a toujours excédé la physique par une opération *noétique* permettant de dégager ce qui existe par-delà la physicalité des choses : c'est la noèse qui prenait sur elle la charge de saisir l'objet *en tant que* lui-même. C'est la noèse, qui dans la métaphysique dit en tant que, ou *quâ* (ce constat courrait jusqu'à Hegel au moins. C'est sans doute Nietzsche qui constitue la véritable charnière : dire *en tant que*, avec Nietzsche, implique de saisir par-delà l'objet la volonté de puissance – mais celle-ci n'est plus saisie au terme d'une noèse *mais d'une intuition esthétique*. Si Heidegger a fort bien compris ce dépassement de la métaphysique, puisque chez lui la saisie de l'être en tant qu'être ne se fait plus noétiquement mais existentialement, c'est pourtant Nietzsche qui ici dépasse le premier la noétisation métaphysique de l'en-tant-que – et c'est la même chose pour Bergson, qui fait de l'intuition le vecteur de l'en-tant-que) Si la pataphysique déborde la métaphysique comme cette dernière déborde la physique, c'est parce que tout comme elle, elle dit "en tant que", mais ne le dit plus noétiquement ou dialectiquement : *elle le dit esthétiquement, et c'est l'imagination qui porte en elle la capacité de saisir l'en-tant-que*. Comme chez Whitehead, l'imagination est une puissance non-noétique de noétisation : elle saisit esthétiquement l'en-tant-que, ce qui contredit le noyau structurel de la métaphysique. C'est qu'en effet, le geste de dépassement métaphysique vers l'essence ou vers l'en-tant-que est toujours modalement homologue en sa constitution : un en-tant-que noétique est noétiquement saisi, il y a accord en nature entre la préhension et le préhendé, accord *qui fonde et permet précisément la dialectique.* Au contraire, si l'on pose que c'est l'imagination, en tant qu'esthésie intransitive n'ayant aucun contenu propre (sinon les linéaments qui gisent derrière ou sous les choses en y dessinant des "quelque chose") qui permet de saisir l'en-tant-que sans pour autant le saisir en propre, alors, l'homologie modale de la métaphysique est déplacée vers une hétérologie modale[409] : ce n'est plus noétiquement que le noématique est saisi, c'est esthétiquement que le plus *logique* est saisi ; il y a ici une disjonction, qui s'oppose à la métaphysique, entre le plus logique et le plus noétique, entre le logos et l'*eidos*. Ainsi chez Nietzsche, le plus logique est le plus esthétique, l'élément logique est la volonté de puissance. C'est pourquoi cette hétérologie modale propre à la mise à jour et à la saisie de l'élément le plus logique *implique que cette saisie ou préhension ne peut plus être tributaire d'une procédure réglée comme une dialectique ou une noèse* :

[409] Nous reviendrons sur l'homologie et l'hétérologie modale dans la partie sur la modalité, supra.

la préhension devient elle-même processuelle *d'où la nécessité d'en passer d'une méthode à une euristique*, dans laquelle aucune procédure de découvrement a priori n'est prescrite, et où l'ordre de découverte correspond *dans son hétérologie même* à la découverte de l'ordre. C'est ici que se déploie la nécessité de déborder la méthode par l'euristique, mais ce *au nom même des réquisits méthodologiques* : la méthode implique l'homologie de la faculté qui découvre et de l'objet découvert, non seulement en tant qu'ils correspondent en "proportion" (la faculté finie saisit du fini, celle qui va à l'infini saisit de l'asymptotique etc.), mais surtout se correspondent quant à leur régime même de facticité (c'est la pensée qui saisit le pensé, la perception qui saisit le perceptible etc.) Or, cela implique un présupposé de forme quant à la nature de l'en-tant-que découvert : qu'il soit une stase, et qu'il soit homogène à lui-même (ainsi une essence). Par correspondance alors, la faculté de découverte est statique dans son dynamisme même, et elle est homogène. Seulement, si l'on découvre que l'en-tant-que est le processus (et que ce processus n'est en tant que lui-même qu'à n'avoir aucun en-tant-que), il est hétérologue en tant que préhendé : la préhension doit, par méthode, être homologue à son hétérologie même. C'est donc le moment où l'on en passe à une euristique.

Deuxièmement et corollairement, l'imagination saisit des exceptions et non pas des lois dont les exceptions seraient en second les dérivées : c'est la noèse, qui saisit les lois métaphysiques valant comme corrélations d'exceptions (selon le terme de Jarry), corrélations qui ne sont même pas des singularités dit-il. C'est qu'en effet, la noèse ou la conception, est définie métaphysiquement comme saisie dynamique d'une stase, ou du Même : l'en-tant-que noétique est à la fois eidétique et statique en ce sens (ou bien, chez Kant, l'Idée saisie est régulatrice, mais elle n'est ainsi dynamique qu'extérieurement, par rapport au régulé). L'imagination, au contraire, est par définition la puissance de saisie des exceptions – et ce même dans son usage figural le plus trivial, quand elle génère des images exceptionnelles *qui sont autant d'images de la virtualité et des linéaments*. C'est parce que l'imagination est ici puissance à part entière qui permet de saisir l'en-tant-que mais sur un mode esthétique, qu'elle saisit non pas des stases, mais des processus (l'exception telle qu'elle s'excepte de toute régularité mais surtout de toute loi). La loi des exceptions dont la pataphysique est pour Jarry la science, c'est la loi de l'en-tant-que propre au processus : le paradoxe, comme on va le voir, c'est que ce processus n'est en tant que lui-même qu'à n'avoir aucun en-tant-que défini (défini dans une forme objectale). C'est pourquoi l'imagination n'est elle-même définie par aucune spécificité comme les autres facultés : elle vectorise, mais elle n'a pas de transitivité allouée, à la manière dont la pensée saisit des idées ou des concepts, à la manière dont la vue saisit du visible, etc. L'imagination a pour objet l'imaginable, mais l'imaginable est précisément la virtualité même de toute chose, ou le linéament dont les contours sont la fixation, dont les propriétés d'objet sont la stase : comme chez Whitehead, l'imagination préhende des "quelque chose". C'est pourquoi la loi des exceptions est la loi même de l'imagination telle qu'elle s'excepte de toute régularité, telle qu'elle se constitue en processus de découverte du processus : elle le découvre comme transitivité, mais elle le découvre en même temps de ce fait même qu'elle procède, si l'on veut par auto-réflexion, ou plus exactement par auto-préhension esthétique, c'est-à-dire par esthésie d'elle-même, qui est toujours et intrinsèquement esthésie d'autre chose. L'imagination *s'éprouve imaginant* par-delà l'imaginé : l'imagination n'est pas une activité qu'on pourrait rapporter à une faculté, c'est une factivité en tant qu'elle ne fait rien par elle-même, mais fait-sentir, au factitif, sans avoir d'objet ni de régime d'objectalité préassigné à

son déploiement. L'imagination est esthésie de "quelque chose" dont elle permet et ouvre la préhension, mais faisant sentir ces linéaments qui sont en exception sur l'ordre ou ces épiphénomènes arrachés à la phénoménalité réglée et linéaire, elle s'éprouve elle-même, elle *s'esthésie comme esthésie.* De sorte qu'on ne peut, trop facilement, parler ici d'auto-réflexivité, en faisant intervenir la dimension de la conscience – et donc du sujet –, en rabattant sur elle l'imagination : c'est *au niveau esthétique du corps préconscientiel que se déploie l'imagination, en amont de toute conscience constituée ou même constituable.* L'auto-réflexion, la structure même de la réflexibilité, est à la fois une hypostase et une réduction de cette esthésie de l'esthésie par quoi l'imagination s'éprouve à l'œuvre, se sent elle-même, mais uniquement au sens où elle se sent comme faisant-sentir autre chose qu'elle-même : l'imagination n'a ni en-soi, ni essence, ni propriété, elle fait-sentir qu'elle fait-sentir, mais ne s'esthésie elle-même qu'en tant qu'elle est *intrinsèquement* vecteur vers *autre chose* – plus précisément, un "quelque chose" encore non constitué en chose. C'est cette structure, circulaire et fragmentaire, que le cogito capture et indexe sur une stase préliminaire, celle du sujet, et qu'il transforme en cycle de révélation, parousie statique et séparée qui *s'est coupée de cette esthésie imaginative préconscientielle* qui renvoie nécessairement le sujet lui-même à sa dimension "expériencielle", qui dissout le sujet dans ce qu'on a nommé l'expérient : avant la forme sujet, il y a l'expérient soit le "quelque chose" non formé, non fermé, aconstitué, qui fait expérience et fait l'expérience. A ce niveau d'analyse, il y a non pas auto-réflexion mais auto-esthésie différée du processus de découverte et de préhension, préhension circulaire et hétérologique du processus qui est elle-même processuelle : je découvre, en découvrant le processus, que ma découverte était déjà émanée de ce processus. Mais avec le modèle du sujet, c'est cette logique qui est retournée : elle devient auto-réflexion du sujet découvreur. Ainsi l'imagination permet de faire le saut des corrélations d'exceptions formant des lois de phénomènes, aux exceptions non-corrélées dont la seule loi est l'hétérologie. Il faut ici invoquer des exemples concrets : je n'imagine jamais qu'autre chose que l'imagination, je n'imagine jamais de *l'imaginaire* même quand ce que j'imagine n'existe pas réellement. L'imagination n'est pas la folle du logis, c'est plutôt, si l'on veut, la logeuse des folies, la servante éternelle d'autre chose qu'elle-même, qui passe son temps à esthésier des "quelque chose" aussi bien noétiques qu'affectifs ou figuraux, qui n'existent pas a priori comme réaux. On imagine toujours quelque chose, ou plus exactement, on n'imagine jamais que *du* quelque chose, que l'imagination esthésie ou fait-sentir, là où il n'y a apparemment rien à sentir qui soit phénoménalisé, réel, ordonné, acceptionnel plutôt qu'exceptionnel. Mais je sens, j'éprouve que j'imagine dans le moment même où l'imagination me fait sentir autre chose qu'elle-même. Et de la même manière, j'éprouve aussi *que je n'imagine pas* quand je me rapporte au monde en étant dénué d'imagination : j'éprouve l'anesthésie de l'imagination quand je ne fais (par hypothèse) "que" percevoir sans imaginer en même temps (on verra que tel est l'enjeu du rapport de Stiegler à Husserl, et à Brentano avant lui : refuser la distinction de la perception et de l'imagination opérée par Husserl, poser la crase a priori de l'imaginer et du percevoir, qui rompt précisément toute idée de position naturelle de la perception chez Husserl). *Même l'anesthésie se sent, même l'anesthésie est esthésiée en tant qu'anesthésiée* : c'est le sens le plus profond de l'imagination, son activité esthétique la plus réversive.

Troisièmement, l'imagination permet de passer des phénomènes aux épiphénomènes tels qu'ils ne sont pas inclus ou contenus a priori dans les phénomènes à titre

d'accidents dérivés ou d'actualisation prédicable a priori. En effet, l'imagination saisit les épiphénomènes comme des devenirs qui ne préexistaient pas dans leur cause : l'épiphénomène n'est pas l'effet qui a en lui plus que ce qu'il y avait dans sa cause, mais qui a en lui autre chose que ce qu'il y avait dans sa cause. C'est le modèle cartésien de la causalité qui est ici battu en brèche : il n'y a pas plus dans l'effet qu'il n'y a dans la cause, mais il peut y avoir *autre chose* – un quelque-chose qui soit vient d'ailleurs que de la cause, soit qui provient d'une mise en variation, d'une métabolisation *esthétique et pré-causale* de la cause initiale qui introduit en elle une différence. L'imagination court-circuite, d'un saut, l'ordre linéaire des causalités. La pataphysique comme science des épiphénomènes implique non pas simplement de refuser la causalité, mais de chercher dans le rapport de cause à effet, soit dans le rapport homologique d'inclusion de l'épiphénomène dans le phénomène ou de la propriété dans l'objet, le "quelque-chose" d'autre, qui va venir produire un rapport d'hétérologie entre les deux. Il ne s'agit pas seulement de multiplier les lignes de causalité, d'étoiler les causes, de sorte que l'épiphénomène en son exceptionnalité ou sa singularité déréglée par rapport à son origine, soit rapporté à la normalité d'un facteur pluri-causal : il s'agit, dans la cause même (le phénomène) de détecter l'élément de virtualité qui va produire un "autrement" dans la production même d'effet – une sorte d'écart du phénomène à lui-même, une hétérologie interne au phénomène qui est la processualité même dont n'est plus dès lors que la stase, l'interruption. Ce ne sont donc plus les facultés réglées qui peuvent repérer cet hétérologon dans le phénomène. Et pour cause : elles sont dans un rapport d'homogénéité à leur objet. Il faut donc l'imagination pour saisir le quelque-chose de virtualité, ou l'hétérologon que les facultés réglées ne peuvent par définition saisir. L'imagination imagine littéralement ce qui pourrait arriver et ce jusqu'à l'invraisemblance (c'est l'un des usages de la science-fiction : repérer l'hétérologon qui dans le phénomène va produire un épiphénomène qui n'était pas régulièrement ou attributivement inclus, fût-ce à titre d'accident, dans ce même phénomène. Ou bien encore chez Proust : Cambray n'est pas inclus dans la madeleine, pas plus que l'œuvre à faire ne l'est dans le pavé, mais l'épiphénomène de la réminiscence implique un "quelque-chose" virtuel, un hétérologon dans le phénomène). Cet hétérologon, c'est aussi bien ce qu'on a nommé le diaphane, le *diaphainein* ou la transparition du processus à travers la phénoménalité même et pas seulement à travers les phénomènes. C'est donc l'imagination qui saisit par-delà l'homologie phénoménale, *qui nous met en rapport avec la transparition du processus, avec l'activité diaphane – c'est l'imagination qui opère la réversion de l'être et de la pensée, ou plutôt de la vie et du corps, en tant qu'elle n'est ni dans le sujet ni dans le non-sujet, mais qu'elle est esthésie dans le sujet d'une esthèse non-subjective.* C'est l'imagination qui nous fait éprouver le débordement de l'expérient par l'expérience, du vivant par la vie, du *sensibile* par le *Sensibilis.* Elle nous met en rapport avec le Dehors qui nous est pourtant transversal, nulle-part et n'importe où, ce qui se traduit par cette faculté à saisir l'hétérologie dans le phénomène, la transparition d'un processus esthésique anté-phénoménal dans la phénoménalité. Fondamentalement, cette position quant à l'imagination implique un débordement de la phénoménologie, dans laquelle l'imagination doit toujours être à un niveau ou à un autre subsumée à l'exercice, au déploiement réglé des facultés et à leur homologie de fonctionnement. Tout est renversé : pour la métaphysique, il s'agit d'un outrepassement par l'imagination des droits de la raison, en tant qu'elle prétend trouver dans le phénomène en autre "en-tant-que" rival de l'essence que la métaphysique découvre pour sa part par l'anabase noétique ou la procédure dialectique.

L'imagination découvre l'en-tant-que esthétique du processus – qui ne renvoie lui-même à aucune essence de ce processus, à aucune stase à laquelle pourrait s'arrêter la déduction de pensée. Or, dans la pataphysique, il s'agit de changer le point de vue, d'adopter celui du perspectivisme lui-même, soit le point de vue de l'imagination qui saisit au sein des phénomènes des exceptions, des noyaux de virtualité, des grains de processualité qui contreviennent à l'essence de ce phénomène et n'y sont pas inclus homologiquement (en un sens, la métaphysique prend le point de vue de l'huître sur le grain de sable en elle, et le déclare un intrus inclus, tandis que la pataphysique prend le point de vue de la perle sur le grain de sable : elle le voit comme un linéament de l'exception, un linéament d'un épiphénomène plus important que le phénomène lui-même). C'est pourquoi l'imagination perçoit des singularités, mais désindexées de toute régularité : elle passe outre la corrélation des exceptions *qui produit précisément l'ordre causal de la phénoménalité* pour rapporter directement l'exception à l'exception selon un autre ordre de continuité, qui fait la loi des exception, une forme d'épiphénoménologie qui renvoie *directement* à la phainologie des processus.
On comprend alors le dernier aspect de la pataphysique comme science des solutions imaginaires qui accorde aux linéaments les virtualités accordées habituellement aux propriétés de l'objet. Le linéament n'est pas linéament *de* quelque chose comme on le dirait du contour, de la délinéation métaphysique, ou de l'esquisse phénoménologique telle que présentée par exemple dans les *Ideen* : il n'est linéament de rien, ou de ce qui vient. On comprend ici pourquoi Jarry, dans son texte sur la pataphysique, convoque tout à coup l'imagination alors que rien n'en indiquait la présence et le rôle opérateur dans les aspects précédents. D'une part, l'imagination est nécessaire pour passer du monde des corrélations habituelles au monde des exceptions : elle permet de voir autrement le monde habituel, et Jarry met en rapport cette déformation modale de conception imaginative avec la vision par ellipses. L'imagination permet d'avoir une vision où le phénomène est caché sous l'elliptique, là où habituellement, c'est lui qui cache l'ellipse. Mais plus profondément, l'imagination n'est pas seulement ce qui permet d'opérer le passage à l'outre-monde de la phantasia, phantasmes et images de l'imaginaire : elle permet d'accéder à la virtualité linéamentaire sans en faire une propriété de l'objet. L'importance de l'imagination, son rôle euristiquement opérateur, c'est qu'elle *prend sur elle la charge de l'en-tant-que et ne la laisse plus à la noèse.* Cela veut dire que dans un esthétique, on ne dit plus "en tant que" sur un mode dialectique.

De la genèse imaginée à l'immagination de la genèse : le passage du rapport Leib-Körper au rapport leiben-Leib

Que dire de la genèse ? Et comment dire le génétique, si ce n'est plus un rapport de transitivation et de contenu – fût-il dynamique – qui convient à sa saisie littérale ? C'est le problème de la littéralité de la genèse plutôt que celui de sa vérité : comment la saisir en tant qu'elle même – mais au sens où elle n'est genèse en tant que telle qu'à n'avoir pas d' "elle-même" d'une part, et aucun en-tant-que d'autre part ? Comment comprendre que la genèse n'a aucune "talité" propre, que sa talité est sa processualité même ? Comment comprendre, *sans la dramatiser*, la logique de la genèse comme immanente et processuelle, sans plus la rapporter à une stase plus profonde qui ferait sa facticité, son sol, son fondement ? Redonnons les données du problème : l'analyse de l'imagination nous a permis de passer en droit du rapport *Leib-Körper* au rapport *leiben-Leib* qui engage par suite le *leben* comme tel. Nous pouvons

donc poser le problème de l'engendrement du corps, *donc de l'incorporation*, non plus *depuis* le milieu et la perspective du récorporé, mais depuis le perspectivisme même du *leiben.* On est passé autrement dit de l'*Einverleibung* comme incorporation limitée par le *Körper* et sans cesse rabattue sur la *Verkörperung* (l'incorporation est indexée sur le corps comme récorporation, incarnation, matérialisation) , à l'*Ein-verleibung* ou à l'in-corporation du *leiben* en *Leib.* Nous accédons à la genèse *aconstituée, désindexée et processuelle* du corps se construisant. Deux enjeux se posent alors à nous : d'une part, désindexer la genèse de toute référence à une stase supérieure, faire valoir que la genèse n'est pas une stase en tant que telle. Cela implique de la rapporter à l'esthétique et non à l'ontologie, de lever l'époché de l'esthétique quant à la genèse même. D'autre part, *engendrer la genèse nulle-part et n'importe où*, montrer que sous toutes les pensées constituantes qui réalisent l'époché de l'esthétique, on peut toujours faire saillir le génétique et l'in-corporation. D'où les deux développements critiques qui vont suivre, qui vont se confronter aux formulations qui nous semblent les plus puissantes de cette époché : pour le premier point, il faudra se confronter à Heidegger lecteur d'Anaximandre pour désindexer la genèse de tout rapport au Même et de toute subsomption à une facticité plus profonde qu'elle ne l'est, pour le second point, il faudra se confronter à l'époché inaugurale du corps chez Descartes, qui nous semble configurer l'acception moderne de celle-ci. Nous allons donc commencer par l'analyse de Heidegger.

Heidegger insiste à raison sur deux aspects problématiques de la lecture possible du fragment d'Anaximandre. D'une part, lire Anaximandre implique de ne plus l'entendre, et a fortiori de ne plus la comprendre, à partir du constitué philosophique, comme étant pensée "pré-"socratique ou pré-platonicienne[410] : on dira ici d'un mot qu'on comprendra le fragment d'Anaximandre comme anté-socratique pour signaler cette désindexation du constitué, qui produit, par référence négative, une compréhension d'Anaximandre qui part de la pensée même qu'il a ouverte et engendrée, qui le comprend déjà comme prédécesseur de Socrate, par rapport au Socrate platonicien. Il faudrait entendre anté-socratique comme on comprend anté-christ : "anté" ne veut dire ni "anti" ni "pré", c'est un "avant" qui ne se réfère même plus à ce dont il est l'antérieur. D'autre part et corollairement, l'enjeu de cette lecture est de ne pas comprendre le fragment d'Anaximandre selon le sens, rétroprojeté en lui, d'une physique aristotélicienne[411] : c'est en effet cette *acception philosophique générique* qui produit par la suite des compréhensions différenciées, mais qui fait fondamentalement de la *genesis* la "génération" des vivants. Selon cette acception, dit Heidegger, Aristote ne pense plus sous le terme de *physis* la totalité de l'étant multiple mais une région de l'étantité, savoir l'étant autonome par opposition à l'étant hétéronome et exosomatique de la *tekhnê*.

La pensée de la genèse implique ainsi trois conditions négatives : la genèse ne doit plus être *comprise* par rapport à un engendré qui l'indexe, elle ne doit plus non plus être *ressaisie* à travers une particularité (tel étant, fût-il générique), et elle ne doit plus non plus être *conçue* dans l'élément de la vie biologique. Tels sont les trois déplacements opérés par Heidegger, pour faire en sorte que la genèse soit comprise, ressaisie et conçue pour elle-même, c'est-à-dire en tant que telle, *a priori désindexée* de l'engendré ; elle doit être générique et singulière à la fois, et non plus porter sur la

[410] Cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 391 passim.
[411] Cf. ibid., p. 390.

généricité du particulier ; enfin, elle doit être comprise à partir du problème de l'être (*wesen*) entendu comme processus intransitif d'entrée en présence, et non plus dans la dimension de la vie. Mais il faut faire valoir d'emblée plusieurs objections quant à ce prisme heideggerien de compréhension : Heidegger produit *lui aussi* une acception dans laquelle s'ouvre sa compréhension d'Anaximandre, et sa conception afférente de la genèse. A ces trois aspects critiqués de l'acception aristotélicienne, Heidegger va substituer trois aspects constitutifs d'une nouvelle Acception. Premièrement, la genèse doit être pensée en tant qu'elle-même, mais elle ne peut l'être qu'au sein d'une dimension historiale, et ainsi ressaisie à travers l'autotemporalisation de l'être oublié dans son oubli même. Deuxièmement, la genèse sera générique, mais elle sera *absolue* en tant qu'elle sera certes inhérente au déploiement historial de l'être, mais pas immanente au mouvement de son advenue : la genèse sera toujours *en reste* quant à l'être, au sens où le "Il y a" ou *Es gibt* de sa donation originaire et continue sera pensée comme *excès* sur l'être toutefois intégré à l'être, inhérent à son déploiement. Il n'y a pas d'immanence de la genèse à l'engendré, mais une genèse en reste quant à l'être qu'elle prodigue, confère ou donne. Enfin, la genèse devra s'ouvrir dans la dimension *interprétative* (qui n'est plus l'herméneutique comme Heidegger le théorise dans *Acheminement vers la parole*) du sens de "être" et non plus par rapport à la dimension processuelle du vivant : le *sens de la genèse sera radicalement disjoint de la dimension de l'effectivité, le sens de la genèse primera pour Heidegger sur l'efficience de l'engendrer.* Ce qui fera sens, c'est la facticité statique de la genèse, ou ce qu'on nommera sa stase facticielle. En quel sens ? Comme on le verra dans la partie sur la modalité, Heidegger pense la genèse comme perpétuel mouvement d'advenue en présence de la présence absolument donnée, isolant ainsi le fait originaire suivant : *il y a* qu'il y a, il y a donation par-delà le donné de l'être, il y a ad-venue de l'être (*an-wesen*) par-delà tout être advenu (*wesen*, qui, depuis le point de vue existential, se *présente* comme être = *sein*). Or, cette genèse est continue, mais elle est statique dans sa détermination : le *il y a* ou la donation originaire et impersonnelle qu'interroge Heidegger, est une donation facticielle unitaire, monologique, et même monomodale en ce sens qu'elle est donation et recueil a priori du Même (l'ad-venue est monomodale). La question de Heidegger peut se formuler à partir de la formule de Leibniz bien connue, mais radicalisée : pourquoi y a-t-il qu'il y a – pourquoi y a-t-il "il y a" ? Mais précisément, ce "il y a" qu'interroge Heidegger, et à l'écoute duquel se dispose la pensée, est *à son tour pensé* comme recueillement unifiant et conjoignant : la différence ontologique de l'être à l'étant ou le pli de l'un à l'autre est elle-même subsumée et seconde par rapport au fait originaire qu'*il y a* de l'être, cette donation originaire étant déterminée comme unitaire et conjointe, recueil a priori et pré-ontologique de l'hétérologie de l'être.

Tels sont donc les déplacements qu'implique selon nous l'acception heideggerienne de la pensée d'Anaximandre : si l'on veut comprendre la genèse esthésiologiquement, comme processus logique etcomme immanence portant sa propre hétérologie en faisant dynamiquement cercle avec l'engendré, il faudra faire bifurquer les réquisits herméneutiques de Heidegger – bifurquer plutôt qu'objecter, ou même bifurquer plutôt que prendre le grand Tournant. Premièrement la genèse n'est plus à comprendre par rapport à l'historialité destinale de l'être, c'est-à-dire en fonction d'une eschatologie d'une part, et selon la dimension du *sens* d'autre part[412]. Elle sera à comprendre

[412] Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op.cit., p. 394 : "L'être même, en tant que destinal, est

comme logique esthétique, être ressaisie *littéralement* plutôt qu'historialement comme processus indéterminé, *apeiron* de l'esthèse. Cela veut dire que l'on ne peut saisir la genèse en-soi, comme rassemblée et recueillie : il n'y a plus *la* genèse, mais *de la* genèse, *de* l'engendrement, *du* générique au partitif. Autrement dit, la genèse ne sera pas considérée comme stase s'écrivant au défini (*la*) même dans son indétermination : elle sera fragmentaire, ou mieux encore, sa teneur sera la fragmentarité, de sorte qu'elle sera saisie fragmentairement, par éclats, irruptions, *débordements.* C'est l'autre conséquence de ce premier point : on ne cherche plus à dépasser l'engendré facticiel (l'être, ce qu'il y a) vers sa facticité statique (le cycle historial du "il y a"), on cherche les *points de débordement* par où l'engendré éprouve quelque chose du génétique qui ne rentre précisément pas dans sa constitution sensible, qui déborde le constitué. Par suite, on ne saisit plus la genèse relativement au couple sens-existence, mais selon le couple efficience-expérience : plutôt que le sens de l'existence ou de sa facticité (être), l'expérience d'une efficience qui n'a pas de sens en-soi et dont le sens sera constitué par les modalisations qu'on en fera, mais qui surtout ne se saisit plus dans la dimension du sens, seulement dans un rapport de sentation. Deuxièmement, le caractère générique de la genèse devra être disjoint de son absolutisation, ou de son ek-stase : elle ne peut plus être pensée comme étant en reste par rapport à l'engendré, mais par immanence à celui-ci. Comprendre la genèse va dès lors impliquer de comprendre *comment le facticiel fait-retour hétérologiquement et génétiquement à sa facticité, en l'engendrant en retour. La genèse va devoir être comprise comme in-crase, par opposition à l'ek-stase.* Cela implique le cercle fragmentaire de l'Eternel Retour tel qu'il décrit la structure astructurée ou le jeu logique de l'activité : le facticiel (ce qu'il y a) fait-retour à la facticité (le "il y a") tout en le produisant dans ce retour même. Ainsi on ne comprendra plus ce cercle de la facticité selon une ontologie, mais selon une eikologie ou logique de l'avoir (il y a) et une ergologie ou logique du faire (il se fait que) cette dernière impliquant une conception factitive de l'activité (non pas un "faire" préconstitué, mais un faire-faire, un faire-être, un faire-sentir impersonnel et sans origine qui ressortit littéralement à la teneur déphasée, hétérologique de l'activité ou de l'efficience). Troisièmement, ce n'est pas l'interprétation mais l'expérimentation, plus le sens mais l'efficience, plus la présentation mais la sentation qui va primer dans la saisie de *quelque-chose* de la genèse. La genèse ne va plus se présenter comme chose herméneutique et comme problème de sens (pourquoi ?) mais, esthétiquement, comme logique à faire consister (comment se fait-il, comment se fait-il qu'il y a ?) Eprouver la genèse, sentir *du* génétique par-delà le constitué, de l'incorporation qui déborde le récorporé, c'est alors saisir non pas une chose ou à travers la Chose, c'est saisir la genèse comme "quelque chose" qui résiste à ses modalisations ou préhensions particulière : c'est sa fragmentarité princeps, son disparate, son dépareillement (*poïkilon*).

C'est que Heidegger lit et entend Anaximandre selon le cycle de l'historialité : "La parole initiale de la pensée naissante et la parole tardive de la pensée arrivant à son terme portent à la parole le Même, sans qu'elles disent pareil."[413] Dire le Même, c'est dire le cycle de l'être en son dévoilement voilé, l'historialité de sa progressive tombée

---

en lui-même eschatologique."

[413] Ibid., p. 401.

dans l'oubli lui-même oublié[414] ; mais dire le Même *impareillement* ou plus exactement, dire le même *dépareillement* au sens adverbial du terme, c'est le dire depuis des stases différentes de l'historialité, et donc en des langues différentes : le problème de la traduction comme le dit Heidegger[415] implique non pas de traduire une langue dans l'autre, mais de traduire la pensée "devant" la parole initialement proférée : il s'agit de traduire la pensée "en parlé" comme on dirait traduire en justice. C'est pourquoi le dépareillement du Même qui est l'objet du dit, implique solidairement chez Heidegger des positions ou stases différentes dans l'historialité, auxquelles correspondent des langues différenciées (le cycle de l'historialité et le cycle des langues se recouvrent exactement : du grec à l'allemand en passant par le latin, il s'agit de parler, en allemand, un grec plus grec que la langue grecque telle qu'elle fait inauguralement l'expérience de l'être, tout en la recouvrant déjà de sa révélation). Seulement, cette compréhension d'Anaximandre ou de la "parole initiale" de la pensée

---

[414] Voir notamment ibid, p. 445, où Heidegger met en place une sorte d'emboîtement historial des significations propres aux "grands mots" de la langue grec : le *kréon* (la nécessité ou le "maintien") implique le logos comme convocation ou recueillement, et l'essence du logos détermine à son tour "l'essence de l'être comme Un unissant", unité que Parménide pense alors comme *Moira*. De telle sorte que la *Moira* de Parménide et le logos d'Héraclite auxquels Heidegger a consacré des lectures à part entière, sont déjà inclus dans le "kata to kreon" du fragment d'Anaximandre ; ainsi, chaque penseur présocratique dit le Même, le Même qu'est l'être entendu comme *Wesen* et conçu comme rassemblement s'instanciant temporellement, mais ne le dit pas pareil selon la progressive tombée de l'être dans l'oubli : la différence n'est pas modale, elle est historiale, mais elle est en même temps destinale, en tant que la tombée de l'être dans l'oubli fait partie de l'histoire de l'être, que l'avènement de la Métaphysique est aussi advenue paradoxale de l'être qui implique le "tournant" final d'un oubli de l'oubli. (De même, (p. 447), l'*energeia* d'Aristote et l'*idéa* de Platon, à l'instar des précédents termes grecs, disent pour chacun "le trait fondamental de la présence". On comprend que dans cette optique, il ne saurait y avoir d'histoire de la philosophie pour Heidegger – cette dernière étant déjà histoire de l'oubli de la pensée pré-philosophique de l'être. Mais on voit également que le primat du rassemblement concerne aussi la politique de lecture heideggerienne : son histoire de la métaphysique, allant d'abord de Parménide et Héraclite à Hegel, puis d'Anaximandre à Nietzsche, implique un arasement de toute modalité philosophique distincte, de toute "disjointure" philosophique : la philosophie ne saurait être un champ de bataille où chaque philosophie, en son ordre, constitue un foyer distinct capable peut-être de réinterpréter tous les autres. Il y a un effet d'englobement du sens, et un primat certain du Même : "Plus cette dépendance [à l'adresse de l'être] est ample, plus la liberté de pensée est puissante, mais aussi plus grand est le péril, pour elle, de passer à côté de ce qui a été pensé jadis, et de penser pourtant – peut-être n'y a-t-il pas d'autre possibilité – le Même." (p. 445). On pourrait dire que c'est le propre de toute grande pensée que de devoir, despotiquement, prétendre fournir sur toutes les autres pensées le point de vue qui explique leur émergence même en temps que penser. Mais ce serait là, précisément, et au sens de Heidegger lui-même, une position métaphysique – ou bien encore une perspective dialectique. Tout autre semble être l'approche polémologique des textes qui en laisse jouer le disparate et les différences modales : comment respecter le jeu qu'est la philosophie ? Il nous semble que cette occultation de la différence modale ou de la modalité philosophique par Heidegger, n'est pas seulement une occultation de l'Autre – on sait à cet égard que ce fut la "réplique" que Levinas apporta à Heidegger ; il semble plus profondément que ce que le mode historial de lecture occulte en rabattant la modalité même sur le déploiement du cycle qu'est l'histoire de l'être, c'est le problème de l'esthétique – la *possibilité* de l'esthétique : sous le Même de l'être dit en diverses "guises", sous ce dépareillement du Même en quoi consiste la philosophie, chaque philosophe ne tente-t-il pas d'instaurer un fragment d'esthétique, un fragment de l'Esthétique qu'est la philosophie même ? Autrement dit, ce n'est pas sur l'historialité qu'il faut indexer ce "dépareillement" qui frappe l'édiction du Même, lorsque Héraclite nomme logos le recueillement en quoi consiste l'être comme présence, ou lorsque Parménide le nomme *Moira* : ce dépareillement, il convient de le rapporter, sans l'y indexer, au jeu esthétique de la pensée même : le dépareillement (au sens adverbial) est modal.

[415] Ibid., p. 396.

occidentale n'implique-t-elle pas un autre type de dépareillement qui ne serait plus historial, mais modal ? On se souvient de l'analyse de Deleuze quant à la différence heideggerienne : tout comme Heidegger plie la différence à la Relation (que l'on dira ici incarnative) de l'être et de l'étant, ne plie-t-il pas ce dépareillement du Même à une différenciation cyclique, par laquelle le dépareillement se voit indexé sur la stase ou l'époque historiale – époque qui est elle-même dérivée de l'épochè initiale de l'être[416] ? Il semble plutôt que c'est le caractère modal de la genèse elle-même qu'il faut ici convoquer pour expliquer ce dépareillement du dire à son endroit (et c'est pourquoi dépareillement devrait toujours s'entendre adverbialement même dans son emploi nominal : le dépareillement substantivé ou nominalisé ne nomme justement pas un contenu défini, mais la modalisation qui s'exprime sous forme adverbiale).
On verrait donc ici que la logique modale du dépareillement se distingue de la dialectique du Même et de l'Autre conçus comme réciproquables à partir d'une même entité substantielle sur laquelle ils s'indexent, mais tout autant de la logique de l'Autre pur tel qu'il ne se réfère même plus dans sa formulation à la catégorie du Même (ainsi Levinas). Ainsi, dans les analyses de V. Descombes, l'altération dialectique du même est précisément la reconduction du Même qui ne reste *vraiment* et *effectivement* tel qu'à cette condition de rencontrer l'extériorité opposable de son pour-soi. Mais pour porter au comble la logique de l'Autre décorrélé de toute identité et de toute référence au Même, pour éviter que l'Autre ne soit une variation du Même, il faut en un sens *séparer* l'Autre et en faire un Transcendant au sens où en parle Heidegger (un Transcendant qui soit tout aussi bien référé à la transcendance qu'au transcendantal). On voit que le problème est alors la fuite à l'infini de l'Autre, une sorte de théologie ou d'éthique négative (comme on le voit aussi bien dans les beaux textes infinissants de Blanchot, que chez Irigaray qui s'efforce de penser le féminin comme Autre qui n'est pas l'autre *de* (l'autre de l'homme donc du Même) ce qui ouvre au travail de description infinie d'un Autre qui n'est pas, n'est même pas constitué comme Autre). C'est l'analyse des modalisations pures telles qu'elles *ne sont plus référées à des substances ou à des attributs, pas plus à des accidents ou des prédicats*, qui semble plutôt permettre de penser cette différence de régime pointée par Heidegger : dire le même sans le dire pareil, c'est modaliser la diction même *au point* de produire une différence de nature quant au dit et aux dires eux-mêmes[417]. Sans doute est-ce aussi la raison pour laquelle Heidegger, avec Burnet, n'admet pas comme "immédiatement authentique"[418] la première partie du fragment d'Anaximandre sur la genèse. Pour Heidegger, le Même proféré par Anaximandre n'est pas dépareillé auprès de lui-même (il y a ainsi un Même qui serait en propre son pareil), mais c'est l'époque de l'être, l'époque du cycle historial, qui détermine ce dépareillement du Même, c'est-à-dire non seulement la langue, mais la parole qui à travers elle énonce ce Même. Il y a là un invariant de la pensée de Heidegger : la différence joue toujours dans l'élément du Même, l'ek-stase est toujours recueillie, rassemblée, dans ce que Derrida nomme une conjointure qui est aussi bien celle de l'être que celle du temps et de l'événement du "il

---

[416] Sur l'épochè de l'être, cf. *Chemins...*, op.cit., p. 406.
[417] On peut penser au problème du genre artistique et de son renouvellement qui est toujours modal plutôt qu'il n'implique une différence de nature ou de degré : un genre est un mode de modalisation ou une manière de modaliser l'activité esthétique, par exemple, le genre policier est une manière sans cesse variée de faire consister l'écriture et la diégèse sur un mode indiciel, cartographique, sur le mode de l'enquête plutôt que sur le mode de l'intrigue.
[418]Ibid., p. 411 passim.

y a" qui rassemble et recueille tout ce qu'il y a. C'est ce qu'on voit dans son texte sur Héraclite, où le *polemos* comme disparate qu'on ne peut rassembler est rabattue sur le *logos* comme recueillement (*logos* devient *légein* qui devient *stellen*). Or, si l'on pense les différenciations réelles comme différences modales, alors c'est à une modologie esthétique, à une logique des modalisations qu'il faut rapporter le problème de l'engendrement : la question de la genèse n'implique plus alors le problème de l'être mais le problématique de l'esthétique.

Le problème le plus important qui semble posé en creux dans le texte de Heidegger, semble être celui du rapport entre la genèse et le dimensional, et ce en un double sens : genèse dont parle Anaximandre, genèse qu'est la parole d'Anaximandre[419]. Qu'est-ce que le dimensional chez Heidegger ? "Mais, nous ne nous rendons jamais compte que de tels efforts [pour comprendre le sens que les Grecs accordaient aux mots de leur propre langue] ne peuvent que tomber dans le vide du non-dimensionel, aussi longtemps que la dimension de toutes les dimension, le ὄν et le εἶναι, ne s'est pas suffisamment éclaircie en son déploiement grec. Mais à peine nommons-nous l'εἶναι comme dimension que déjà le dimensionnel est représenté au sens du général et de l'enveloppant, selon la manière de l'interprétation logique du γένος et du κοινόν. Concevoir (*concipere*, saisir-ensemble), à la manière du concept de la représentation, passe *a priori* pour la seule manière d'appréhender l'être, même là où l'on se réfugie dans la dialectique des concepts, ou dans le non-conceptuel des signes magiques. On oublie totalement que l'hégémonie du concept, et l'interprétation de la pensée comme concevoir, reposent par avance, et uniquement, sur l'essence impensée, parce que non éprouvée, de ὄν et de εἶναι."[420] Que veut dire Heidegger, et quel est le rapport entre le dimensional (ici le dimensionnel, dimension dans laquelle s'ouvrent toutes les dimensions) et le problème de la genèse ? Chez Heidegger, le dimensional n'est pas l'être, mais la question ouverte de l'être en différence d'avec l'étant : c'est la différence ontologique, c'est la dimension ouverte par la différence ontologique qui, dans le tournant, deviendra dimension de l'événement ou du "il y a" de l'être. Ce concept de dimensional n'est pas un concept d'espace, et ne doit pas être confondu avec la topologie de l'être dont parlera Heidegger : il s'agit de la dimension de penser qui dimensionne toutes les autres dimensions de la pensée, mais pour cette raison qu'il s'agit de la dimension de l'être dans laquelle s'ouvre et se présentent les étants, et par suite de la dimension du "il y a" dans laquelle l'être lui-même ad-vient continûment en se voilant et en dévoilant son voilement. C'est également ce que dit Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme* : "Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de

---

[419] Ibid., p. 402 (selon les traductions, le terme dimensional peut devenir le dimensionnel les traductions : c'est le cas dans l'extrait ici cité). Heidegger fait un emploi récurrent de la terminaison en "al", qui, sur le modèle du passage du transcendant au transcendantal, lui permet d'originer les catégories de fait dans une facticité plus profonde capable de rendre raison en droit de cette possibilité de fait. Il semble que, sur ce point, les multiples passages du "el" au "al" répondent strictement chez Heidegger au saut kantien dans le transcendantal, non pas seulement au sens de la régression jusqu'aux conditions de possibilité, mais bien comme exploration de la dimension *de jure* qui rende raison de la possibilité en fait. On passe ainsi de l'existentiel à l'existential, du temporel au temporal, de l'historique à l'historial, selon un schéma systématique qui épouse étroitement la délinéation de la différence ontologique elle-même. Il ne s'agit pas seulement d'un problème de sémantique, mais d'indiquer par là une différence de régime similaire en son ordre à la distinction du transcendant et du transcendantal : l'ouverture de la dimension voilée – l'être comme sens et question – à partir de laquelle se laissent comprendre les étants présentés. Pour cette raison, il semble plus juste de parler de Dimensional.

[420] Ibid., p.402 sq.

l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence. La dimension toutefois n'est pas ce qu'on connaît comme milieu spatial. Bien plutôt tout milieu spatial et tout espace-temps déploient-ils leur essence dans le dimensional, qui est comme tel l'Être lui-même."[421] Ce concept de Dimensional, quoique relativement peu présent dans le corpus, semble être de premier plan chez Heidegger : il désigne la dimension *irréductible*, donc *inaltérable par l'épochè*, dans laquelle s'ouvre l'espace-même du questionnement, plutôt qu'elle n'est l'espace de la question posée. Le dimensional assure la réversion du penser et du pensé en ceci qu'il présente la première des facticité : l'Être lui-même. Il apparaît notamment que la question de la spatialité du *Dasein* analysée par Derrida et D. Franck sur la base de *Zeit und Sein* (*Question IV*) doit être comprise à partir du concept de dimensional : le spatium non spatial du *Dasein* (un spatium qui n'est pas un *Zeitraum*) désigne la dimension dans laquelle le *Dasein* existe et *est* a priori. C'est l'espace de la facticité du *Dasein.* Si le dimensional n'est pas un concept d'espace, si l'ouverture du dimensional est celle du penser même rendu au dévoilement de la question fondamentale (le dévoilement non pas de l'être, mais de la question de l'être occultée et pourtant portée obscurément par l'onto-théologie) il semble toutefois que c'est la prise en compte d'un tel concept qui pourrait orienter le problème de la spatialité chez Heidegger. On sait que c'est Derrida, dans *De l'esprit* (in *Heidegger et la question*) qui a le premier pointé cette difficulté : qu'en est-il de l'espace existential, comment penser la pré-existence existentiale du *Dasein* si celui-ci n'est pas saisie dans un *spatium* en assurant l'incarnation et la singularisation ? C'est Heidegger lui-même qui faisait, dans *Temps et être* (*Questions IV*) le constat de cet échec : les développements de *Sein und Zeit* visant à fonder la spatialité sur le temps ne tiennent pas. On se rappelle du livre de D. Franck à cet égard, *Heidegger et le problème de l'espace*, qui situe sa question au même lieu générique que son livre sur Husserl : chez Husserl comme chez Heidegger est *présupposée* une *thesis facticielle* a priori, une facticité ou un "il y a" qui constitue leur espace de consistance a priori. Cet espace, c'est la chair : il faut que le *Dasein* tout comme l'ego transcendantal soient a priori posés comme incarnés, pour qu'on puisse en second décrire leur constitution – ce qui implique que l'incorporation est alors subsumée à l'incarnation, que le *Dasein* et l'ego transcendantal sont incarnés à l'aune de ce qu'ils sont décorporalisés (et pas décorporés). Ne faudrait-il pas, dès lors, clarifier les rapports entre le dimensional et le spatial (au sens existential) chez Heidegger – établir en quels points, et selon quelles modalités, la spatialité existentiale du Dasein ressortit ou non au dimensional qui ouvre la question du sens de l'être à travers la différence ontologique ? Il nous semble que le dimensional comme dimension pré-conceptuelle de l'être dont parle Heidegger, s'il se présente d'abord comme existentialité du *Dasein*, implique d'abord l'incarnativité : *l'être est incarné dans un espace a priori qui est l'espace de la chair* (c'est en substance ce que montre D. Franck). Et c'est pourquoi Heidegger devra par suite présupposer incarné le *Dasein* lui-même, d'où ce fait qu'il dispose d'une constitution a priori qu'il va s'agir de décrire. C'est ce que nous semble masquer le projet ontologique initial de Heidegger : un incarnativisme ontologisé, porté et translaté de manière non-critique dans la dimension de l'être même. Heidegger n'a pas régressé jusqu'à l'être de l'étant, jusqu'à la facticité du facticiel, sans dans le même temps naturaliser la facticité même de l'être comme constitution incarnative –

[421] *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1964, p. 84 sq.

ce qui se verra à la toute fin, dans le rejaillissement théologique de l'ek-stase mystique et le retour des schèmes théologiques quant à la pensée de la genèse.
De sorte que ce concept de dimensional nous permet de comprendre une mouture récurrente de la philosophie : tout comme Heidegger doit faire de l'Être et de sa question la dimension pré-conceptuelle (insistons-y) dans laquelle vont s'ouvrir toutes les autres dimensions, de la même manière, il nous semble que le transcendantal, l'espace relationniste, l'eidétique, le travail du négatif, constituent des dimensionals philosophiques, des dimensions pré-conceptuelles et ajouterons-nous pré-ontologiques *donc* esthétiques, dans laquelle s'ouvrent les concepts, les questions, les problèmes, la pensée. C'est le dimensional qui ouvre un espace à la pensée et à sa réversion problématique avec l'être : tout comme chez Heidegger on ne peut penser que du sein du dimensional de l'être comme ultime question et comme teneur secrète de la pensée elle-même, de même on ne peut chez Kant penser qu'au sein de ce dimensional particulier qu'est le transcendantal, ou, chez Hegel, qu'au sein de ce dimensional particulier qu'est la négativité dialectique comme substance du procès historico-spirituel. Seulement, on voit que le dimensional, en même temps qu'il ouvre un espace à la pensée et au problème, ferme déjà la pensée au dehors de cette dimension, non pas en terme d'extension, mais en terme d'acception : dans le dimensional de l'être tout sera compris dans les termes de l'être, en fonction de l'être, dans l'Acception de l'être. C'est la même chose pour le transcendantal kantien, la dialectique hégélienne, la volonté schopenhauerienne, l'Ordre eidétique platonicien : sans cesse la dimension pré-conceptuelle dans laquelle s'ouvre la pensée implique de la faire fonctionner *sur un seul mode, en fonction d'un seul mode acceptionnel et d'un seul sens et même en fonction d'un seul mode de facticité*. Le dimensional n'agit pas comme un index ou un référent ponctuel, comme un principe, il agit plutôt comme *tonalité*, comme *mode intrinsèque* de la pensée : dès le départ, tout est recueilli, harmonisé, monologisé et même rendu mono-tone en fonction du dimensional qui teint, tonalise, donne à la pensée sa *Stimmung* unique et unitaire. C'est pourquoi le dimensional est d'abord *détermination a priori de la teneur de l'en-tant-que* propre à ce qu'il va dimensionner : saisir quelque-chose *en tant que tel*, ce sera alors le saisir en tant qu'être ou étant, en tant qu'idée, en tant que procès négatif de la négation, en tant que transcendantal, etc. Les dimensionals sont des mondes, des modes, qui déterminent la talité de l'en-tant-que (talité comme substantif de "tel"). Or, tout l'enjeu de la génésiologie sera de penser que l'en-tant-que n'est pas tant plurivoque qu'é-voque, au sens privatif d'une part, et au sens d'évocation d'autre part : il n'y a pas de constitution de l'en-tant-que, et retrouver la terre esthétique, l'esthèse de la terre ou la *gênesis* (par crase de *gê* et *génesis*) c'est retrouver l'indétermination de la talité : la genèse n'est en tant que genèse qu'à n'avoir pas d'en-tant-que, l'esthétique ne consiste en tant que *telle* qu'à n'avoir pas de talité en propre. C'est ce que nous semble dire essentiellement Anaximandre à travers l'indéterminé : la talité est *apeiron*, il n'y a pas de talité a priori de l'en-tant-que. On le dira autrement : la seule talité de l'esthétique, c'est la modalité, sa modalisation continue, chaque "en-tant-que" particulier ouvert dans un dimensional constituant une modalisation particulière et déterminée de cette indétermination talitative.
Mais pourquoi rapporter ce concept de dimensional à la question de la genèse ? Ne s'agit-il pas là d'un coup de force herméneutique, d'une mise en tension indue qui série mal les problèmes et aplanit les dénivellations conceptuelles en mettant sur un même plan des termes ressortissant à des niveaux et régimes d'analyse différenciés ? Le dimensional vient en quelque sorte formuler, après la *Kehre* ou le Tournant

heideggerien, le problème du fondement. On sait, et Heidegger le répète souvent mais y insiste précisément dans *Acheminement vers la parole*, que le tournant[422] implique la transformation du problème du fondement : le dimensional nomme le "spatium" dans lequel la question *métaphysique* de la fondation et du fondement s'ouvre elle-même[423]. Ce n'est pas que le fondamental (l'être comme fondement et la question de l'être comme fondement des sciences régionales) devienne le dimensional, c'est plutôt que le dimensional ouvre l'espace de l'entreprise fondamentale – en substance, le problème du fondement consistant, du point de vue historial de l'onto-théologie, à expliquer les étants non pas par l'être, mais par la référence à un étant suprême : le fondement n'est pas cet étant, mais sa *raison d'être* substituée au problème de son être. Il ne s'agit plus de fonder, plus même de fonder sur l'être, ou de fonder l'être sur lui-même : il s'agit de dimensioner la pensée[424]. Que dire donc du dimensional ? Ce n'est pas l'Ouvert, c'est

---

[422] Qu'on caractérisera ici sommairement :
1) Passage de l'analyse de la *Temporalität* à celle de la *Zeitlichkeit*, changement corollaire du point de vue qui se déporte du *Dasein* à l'*Ereignis* pour poser la question de la facticité (de sorte que, contrairement à ce que propose Q. Meillassoux, le "second" Heidegger ne déploie plus une pensée corrélationiste mais posant précisément la question de la *possibilité* de la corrélation entre la présence et les présents, modalisée comme relation de l'être à à ce qui est : dans *Être et temps*, Heidegger questionne la facticité même de la Corrélation comme être, mais dans le Tournant, Heidegger questionne *hors de toute corrélation* la facticité même de cet être, qu'il découvrira dans la donation processuelle du *Es gibt*, qui elle-même "n'est" pas mais *procède* ou *ad-vient*).
2) Reconnexion de la question de l'être à la présence non plus entendue comme présence constante du présent (*ousia*) mais comme ad-venue (*An-wesen*) impliquant un processus de donation originaire de l'être.
3) Abandon des aspects encore métaphysiques intrinsèques à *Sein und Zeit* (l'entreprise fondamentale, l'assimilation de la vérité et de la certitude, la forme même de la question à laquelle Heidegger préférera la méditation, passage à un lexique préconceptuel etc.) – cet abandon se traduisant explicitement par une triple opération : l'abandon du fondement, la critique de la représentation, et un changement de régime de l'herméneutique qui ne consiste plus à interpréter un Transcendant (l'être en son sens) mais à interpréter l'interprétation elle-même.
4) Surtout, le tournant désigne l'approfondissement de la question de la facticité. Tout comme, dans *Être et temps*, Heidegger régressait du facticiel (la corrélation, le sujet phénoménologique) jusqu'à la facticité de ce sujet (l'être), de même, dans le tournant, Heidegger approfondit le cercle herméneutique, lui fait refaire un tour supplémentaire (le tournant, c'est un nouveau tour du cercle herméneutique) en questionnant la facticité même de l'être. C'est une ek-stase redoublée : l'être était la question de la facticité fondamentale, mais il est à son tour saisi comme facticiel, tributaire d'une facticité plus profonde, l'événement du *Il y a.* De sorte que Heidegger introduit une prodigieuse *disjonction* entre l'être et sa facticité : la facticité même de l'être n'est plus ontologique, elle ressortit à un cycle statique de donation pré-ontologique. C'est pour nous le sens majeur du tournant, mais aussi la grande prise de risque philosophique de Heidegger – régresser de la question de l'être à sa facticité pré-ontologique, avec la pensée du *Es gibt.* Mais on verra que cette régression est pour nous incomplète, que cette ek-stase de l'herméneutique qui rejoue le passage du facticiel à la facticité, reconduit une acception statique de la facticité dernière : le *il y a* heideggerien est un événement statique, qui n'est pas pensé par Heidegger comme processus circulaire, hétérologique, d'où l'insistance sur le Recueillement, le Rassemblement, etc.
[423] Cf. *Être et temps*, Gallimard, 1986, §3, pp. 33-34 sur la crise des fondements.
[424] Cette question du fondement et les problèmes afférents a été particulièrement bien dégagée par D. Lapoujade dans son ouvrages sur Deleuze mais tout autant dans son livre sur Souriau à travers le concept d'instauration : si Deleuze parvenait à *instaurer* l'effondement, si Bergson quant à lui parlait de "fondre" plutôt que de fonder, il semble que chez Heidegger le verbe fonder soit lui-même inclus dans le verbe dimensioner. Le point remarquable reste celui-ci : on trouve chez Heidegger une partition très nette entre une entreprise fondamentale (*Être et temps*) et l'abandon du fondamental, partition qui accompagne le tournant, et qui se lit très nettement dans *Acheminement vers la parole.* Il nous semble *précisément* que c'est dorénavant *le dimensional qui constitue l'élément premier dans lequel s'ouvre la*

plutôt l'Ouvrant, ce dans quoi s'ouvre la pensée, ce qui gît d'ineffaçable, d'insuspendable en elle : l'être, le fait de l'être (ce qui veut dire que Heidegger, dans le tournant, passera du Dimensional de l'être au Dimensional du *Es gibt* comme événement et appropriation continuée de la donation et du donné). Le problème de sa liaison avec la genèse se fait précisément en ce point : la genèse est de fait subsumée à ce dimensional puisqu'elle est déjà génitivement considérée comme genèse *de* l'être (avec le renversement tautologique : la genèse de l'être est être de la genèse) et parce qu'elle s'ouvre dans une dimension qui, certes illimitée, est pourtant univoquement *nommée et déterminée* comme celle de l'être ; on dira que cette univocité de nomination et de détermination (le dimensional est celui de l'être) implique précisément l'ouverture des déterminations de l'être et la plasticité de son sens qui fait précisément le cycle historial de la pensée. Mais on voit que l'univocité *ne porte pas sur l'être mais sur le dimensional lui-même* : la dimension dans laquelle toutes les dimensions s'ouvrent est pour Heidegger une dimension homo-logique – le Même en question, l'être, étant *par-après* déterminé autrement ou "impareillement". Il nous semble précisément que l'Illimité dans lequel s'ouvre la genèse, lien premier établi par Anaximandre, est ici *nommé* par Heidegger et par là trahi dans sa valeur d'Illimité : on ne peut dépasser la dimension de l'être et de son nom, fût-il biffé, fût-il dynamisé, verbalisé comme *Wesen*. Autrement dit : ce n'est pas parce qu'une pensée abrite de l'hétérologie qu'elle n'est pas monotonale. Monotonalité de l'être pour caractériser la genèse, qui précède précisément la "polylogie" complexe de l'Être. Si l'être en tant qu'être chez Heidegger n'est pas monotonal mais nuancé, mouvant, occulté, c'est le dimensional qu'il constitue qui rétablit *au fond* de la pensée une monotonalité ou une monotonie de la genèse.

Or, on soutiendra ici que la prise en compte de la genèse en tant que genèse (mais en tant qu'elle n'a pas d'en-tant-que) implique de *relativiser* le dimensional lui-même : c'est en effet à partir de ce dimensional que Heidegger prétend, par l'historialité, réinterpréter toutes les dimensions successives de l'histoire de la pensée. Le voilement métaphysique de l'être, son oubli progressif et doublé de lui-même, consiste ainsi en un recouvrement du dimensional par des dimensions fondamentales se succédant les unes aux autres : dimension de la physique ou de l'onto-eidologie chez Platon, dimension transcendantale, dimension dialectique... C'est ce que désigne l'onto-théologie comme cours métaphysique de la pensée, recouvrant le processus du penser comme être : non pas seulement saisir l'être en tant qu'être au crible de l'être *d'un étant générique* (et non pas simplement au crible d'un étant), mais, plus encore, recouvrir le dimensional ouvrant le questionnement-vers-l'être de fondements successifs constituant des *espaces* où les questions sont déjà constituées, ou "entendues" d'avance (au sens où l'on dit "c'est entendu").

La genèse doit être saisie *hors de tout dimensional* et ne pas en constituer un nouveau (ne pas constituer le "génétique" en dimensional : tel semble être pourtant l'un des traits déterminants de la pensée contemporaine. D'où la nécessité de soutenir que si la genèse est crase, elle ne l'est qu'à être crase de la crase et de la stase). Pour saisir le disparate de la genèse, soit sa capacité à itérer du "quelque chose", du ceci et du cela,

---

question de l'être, élément que *recouvre* la dimension du fondamental.

il faut l'arracher à toute dimension dans laquelle elle s'ouvre, il faut *trans-scrire* la genèse sans l'écrire ni l'inscrire sur un *fond* – le fond de l'être comme fond évanouissant de la donation (*Es gibt*) qui se substitue au fond de l'être comme fondement dans *Être et temps*. Au contraire, on va voir que l'oscillation de l'être et du non-être ne permet pas de penser la genèse comme problème de la facticité : la genèse n'*est*, ni *n'*est *pas*. Le problème de cette régression esthétique jusqu'à la genèse est de la caractériser comme désêtre, mais en arrachant ce désêtre à toute mouture dialectique (on parlera aussi d'*empêtre* pour caractériser la crase de l'être et du non-être, qui elle-même n'est ni n'est pas, sur laquelle se dresse l'ontologie). C'est en affirmant ce lien de l'Illimité et de la genèse, de l'*apeiron* et de la *génesis* tel qu'il se tisse dans le fragment d'Anaximandre, qu'il convient de défaire le double recouvrement de Heidegger : le recouvrement de l'Illimité par le dimensional, le recouvrement de la genèse par le génitif de l'être sur lequel elle s'indexe. Car en droit, pour penser cette *génesis* à son terme, il faut *aussi* penser la genèse du non-être : on retrouve le problème de la néantisation sartrienne, mais celle-ci était chez lui soumise à la structure dynamique de la conscience dont l'en-soi résidait précisément dans son perpétuelle pour-soi. On voit toutefois que ce mouvement sartrien correspond bien à une logique génétique rabattue sur la conscience, donc perçue au crible de la phénoménologie, dès le départ ressaisie depuis le domaine de l'apparaître : la genèse sans en-soi ne se prodigue que comme pour-soi, mais ne se *constitue* pas d'en-soi à partir de ce pour-soi ; cela implique qu'elle n'est pas soumise à une logique d'anabase causale de type plus ou moins cartésien posant que, de l'engendré, alors à l'image de l'engendrant, on pourrait remonter par généralisation ou totalisation à la genèse elle-même. Penser la genèse pour elle-même implique au contraire de la saisir dans un continuum anté-phénoménal qui est pourtant transversal et immanent à la phénoménalité, diaphane et transparaissant : la genèse implique une logique du processus qui transparaît dans les phénomènes, diaphane (*diaphaino*) à travers l'engendré manifesté.

L'autre point, comme on va le voir dans la traduction proposée du fragment d'Anaximandre, consiste donc à arracher le génétique à la logique de la donation inconditionnée – le *Es gibt*. Pour renverser Heidegger, il semble que le "il y a" français dit beaucoup plus littéralement la chose : la genèse commence par une eikologie, ou une logique de l'avoir. On le voit dans le fragment d'Anaximandre : les choses se "donnent" la justice (*didonai*), mais comme le dit bien le français, il faut parler de rendre justice, de rendu de la justice et de justice rendue : la genèse ne donne pas, elle rend ce qui, paradoxalement, ne préexistera qu'à la fin dans son aprioricité même[425]. C'est le cercle de la justice : c'est elle qui se fait-rendre, c'est nous qui la rendons, à nous-mêmes, à elle-même, mais c'est le rendu qui la construit, là même où elle était a priori *l'effectivité* qui nous poussait à ce rendu. Cercle hétérologique, Eternel Retour de la justice comme *quelque-chose* qui nous fait-faire (factitivité du rendu). Il s'agit donc de désabsolutiser la genèse pour la rendre à sa littéralité, il s'agit de *remétaboliser le problème du génétique* non seulement contre ses désesthésies et démétabolisations qui culminent dans son rabattement *théologique* sur l'originaire (c'est encore le cas chez Heidegger), mais tout autant contre les philosophies qui pensent le génétique abstraitement, formellement, en saisissant la genèse au crible d'une dimension préconstituée (chair, sens, histoire...) ou sans la rapporter à la Terre,

[425] Cf. *Spectres de Marx*, op.cit., p. 51 sqq.

au vivant de la terre (*leiben* et *gênesis* sont indissociables).
Ainsi, Heidegger a en un sens raison d'en appeler, pour se mettre à l'écoute de la parole d'Anaximandre, à une compréhension préconceptuelle[426], mais ce n'est plus du tout au sens, alors, où Anaximandre se situerait historialement "avant" l'interprétation de l'être comme *idéa* : c'est au sens où le discours "sur" la genèse fait à la fois culminer la conceptualité comme régime de la pensée, et implique en même temps une modalité du penser qui est plutôt anté-conceptuelle – le penser comme esthèse. La compréhension préconceptuelle n'est pas ici rendue nécessaire par l'époque historiale propre à la parole d'Anaximandre, pas plus par le rapport interprétatif à l'être qui engagerait de "régresser en avant" vers une compréhension originaire de l'être qui est en même temps son avenir destinal. La compréhension préconceptuelle n'est pas à saisir par rapport à un cycle temporal de l'être, mais par rapport à la teneur esthétique de la genèse : ce n'est pas la distinction de l'être et de l'étant qu'il faut entendre préconceptuellement à travers la genèse, c'est la genèse qu'il convient d'entendre préconceptuellement en ce sens que, comme facticité en droit, *elle ne présuppose ni sens de l'être*, ni ontologie a priori, et pas non plus la différence ontologique.
Comment Heidegger comprend-il la *génesis* du fragment d'Anaximandre ? Il ne s'agit pas de la penser en un sens moderne, écrit-il, comme développement génétique dans une évolution générale, mais de la rapporter, tout comme la φθορὰ, à l'intégralité de la physis entendue en un sens pré-aristotélicien comme totalité des étants multiples : il faut entendre la *génesis* comme *Ent-stehen*, mais seulement au sens où cet *Ent-stehen* laisse s'avancer l'engendré dans le sans-retrait[427], à la lumière préphénoménale de l'être tel qu'il s'avance dans la présence (*Anwesen*) et séjourne (*jeweilen*) dans le présent (*Gegenwart*) qui détermine la contrée (*Gegend*[428]) : c'est le déploiement ou le dépli de l'être dans "l'ouvert sans retrait" qui est lui-même pris entre le retrait et le non-retrait (l'Ouvert heideggerien n'implique pas une suppression ou une négation du voilement de l'être, tout au contraire : il n'est donné que dans l'interstice du voilement et du dévoilement, de l'éclosion et de la contraction de l'être, tout comme, du point de vue historial, l'oubli de l'être fait partie de son destin). Que veut dire *Entstehen* ? On se souvient que, chez Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, *Entstehung* désignait une émergence (c'est la traduction de Foucault), un engendrement, une genèse singularisée qui ne se réduisait pas à une série de phénomènes, mais qui se phénoménalisait en second comme pratique culturelle et corporelle (la punition)[429]. L'émergence impliquait une logique de la genèse qui n'était pas superposée à une histoire, mais qui se frayait un chemin à travers des complexions historiques : l'émergence d'un aspect, d'une pratique, dépend d'une configuration de rapports entre volontés de puissance. L'*Ent-stehen*, c'est l'en-gendrer l'émerger ou le générer. Mais que nomme-t-il chez Heidegger ? Le devenir fondamental de l'être mais uniquement

---

[426] Ibid., p. 410, p. 412.
[427] Ibid., p. 411 sq.
[428] Il faut entendre *Gegend* à la fois comme espace du *Gegen-wart*, et dans son sens oppositif bien rendu par la traduction française : la *Gegend* est formée sur *gegen*, contre. C'est dans la contrée mal comprise que risque d'apparaître le régime de la *Gegen-ständlichkeit* soit de l'objectivation oppositive par le sujet constitué en "position fondamentale", comme c'est le cas chez Descartes (voir sur ce point les analyses du *Nietzsche II*, Gallimard, 1971, p. 136 sqq.)
[429] C'est la raison pour laquelle la traduction proposée dans *Chemins*, de Ent-stehen par devenir (p. 411) fait problème : on parlera de devenir par référence à la citation de Nietzsche par Heidegger (imprimer le caractère de l'être au devenir) mais il semble qu'émergence soit plus approprié.

au sens où ce devenir de l'être *est* lui-même[430] – moment où le cycle de présentation (*Anwesen*) de l'être n'est autre que l'être lui même. L'être alors n'*est* pas (*sein*), il advient (*an-wesen*). Heidegger pointe bien ceci : la *génesis* chez Anaximandre est *en tant que genèse* la crase de l'engendrement et de la disparition : l'*Ent-stehen* comme devenir dit-il, est la composition de γένεσις et φθορά, ce que dit bien le fragment d'Anaximandre : comme dans le mouvement systolique-diastolique du stoïcisme, l'engendrement est en même temps retour vers la genèse et disparition : l'engendrement contracte en lui le disparaître, ou le dé-générer. "La γένεσις est l'avancée et l'arrivée dans le sans retrait. La φθορά signifie : en tant qu'ainsi arrivé là, sortir du sans retrait et partir dans le retrait. L'avancée en... et le départ vers... *déploient leur être* à l'intérieur de l'ouvert sans retrait entre ce qui reste en retrait et ce qui est hors du retrait. Ils concernent l'arriver et le partir de l'arrivé."[431] Ainsi, γένεσις et φθορά nomment deux mouvements entr'impliqués du devenir de l'être qui ne se déploie dans l'ouvert que dans la syncope de son voilement et de son dévoilement (l'Ouvert est composé par l'ouverture et le voilement). De sorte que, lorsque Heidegger écrit que la γένεσις est *Ent-stehen* ou devenir, mais que ce devenir est lui-même composition de γένεσις et φθορά, il n'y a pas de contradiction : tout comme l'Ouvert est composition du retrait et du non-retrait, la *génesis* entendue comme *Ent-stehen* est composition de la genèse et de la disparition ou dissémination. La question se repose alors : qu'est-ce que Heidegger entend par *Ent-stehen*, ou derrière la *génesis* d'Anaximandre ? Il convient ici de respecter l'idée que l'acception qui doit en être proposée est pré-conceptuelle : l'Ent-stehen nomme l'émergence présentatrice ou la présentation émergente de l'être compris comme *Anwesen*. Il s'agit du problème de la facticité de l'être lui-même et pas seulement des étants – le problème de l'Ent-stehen devant dès lors être compris dans son rapport à l'*Er-eignis* : la facticité de l'être chez Heidegger est tout entière dynamique – l'être y est proprement "verbalisé" selon le terme de Levinas.

Quel est le propos fondamental de Heidegger quant au rapport de l'être et de la genèse, ou *Ent-stehen* ? L'émergence, en tant que devenir de l'être, *est* à son tour, en un premier sens intransitif ; mais cette intransitivité même est la culmination de l'être en son émergence : l'émergence de l'être est, mais en tant qu'elle est l'être qui émerge en se voilant lui-même et en voilant son émergence. C'est la circularité ou au sens strict la tauto-logie préconceptuelle de la pensée heideggerienne. Or, comment comprendre cet "être" de l'émergence, sinon, déjà, comme un *rassemblement ou recueillement a priori* du génétique dans l'élément de l'ontologique ? Dans son commentaire du texte de Heidegger sur Anaximandre (*Spectres de Marx*), Derrida insistait sur ce point fondamental qui engage toute la profondeur historiale de la régression "en avant" produite par Heidegger : Heidegger caractérise l'être non pas selon le primat de l'Un,

---

[430] Cf. ibid., p. 413 : "Si cependant le devenir *est*, alors nous devons penser l'être si essentiellement qu'il ne comprenne pas seulement le devenir au niveau d'une opinion conceptuelle vide, mais que ce soit l'être qui, ontologiquement et essentiellement, supporte et donne sa frappe au devenir (γένεσις-φθορά)." On voit que Heidegger conforte et renverse à la fois la proposition de Nietzsche qu'il cite plus haut (p. 401) : "*imprimer* au devenir le caractère de l'être". Car l'être chez Nietzsche ne se *dit* que du devenir – il en est par deux fois le produit, une première fois en tant que l'être est *du* devenir déposé (c'est alors l'être au sens métaphysique de l'*ousia*), une deuxième fois, plus profondément, au sens où l'être se dit d'une esthésiologie des rapports de forces en perpétuel devenir.

[431] Ibid., p. 412.

mais selon le primat du rassemblement ou du recueillement (l'*En* grec nommant plus largement que l'Un le recueillement, le rassemblement ou le conjointement des étants dans l'être, c'est-à-dire comme communion de l'être rassemblé dans la présence)[432] La présence processuelle qui constitue l'ad-venir de l'être dans l'Ouvert et la lumière de son dévoilement, doit elle-même être interprétée et comprise du point de vue de l'*Er-eignis* (comment l'être tel qu'il *vient au jour* y vient s'appropriant à ce qui, étant, le questionne ?) Mais cette présence est toujours comprise par Heidegger comme com-union, recueillement et rassemblement *de l'être entendu comme Wesen*, et pas seulement comme rassemblement des étants dans l'être. Tel est précisément l'un des sens de la *Kehre* : si *Sein und Zeit* pensait le rassemblement *constitutif* des étants dans l'être et ce même si l'étant particulier qu'est le *Dasein* s'efforce improprement d'oublier l'être, la pensée qui fait suite à *Sein und Zeit* s'efforce de penser le rassemblement de l'être même dans la présence, d'où le passage de l'être-*sein* à l'être-*wesen*, qui renvoie précisément à la genèse originaire, ou à la facticité du "il y a" qui demeure perpétuellement *en reste* quant à l'être. C'est pourquoi Heidegger soumettra jusqu'au *polemos* héraclitéen, qui décrit précisément l'indétermination hétérologique du génétique, ou la réversion génétique du vivre et du corporer (*leben* et *leiben*) au logos parménidien compris à partir de son infinitif *légein* puis de l'allemand *stellen* comme recueillement[433]. C'est bien le sens de son analyse de l'*adikia* chez Anaximandre : la révolte des étants contre l'être, qui est aussi bien insurrection des étants quant à leur être même, est *elle-même* un mode de la *Diké* comprise comme "conjointement" ou "conjointure" de l'être dans la présence. De même que la révolte du constitué contre le constituant, de l'étant contre l'être, participe encore du rassemblement originaire des étants dans l'être, de même le voilement/dévoilement de l'être fait précisément son dévoilement générique historialement révélé (car historialement révélé et celé à la fois). Chez Heidegger, et même si cette affirmation n'est présente qu'en filigrane dans son texte, la *Diké* inclut nécessairement l'*adikia* ; c'est le point de vue humain qui fait primer cette dernière sur la *Diké* constitutive de l'être entendu comme *Wesen* : le

---

[432] Cf. p. 424 à 428, où les concepts fondamentaux de la pensée grecque, *moira*, *éris*, *physis*, *aletheia*, *logos* et *En*, sont conçus et interprétés par Heidegger comme convergence ou dira-t-on ici communion des étants dans la présence, communion de l'être même des étants dans sa présentation dynamique unifiée. "C'est au contraire au sein de la pré*sence* [*Anwesen*] comme telle que s'ordonne le règne de la convergence des séjours [le *Je-weilen*, lorsque la présence-Anwesen se présente comme ouverture du temps sous la forme du présent-*Gegenwart*], à partir d'un foyer secrètement rassemblant. C'est pourquoi, découvrant dans la présence ce déploiement qui rassemble, unit et déclôt, Héraclite nomme Λόγος l'Εν (l'être de l'étant)." On reconnaît l'axe organisateur des textes de Heidegger portant sur Héraclite et Parménide : les mots de l'aurore grecque nomment préconceptuellement la communion de l'être dans la présence, le recueillement des étants dans l'être, et leur commun rassemblement dans la parole du penser. Voir également p. 445, où Heidegger procède à une "fusion" de tous ces concepts, tous rapportés au "to kreon" d'Anaximandre qui les contiendrait déjà. Tous disent le Même – le recueillement de la *Wesen*. Penser l'historialité de l'être, dit en toutes lettres Heidegger, c'est fatalement penser le Même – en diverses "guises" ou selon les divers noms de ses époques, chacun nommant, selon le stade de son oubli, le "trait fondamental de la présence."

[433] Il faut noter que ce *stellen* est corollaire du passage de la logique de la *Vor-stellung* ou représentation à une nouvelle acception de la présentation, non plus *ousia* mais *Wesen* ; de sorte que Heidegger, comme l'analysera bien Derrida, recrée une pensée non-parousiaque de la présence comme rassemblement, en passant du problème de la représentation dans l'existential, à celui du *stellen* ou recueillement dans le *logos* ou la *Sprache* ; cet abandon de la *Vorstellung* sera acté dans *Acheminement...* comme approfondissement vers le dire-qui-recueille en présentant, *légein*, *stellen*, *Sprache*.

primat du rassemblement est le primat de la justice – le présupposé heideggerien étant précisément que la justice culmine quant à l'être même dans le rassemblement, le recueillement, la communion (il faudrait ici insister sur le sens institutionnel d'une telle équation conceptuelle, et dégager en profondeur le rapport de la pensée de Heidegger avec la dialectique sur ce point : la dialectique *construit* par des séries de synthèses locales et temporelles la synthèse ultime qui était là, déjà, virtuelle dans son commencement, là où, chez Heidegger, tout se passe comme si la synthèse comprise comme communion ou Communauté absolue était là dès le départ, mais ne s'affirmait qu'à se voiler déjà : la synthèse ne se reconstruit pas, elle se délabre, jusqu'au retournement final de l'oubli de l'oubli – d'où un schème eschatologique puissamment prononcé et assumé par Heidegger, le schème de l'eschatologie de l'être). Autrement dit, la *Wesen* heideggerienne est nécessairement justice – ou plutôt, la justice en un sens "préconceptuel" est nécessairement *de l'ordre* de l'être *entendu* comme *Wesen*. Il ne s'agit pas, trop simplement, d'une pensée du Même – à laquelle il faudrait alors répondre comme Levinas par une pensée de l'Autre totalement décorrélée de toute référence structurelle au Même, ne se déterminant plus comme "Autre" par rapport au Même ou par rapport au Même qu'il est lui-même en tant qu'Autre, etc. Une pensée du recueillement, du rassemblement, est surtout une pensée de la communion *par-delà l'être incarné* (ce qui ne veut pas dire matérialisé, mais, comme pour le *Dasein*, dans un rapport en soi immatériel au monde). S'il faut chercher l'influence du protestantisme et de Luther sur Heidegger, c'est sans doute à ce niveau terminal d'analyse qu'elle s'exprime, au sens où la communion heideggerienne, comme la communion religieuse, se joue par *transcendement* de l'incarnation vers un partage a priori qui vaut en soi comme désincarné, mais qui ne cesse pourtant de se doter d'une chair immatérielle, qui est d'abord la "spatialité" (pour reprendre le terme de D. Franck à propos du *Dasein*) ou le milieu d'appartenance au monde. C'est bien pourquoi l'être ad-venant en présence se voile et se dévoile, en se présentant pourtant dans cette alternance même de voilement et de dévoilement : c'est une présence *en-être* (comme on dirait en devenir) qui, comme telle inincarnée, ne peut pourtant que s'incarner continûment comme être-à-l'être, secondairement modalisé comme être-au-monde par exemple (les existentiaux sont les figures de cette aspectualisation). C'est pourquoi cette pensée de la communion n'est pas d'abord une pensée de l'Un et du Même – ce sont l'Un et le Même, qui sont des retombées de ce grand Recueil a priori qu'est la présence-en-être, de sorte que la distinction opérante consiste plutôt à poser, par-delà ce recueillement, la teneur *différancielle* de l'être, soit le caractère a priori disjonctif de l'être lui-même. C'est ce que Derrida a précisément cherché à établir en conceptualisant (notamment dans *Marges*) la différance pré-ontologique, se déployant *dans l'amont esthétique* de la différence ontologique. Ce sera le même mouvement dans *Geschlecht I* et *II*, où Derrida cherchera à remonter jusqu'à la différance qui rend possible la *thesis* même du *Dasein* en tant que tel, à travers la question de l'espace : pour que le *Dasein* se dote d'une spatialité – celle de la chair immatérielle qui fait son être fondamental au monde, ainsi que son être-à-l'être), il faut déterminer de quelle logique esthétique d'espacement procède cette spatialité même. Et l'espacement renvoie au jeu pur de la différance, comme perpétuel écart aconstitué du constitué avec lui-même, ou, dit à la lettre, *comme structure astructurée de l'expérience.*

Nous disons donc que la conception de Heidegger impliquait alors nécessairement une justice qu'il faut dire absolue du point de vue de l'être même – c'est-à-dire une *justice de la facticité*, une justice intrinsèque au "il y a" et à la donation événementielle, et qui, ainsi nommée, n'est que l'aspect humain, trop humain, de ce rassemblement dans

l'être. Derrida remarque à cet égard, dans *Spectres de Marx*, que Heidegger mobilise ici une philosophie de la justice qui est précisément aux antipodes de Nietzsche, affirmant lui l'injustice fondamentale de la vie : justice du *Wesen*, injustice de la *Leben* – ou plus exactement de la volonté de puissance dont la vie est encore un aspect, ou un mode de consistance particulier[434]. C'est que Nietzsche affirme une fondamentale discordance, une disparation princeps, ou un être-relationnel qui fait nécessairement différence, affrontement de forces et discorde primordiale qui n'est pas discorde des étants dans l'être, mais discorde en quoi l'être même consiste : "imprimer le caractère de l'être au devenir." De sorte que Heidegger a à la fois raison et tort de poser la question du tragique : l'épreuve de l'étant en son être, ou l'épreuve de l'être par les étants, est tragique[435] pour cette raison que l'étant doit éprouver, du fond de sa révolte ou de son insurrection dans la durée, du fond de sa discordance et de son injustice (*adikia*), l'accord ou la justice de l'être même qu'il est – avec l'être en tant qu'être, qu'il est et n'est pas. En un sens, il est exact de dire que la pensée tragique a toujours concerné ce point : endurer l'injustice, surmonter la discordance, affirmer la polémologie. Mais il semble que l'épreuve tragique ne soit précisément pas d'affirmer cette polémologie *sur fond* de Diké fondamentale, sur fond d'Accord ou de Recueillement princeps : tout au contraire, il s'agit de voir dans les stases des simples produits d'une crase polémologique. La justice tragique ne consiste pas à affirmer une *Diké* supérieure dans l'être en tant qu'elle vaudrait comme rassemblement des relations disparates dans l'élément du Même, mais, comme chez Nietzsche, l'injustice fondamentale de la vie, en faisant valoir un autre type de justice, une justice processuelle qui doit s'engendrer elle-même, plutôt que venir de l'extérieur, en étant déjà constituée dans sa structure : chaque puissance se *rend* justice en affirmant et en incorporant l'injustice qu'elle porte, pour ne pas se rendre victime d'une injustice supérieure qui consisterait à nier la vie, et à dénier le pire[436]. La justice tragique

---

[434] Il faut ici pointer un trait remarquable quoique discret dans ce texte, qui atteste de cette lutte sourde avec Nietzsche : les présents, écrit Heidegger, "laissent avoir lieu, eux-mêmes, accord (en l'assomption) du discord." (p. 431). Assomption traduit ici *Verwinden*, verbe qui, notent les traducteurs (p. 459) "s'oppose à *Ueberwinden* : surmonter." On se souvient de la fonction, chez Nietzsche, de l'auto-surmontement ou de la *Selbstüberwindung*, décrivant sur un mode non-dialectique, la métamorphose d'un complexe de volontés de puissance incorporant sa propre faiblesse pour devenir forme plus puissante, car plus affirmatrice. Il semble symptomatique que Heidegger emploie ici, comme le disent les traducteurs, un verbe relevant du schème de l'élévation qui vient battre en brèche l'*überwinden* nietzschéen : pour les traducteurs, l'*überwinden* implique que ce qui sert à surmonter quelque chose est ensuite délaissé et abandonné, là où, dans le *Verwinden*, "ce qui sert à monter s'incorpore dans ce qui monte". On pourrait en un sens poser que la véritable opposition des deux, c'est que l'*Überwinden* implique que ce qui monte incorpore ce par quoi il est monté, tandis que dans le *Verwinden*, à l'inverse, c'est le surmonté, qui s'incorpore à ce qui monte. Mais l'opposition est ailleurs – la *Selbstüberwindung* nietzschéenne impliquant précisément les deux mouvements : c'est le "soi" dépassé qui s'incorpore au soi qui s'élève, mais c'est celui-là aussi qui doit incorporer son soi passé pour s'élever. Comme l'indique le texte de Heidegger, le *Verwinden* implique que le mouvement de discorde, la disjonction, le désajointement des présents se révoltant, se résout dans un maintien ou un rassemblement qui les précède et les borde à la fois. A l'inverse, l'*Überwindung* chez Nietzsche implique que le jeu des multiplicités désaccordées se prolonge, maintenu s'il le faut sous la coupe d'un instinct plus puissant : l'éristique l'emporte, tandis la différence primordiale des rapports de force dont va cristalliser la volonté de puissance, prime le rassemblement originaire dans l'être.

[435] Ibid., p. 431.

[436] Cf. Heidegger, *Nietzsche I*, Gallimard, 1971, p. 490. Il nous semble qu'à l'inverse de Heidegger que la justice de Nietzsche engage le rapport à la littéralité plutôt qu'à la vérité, et qu'elle engage le problème tragique de la transvaluation modale des valeurs : la justice, pour le dire d'un mot, est la

consiste en une transvaluation modale : renverser en le transvaluant l'injuste qui s'oppose à la vie ou l'étouffe, pour en faire dans cette transvaluation même une occasion d'affirmation. C'est ce que dit le stoïcisme : la justice, le sage ne peut que se la rendre en transformant le pire (la mort de mon enfant) occasion d'affirmation, en amour du destin. Le pire du pire, c'est en effet de le redoubler dramatiquement, en s'opposant à lui – opposition qui n'est pas le renversement du fatalisme, mais seulement le négatif du fatalisme, qui dit non à la fatalité, comme le fataliste dit non pas oui, mais dit d'accord et surtout *tant pis au pire*. Comme chez Platon, sur ce point tragique, la justice devient rapport intrinsèque ou hiérarchie intérieure des puissances : il y a justice quand une force va au bout de ce qu'elle peut – elle se rend alors justice à elle-même non de ce qu'elle éprouve sa limite de fait, mais de ce qu'elle affirme en droit sa limite, qu'elle repousse dans ce mouvement même au point d'embrasser l'infinité de l'injustice, et de l'affirmer encore pour ne pas nier la vie. La distinction de Nietzsche et de Platon viendrait plus tard : il s'agit chez ce dernier de mettre les puissances sous la coupe d'un ordre *qui ne provient pas d'elles*, de sorte que ce premier mouvement tragique de Platon, qui consiste à faire de la justice un rapport de confrontation et de mesure des puissance, est intégré lui-même dans un drame, puisque le Juste est constitué comme Ordre en tant qu'Ordre. Affirmer l'injustice – dans ce qu'elle a d'insupportable – pour ne pas en faire une injustice de plus envers soi-même – *rendre justice à l'injustice* – c'est aussi le sens de l'Eternel Retour en tant qu'il consiste à affirmer le Pire en tant que Pire et non pas seulement en tant que figure particulière de ce mal-ci, invivable entre tous : le problème de la transvaluation est que la justice qui prime l'injustice de fait ou l'injustice intrinsèque au vivant, doit être sans cesse affirmée et réaffirmée, continûment itérée plutôt qu'elle n'est perdue a priori. Cette conception heideggerienne semble, au contraire, profondément *dramatique* : c'est une dramatique de l'être, le Drama de la séparation vécue au sein de la manifestation des présents, quoique la justice prévale comme recueillement. C'est le drame de la justice perdue et de l'eschatologie de l'être, que ne compensera que ce second drame compensateur de la Justice dans l'être comme appropriation à ce qui est (l'*Er-eignis* comme nouvelle justice qui *s'oppose* à l'Eternel Retour) et dans le recueillement des étants, de l'être des étants et de la donation de l'être. Cette eschatologie historiale d'un côté (la justice est toujours-déjà perdue comme appropriation), ce recueillement destinal de l'autre (la Justice sera toujours-déjà retrouvée dans l'Appropriation et son recueillement) s'oppose à la pensée tragique qui n'est jamais eschatologique, mais toujours constructiviste d'une part (elle produit la formule magique naturation = construction, *physis* = *technê*), et dans laquelle, d'autre

---

justice tragique qui rapporte tout modalisé à la modalité (le négatif au modal par exemple) de sorte que ne s'ouvre pas le domaine de la vérité de l'être, mais celui de la littéralité de la vie *par-delà bien et mal.* On voit mal en effet comment la pensée tragique par-delà bien et mal ne serait pas en même temps par-delà vrai et faux selon l'association inaugurale des deux problèmes par Platon – mais cela engage un nouveau critère, le rapport à la vie d'une part, la littéralité d'autre part.

part, le Destin c'est le Devenir même (seconde formule magique, *fatum* = devenir, devenir qui se fait-aimer comme destin affirmé). On pourrait ainsi dire, sans doute trop grossièrement, que la pensée heideggerienne du nihilisme, de l'injustice, de l'inauthenticité (selon les époques de l'œuvre, selon les régimes d'exposition etc. : il s'agit ici de repérer un schème qui traverse de façon constante la pensée de Heidegger) conserve de la dialectique l'idée d'une sortie de soi impropre, d'un *ausser-sich* qui ne procède pas du *sich* lui-même, du *sich* en soi. C'est le schème ek-statique, qui sera reconduit dans toute la pensée de Heidegger à chaque étape de la régression du facticiel à la facticité, de l'ek-stase temporelle du *Dasein* à l'ek-stase temporale de l'être, et de cette dernière à l'ek-stase statiquement répétée du *Es gibt*. Ce schème semble traverser à la fois la dialectique et la pensée de l'historialité et de l'authenticité chez Heidegger : l'intégration de la disjonction, du moment injuste de la révolte et du disjointement, à une communion générique qui ne s'affirme réellement comme telle qu'à traverser et "abriter" en son sein la désunion, la dispersion. Ou comme dit Heidegger : la différence joue dans le Même qui n'est pas l'Identique ni l'Egal. La grande différence resterait toutefois que la dialectique *série* ces moments de désunion à travers des enchaînements logiques de figures négatives, tandis que, chez Heidegger, la sériation onto-théologique des figures de la désunion, qui sont autant d'époques de l'oubli de l'être progressant jusqu'à la modernité, implique un retournement, un Tournant générique qui viendrait renverser cette logique de l'oubli porté au carré, cette progression nihiliste du voilement de l'être. Dans les deux cas toutefois, c'est une même conception de l'eschatologie qui semble régir ou bien la réversion dialectique de l'histoire et de la substance spirituelle, ou bien le cours de la *Geschichte* en tant qu'histoire et qu'envoi destinal de l'être. A cet égard, Heidegger va jusqu'à comprendre l'eschatologie dialectique hégélienne comme moment de l'eschatologie de l'être : "L'être de l'étant se recueille (λέγεσθαι, λόγος) en l'adieu de son destin. L'essence de l'être jusqu'ici de mise sombre en sa vérité encore voilée. L'histoire de l'être se recueille en pareil dis-cès. Le recueil en ce dis-cès comme rassemblement (λόγος) de l'extrême (ἔσχατον) de son essence jusqu'alors de mise est l'eschatologie de l'être. L'être même, en tant que destinal, est en lui-même eschatologique. Dans l'expression eschatologie de l'être, nous ne comprenons pas le mot eschatologie comme titre d'une discipline théologique ou philosophique. Nous pensons l'eschatologie de l'être au sens correspondant à celui dans lequel il faut penser, pour répondre à l'histoire de l'être, la Phénoménologie de l'Esprit. Celle-ci constitue une phase dans l'eschatologie de l'être, dans la mesure où, en tant que subjectité absolue de la volonté inconditionnée de volonté, l'être se rassemble en l'adieu de son essence jusqu'alors de mise, essence marquée par la frappe de la Métaphysique."[437] Il faut bien distinguer toutefois ce mouvement de sortie impropre de soi, du concept d'ek-stase : l'ek-stasis, ou le processus circulaire et sans cesse éloignant constitutif de la présence et de l'être, fait précisément leur authenticité, leur "propreté" : ce qui est n'est être qu'à sans cesse être au loin de soi – ce lointain faisant précisément sa proximité dynamique et *vivante*. L'être n'est ainsi en propre qu'à se modaliser ek-statiquement – et les existentiaux désignent explicitement pour Heidegger non des formes de l'étant ou des déterminations de l'être, mais des modes d'être de l'être s'incarnant problématiquement au travers de cet étant particulier qu'est le *Dasein* (et tel est précisément l'axe de la

[437] Heidegger, ibid., p. 394 sq.

critique qu'on mènera à cet égard dans la partie modalité : qu'en est-il de ces modalisations de l'être qui implique une modalité pré-ontologique, qui renvoie à une facticité processuelle, à un désêtre de la facticité qui ne se résout pas dans le *Es gibt* ?)
Ce schème de l'ek-stasis rompt toute mouture entitaire de la pensée, qui empêche de penser la présence comme présence *à soi* d'un constitué et affirme au contraire que le propre du propre est d'être toujours au-dehors, projection, temporalisation ; c'est précisément ce schème de l'ek-stasis qui s'oppose à la mauvaise extériorisation, celle du dévalement, de l'injustice, du nihilisme, car c'est cette mauvaise extériorisation consistant *à ne plus croire à l'ek-stasis* et à ne plus *l'éprouver comme la teneur modale de l'être*, qui tend justement à la remplacer par une identité assignable, entitaire, constituée, du propre et de l'authenticité. C'est certainement de ce point de vue qu'il faut comprendre aussi l'engagement nazi de Heidegger : comme si, du sein même de sa pensée de l'authenticité ou du Proprius ek-statique, Heidegger avait voulu rabattre cette dernière sur la mauvaise extériorisation, ou sur une figure de l'extériorisation plus authentique que d'autres. Voilà en quoi le philosophe et sa philosophie, ou le penseur et sa pensée, doivent être fatalement distingués sur au moins un point : c'est ici la pensée constituée, qui par-delà son penseur permet de penser le nihilisme de celui-ci, son dévalement vers le pire. Voilà peut-être la pierre de touche pour évaluer la *résistance* d'une pensée à son propre penseur, à sa propre instrumentalisation par ce dernier : elle permet de penser jusqu'à cette gigantesque tentative de détournement. Il faut opposer alors la pensée qui résiste à son penseur à la pensée qui *reste* du penseur : ce qui reste ne résiste pas nécessairement, et si tout ce qui résiste mériterait de rester, c'est souvent l'irrésistance, la faiblesse, qui l'emporte sur la résistance *et sa fragilité intrinsèque* qui *s'oppose* à la faiblesse).
Nous disions que le *Wesen*, chez Heidegger, impliquait en tant que tel la justice. Mais c'est par là en effet, que Heidegger reconduit solidairement une conception statique de la justice comme rassemblement, qu'il pose dans le même temps une pensée de la présentation de la présence qui, dépassant la métaphysique, réaffirme *in fine* le primat du Même distingué de l'Egal et de l'Identique. S'il ne s'agit plus d'un rassemblement de la présence au sens husserlien ou métaphysique comme l'indique Derrida, s'il ne s'agit plus d'une présentation rassemblante *indexée sur une entité ou sur un constitué* (le sujet présent à lui-même, la substance présente à elle-même etc.), il demeure toutefois qu'il s'agit de la présence comme "fonds" pré-ontologique de l'être, tout l'effort de Heidegger consistant à faire de la disjonction ou du disjointement exprimé par le syntagme "*Aus den Fugen*" un *mode* de la conjointure[438] ; ainsi la disjonction est-elle un mode du rassemblement, non pas au sens dialectique d'une opposition de l'unité à elle-même qui permet sa synthèse, mais au sens eschatologique de l'historialité : la disjonction est oubli de l'oubli de l'être, mais elle sera "rachetée" par la mémoire historiale de cette conjointure initiale dans la pensée, qui, d'être initiale, est aussi à venir. C'était précisément cette conjointure initiale que Derrida mettait en crise à travers le concept de spectralité, concept engageant le statut de la différance comme pré-ontologique. C'est le même mouvement que l'on retrouve différemment chez Deleuze quant à Heidegger : en posant que Heidegger localise la différence de manière restrictive au pli de l'être et de l'étant, il la diminue de sorte que le primat du rassemblement empêche l'affirmation d'une disjointure princeps de l'être *comme* jeu de la différence. Mais que veut dire alors ce caractère communiant de la présence

[438] Ibid., p. 426 sq.

heideggerienne quant à la genèse ? On a vu que Heidegger comprenait la genèse, composé de la génération ou de l'émergence, et de la disparition ou destruction, comme l'*Ent-stehen* de l'être, c'est-à-dire comme son devenir ou, plus précisément, comme son émergence *à* la présence : la genèse de l'être est, (le devenir de l'être est), ce qui veut dire à la fois que l'être précède sa genèse ou que sa genèse se résout et contracte dans l'être tel qu'il ad-vient en présence, et que la genèse de l'être, pourtant, n'*est* qu'à engendrer l'être dont elle se soutient en plus de l'être qui constitue son objet, son engendré. Il faut bien distinguer en un premier sens l'être comme engendré de la genèse (l'être que produit la genèse), et l'être comme facticité de la genèse (l'être dont elle se soutient). Or, l'être comme facticité de la genèse est à la fois présupposé celle-ci en tant qu'elle se ne cesse d'advenir à l'être, tout en étant engendré par elle, du fait qu'elle se fait-être, s'engendre elle-même, en engendrant l'être qui constitue son objet, son engendré. Dans cette cyclicité processuelle, on voit alors que l'être-facticité et l'être-engendré s'interpénètrent : engendrant l'être, la genèse s'engendre elle-même dans l'être, ou produit par-devers elle l'être constituant sa facticité. Mais de la même manière, cet être facticiel de la genèse peut être compris comme son engendré, au sens où il ne la précède qu'à condition qu'il en procède. De sorte que la genèse n'*est* pas (*ist*) mais ad-vient (*west an*) ou s'établit dans la présence comme présentation. C'est le cycle heideggerien : la genèse ou le devenir princeps de l'être est intrinsèque à la présence, la genèse est présentation de l'être à la présence. De telle sorte que la possibilité de la présentation précède l'être émergent, et que *la genèse est fondue dans la présence conçue comme recueillement fondamental de l'être, communion de l'être se déployant.* Heidegger parvient ici à penser *pour elle-même* la circularité de la genèse, même si c'est pour en refaire finalement un cycle en tant qu'elle se recueille dans l'élément du Même comme rassemblement de la différence : la genèse de l'être est, ou exprimé de manière tauto-logique et préconceptuelle, la genèse de l'être est l'être de la genèse. Heidegger parvient à *inoriginer* la genèse et à poser ainsi le problème de la facticité de l'être *depuis cette facticité même et sans plus se référer au factice et au factum qu'elle soutient.*

Mais il semble toutefois que Heidegger pense la genèse comme Stase : de ce qu'elle est d'emblée recueillement de l'être tel qu'il éclot et se porte au jour, de ce qu'elle appartient encore à la présence comme communion de l'être déployant sa cyclicité historiale, la genèse se constitue comme une stase, sans disjointure. On ne dira pas qu'elle est genèse conçue sur le mode du Même entendu comme unification, identité, égalité : à ce niveau d'analyse, qui doit prendre en compte le dépassement des acceptions métaphysiques, l'être ne se présente comme le Même dans sa genèse qu'à condition de s'altérer dans sa présentation, qu'à condition de penser le Même comme rassemblement de la différence qui la laisse jouer pour elle-même : c'est le sens de la remarque vue plus haut, selon laquelle Anaximandre dit le Même, mais ne le dit pas pareil. La genèse *est indifférente* chez Heidegger : elle n'est pas locale, pas ponctuelle, pas originelle puisqu'elle est partout répartie dans l'être, coextensive à l'être qu'elle génère ; c'est seulement *l'acception* de cette genèse qui varie selon les époques onto-théologiques de la métaphysique – sa conception pouvant dès lors, en second, varier ou se maintenir. Il faudrait étudier, d'un point de vue heideggerien, la manière dont l'idée de genèse a été modalisée dans l'histoire de la philosophie, depuis sa mythologisation sous la figure de l'origine jusqu'à la dialectique hégélienne où la genèse est reconnue comme coextensive au cycle dialectique mais devient concept vide de l'effectivité, comme l'être hégélien, concept le plus vide et le plus inconditionné : l'oubli de la genèse de ce point de vue serait le même que l'oubli de

l'être. Mais il faudrait peut-être surtout fournir cette analyse en s'éloignant alors profondément de Heidegger, du point de vue d'une *historialité sans être* : quelle histoire logique de l'idée de genèse peut-on retracer en demandant non pas comment elle put être oubliée de manière progressive et cumulative, mais en observant comment la genèse a pu être délittéralisée dans son approche, pour être figuralisée à travers d'autres concept : création, fiat divin, cycle historique etc. ? On retrouve bien alors le problème de l'onto-théologie qui pense l'être au crible de ses figures adventices, mais il ne s'agit plus ici d'une *Geschichte* de l'être, plutôt d'une géographie (ou *Geoschichte*, *Schicht* désignant la strate, la couche) des pensées de la genèse comme processus en tant que tel. Cela implique donc deux déplacements : d'une part, le passage de l'ontologie à l'esthésiologie, puisqu'on ne pense plus l'être ou qu'on n'en fait plus le point de vue régissant la saisie de la genèse, mais qu'on pense cette dernière comme processus à part entière, dont l'être dérive aussi bien que le non-être, de sorte qu'il faut la situer ailleurs, dans un désêtre esthétique qui les précède tous deux (le désêtre de la vie, le désert de vivre dont la terre esthétique pousse comme une étrange fleur de sable). Et d'autre part, le passage d'une mouture temporelle (l'Histoire de la métaphysique comme onto-théologie) qui implique en elle une *dramatisation* qu'on retrouvera partout chez Heidegger depuis l'être-pour-la-mort jusqu'au "salut" terminal, à une mouture non pas spatiale mais cartographique, qui fait dépendre les pensées de la genèse d'une modologie esthétique. Il n'y a plus d'être de la genèse, mais un désêtre qui ne constitue même pas son fond : la genèse n'est plus saisie comme histoire dramatique, mais comme circularité processuelle fragmentaire, hétérologique, Eternel Retour de la genèse qui se joue et rejoue au cœur sans cœur du désert tragique.
Mais quels sont les deux aspects de la staticité de la genèse chez Heidegger ? On rappellera que stase ne s'oppose pas ici à dynamique ou à mouvement : la genèse heideggerienne est bien dynamique de ce qu'elle est cyclique, historiale, coextensive à l'être en tant qu'il est un pur *venir-vers* et *venir-à* la présence. Le premier aspect, c'est tout d'abord, la coextensivité de la genèse et de l'être, qui implique que la génésiologie est indistinguable d'une "ontologie" fondamentale ou, pour le dire dans les termes du Heidegger ayant effectué le "Tournant", indistinguable d'une "pensée de l'être" où ce dernier est fondamentalement saisi comme plénitude, jointement, union pleine et sans disparate : *tout caractère disjonctif est exclu de la genèse* comme toute puissance autonome est exclue du génétique. Ensuite, la genèse chez Heidegger est pensée comme Stase en ceci qu'elle est ressaisie depuis la présence, comme modalité de la présence valant elle-même comme processus de donation indéfini : présentation continuée de l'être arrivant dans la contrée du présent temporel (*Gegen-wart*) mais à partir de l'avenir qui est tout aussi bien l'ad-venir ou l'à-venir de l'être (*Wesen*) se présentant, ne consistant *que* dans sa présentation. Comme précédemment, l'absence n'est pas chez Heidegger l'opposé de la présence : c'est la présence et l'absence (*An-* et *Ab-wesen*) qui sont des modes du "présenter" générique qui fait le problème de la facticité (comment la présence se donne-t-elle dans le "il y a" ?)[439]. De sorte que la genèse, jusque dans son éclipse, est incluse dans cette nappe de présence qui est certes scandée "intérieurement" par la présentation et l'absentement de l'être, mais n'en demeure pas moins la teneur unitaire au sein de laquelle est ressaisie la genèse : elle est présente, elle se présente préphénoménalement comme présentation de l'être

[439] Cf. *Chemins...*, ibid., p. 418 : "L'ab*sent* aussi est pré*sent* et, *en tant qu'*ab*sent* s'absentant hors de la contrée, il est pré*sent* dans l'ouvert sans retrait."

coextensive à ce dernier. Là encore, on retrouve l'intuition de Derrida lorsqu'il analyse ce qu'on a appelé ici les métaphysiques de la présentation (adjoignant ainsi Heidegger lui-même à l'histoire de la métaphysique) : le primat heideggerien du recueillement reconduit non pas seulement une philosophie de l'Un (et Derrida note l'absence symptomatique de Plotin dans les textes de Heidegger) mais une philosophie de la conjonction, du rassemblement, ou dira-t-on, de la communion qui laisse jouer la disjonction et la différence, mais les laisse jouer au sein du Recueillement, de la Conjointure ou du Rassemblement. C'est une communion, mais une communion sans Un, qui accomplit précisément son concept : comme dans la religion, la communion est toujours l'élément de rassemblement où les différences jouent *en devenant dès lors des complémentaires.* Si Heidegger selon Derrida restaure une métaphysique de l'Un, ce n'est plus au sens où celui-ci précède les unités et les multiplicités, mais au sens où l'Un est le produit de la communion, le communi ou communié produit par l'ajointement des différences, le rassemblement non-ressemblant du disparate. Car profondément, la genèse est présence – mais n'est pas alors ouverte, selon le concept de généricité, à la possibilité d'une défaillance, d'une disjonction interne à la genèse[440]. *La genèse n'est donc pas elle-même engendrée*, elle est plutôt fondée par la présence mais au sens où elle est fondue en elle : il n'y a, en elle, nulle "réserve" de possibilité, d'aberration, de disjonction fondamentale. La genèse n'est pas engendrée, au sens où elle procède d'elle-même, du mouvement de présentation de l'être au sein duquel l'être engendré et l'être génétique s'indistinguent. Il n'y a pas de dehors de la genèse : si Heidegger la rapporte à une disjointure, c'est seulement *par rapport à l'engendré* et

---

[440] C'est en un sens ce que Q. Meillassoux, semble-t-il, s'efforce de penser sous le terme d'événement et d'hyperchaos : une genèse prise dans la littéralité de sa généricité, qui serait dès lors capable de générer un événement ne portant plus sur les étants du monde mais *sur l'être même du monde et sur ses lois physiques aussi bien que métaphysiques*. Ce qui amène à l'idée de "Dieu virtuel", ou de Dieu *générable.* Mais il semble toutefois que cette analyse, ici esquissée trop grossièrement, pose deux grands problèmes : d'une part, la nécessaire traduction "réaliste" de la genèse non pas dans des séries phénoménales mais dans les lois mêmes de la phénoménalité (c'est l'autre définition du miracle) – autrement dit, la nécessaire *incarnation* de la genèse là où, semble-t-il, le problème de l'engendrement (du) sensible implique au contraire une analyse "infraphénoménale" plutôt que métaphénoménale, en quelque sorte plus humble, plus silencieuse, plus secrète également : comment se fait la genèse du sensible, comment s'engendre une esthèse (trivialement, et du point de vue du sujet : comment en vient-on à sentir un insentable – et pas seulement un insensible – qu'on ne sentait même pas comme tel, comment en vient-on à sentir là où l'on ne sentait pas ? Cette question n'implique pas, ne peut impliquer une philosophie du sujet, mais une philosophie dans laquelle l'homme lui-même est saisi comme corps et comme sentant). L'autre problème aurait trait à la constitution de cette genèse, ici pensée, dans sa métaphénoménalité, sur le mode du phénomène, comme un *archifait* à l'image de l'archifossile ouvrant *Après la finitude* : la genèse ou l'événement engendrant de nouvelles lois de l'être est ponctuel, la rupture qu'il implique est tributaire du schème (que l'on peut dire messianique) de la révolution, de la catastrophe, *mais aussi de la fondation* : l'événement est année zéro, Chute et Fondation à la fois. Pour ces deux raisons, il nous semble que la conception événementielle de la genèse qu'esquisse Q. Meillassoux (et il faut insister sur le fait qu'il s'agit d'un travail en cours) implique de concevoir celle-ci comme une Stase : elle est localisée, incarnative, et elle porte non pas sur le Sensible mais sur la matière physique en sa légalité. Peut-être y a-t-il là une conception fatalement trop *narrative* de la genèse, qui pense l'ordre des engendrements selon l'ordre des raisons, qui demande à savoir "ce qui" engendre "quoi". Une esthésiologie bien comprise de la genèse doit se libérer à la fois du schème narrativiste et de la mouture causaliste induite par le principe de raison pour porter directement sur le problème des esthèses du sensible (tout le problème étant que ces esthèses sont elles-mêmes insensibilisées, se donnent comme insensibles). On verra que cela implique de régresser des deux principes analytiques et dialectique que sont le principe de raison et le principe de non-contradiction, aux principes esthétiques et *métaboliques* qu'on nommera principe de genèse et principe de contraction.

non par rapport à l'engendrant. La genèse rassemble, recueille a priori ce qu'elle engendre de disparate mais *elle n'en procède pas elle-même.* Il n'y a pas d'hétérologie réelle de la genèse à la genèse : si elle engendre circulairement l'être dont elle s'engendre comme on l'a dit plus haut, c'est au sens où cette circularité gît dès le départ dans l'élément du recueillement, du rassemblement, de la communion. Le disparate procède de la genèse, mais elle n'en procède pas au sens où elle le rassemble a priori. C'est ce qu'on voit autrement dans le dévoilement de l'*alètheia* : l'être se voile et se dévoile, et voile progressivement son dévoilement même dans l'Histoire de la métaphysique (l'oubli de l'oubli de l'être). Mais c'est précisément cette alternance elle-même qui participe d'un dévoilement plus originaire, qui implique justement chez Heidegger le dépassement de la métaphysique, et l'ek-stase hors de la technique : l'être ne se dévoile en tant que tel que parce qu'il se constitue d'un voilement voilé, et d'un dévoilement qui l'est aussi. Cela veut dire que le dévoilement originaire de l'être comme *possibilité de l'alètheia* ou *possibilité pure d'accéder à l'être* rassemble en lui son dévoilement et son voilement voilés – de sorte que même l'oubli de l'oubli est un mode du dévoilement originaire, dont Heidegger se fait le relais[441]. Il semble plutôt que l'idée de généricité implique que la genèse soit une crase indémêlable d'absence et de présence ne s'esquissant sur aucun "fond" donné, absence et présence devenant alors inopérants pour la penser.

Tels sont donc les deux aspects de la genèse conçue comme Stase par Heidegger : sa coextensivité avec l'être, sa fusion dans la présence. Il faudra donc d'une part la décoller de l'être, et ce en plusieurs sens : la disjoindre du *nom* de l'être, mais aussi de

---

[441] On notera que ce faisant, Heidegger rejoue un geste philosophique fréquent, qu'on retrouverait de manière particulièrement exacerbée chez Hegel et chez Nietzsche : chez Hegel, l'auto-déduction nécessaire du philosophe qu'il est, le système hégélien devant pousser sa logique à déduire la nécessité même de l'auteur du système, qui assure le passage générique d'un moment et même d'un *régime* de la philosophie à l'autre, en tant qu'il permet de passer d'une philosophie qui est toujours philosophie d'un moment, au Savoir Absolu qu'il annonce d'abord idéellement, et qui doit encore s'incarner. Ce n'est pas un autel narcissique, une statue de gloriole que Hegel se dresse ainsi à lui-même : il doit au contraire rendre raison de la déduction même du système assurée par une pensée particulière, qu'il doit donc comprendre à son tour depuis le pensé qu'elle engendre, comme moment de l'Universel s'incarnant dans la figure du philosophe hégélien. Chez Nietzsche de la même manière, la volonté de casser l'Histoire en deux, ou bien l'affirmation "Pourquoi je suis un destin" implique d'une autre manière d'incorporer au système même la nécessité du penseur, qui déploie à la fois l'histoire et la logique du nihilisme, tout en en pensant et en en réalisant le moment extatique. De la même manière, mais sur un mode tout à fait différent, Nietzsche n'opère pas alors en Narcisse philosophique se mirant dans son œuvre : il doit rendre raison de l'incorporation singulière et créatrice de la vie dans une pensée. (sur ce point, nous renverrons à la conclusion de *La volonté de puissance* de P. Montebello, op.cit., qui met en lumière ce problème : pourquoi cette irruption de vie et de penser dans le corps de Nietzsche ?) Heidegger, ici, ne déroge pas à cette nécessité systématique : toute sa relecture de l'histoire de la métaphysique, et les deux temporalisations envisagées à cet égard (d'abord de Parménide à Hegel, puis d'Anaximandre à Nietzsche) montrent que la pensée de Heidegger, produisant cette Histoire de la métaphysique, doit elle-même s'y intégrer comme dépassement de la métaphysique. C'est ce que désigne aussi le Tournant (et c'est une acception de ce dernier que n'a pas vue J. Grondin dans son livre sur le Tournant heideggerien) : le tournant qui délimite *Être et temps* de sa partie non-écrite, soit le passage de "Heidegger I" à "Heidegger II" que Heidegger accepte dans *Questions IV* à condition de dire que le second est déjà dans le premier et le premier toujours dans le second, est aussi le tournant qui mène de la métaphysique à son dépassement. Ce dépassement se joue *au sein* de l'œuvre de Heidegger lui-même, qui l'admet et l'intègre notamment par une forme d'auto-critique réflexive (*Temps et être* dans *Questions IV*, revenant sur les impasses de *Être et temps*, ou *Acheminement...* qui se démarque des positions initiales de Heidegger quant à trois problèmes essentiels, le fondement, la représentation, et l'herméneutique, cette dernière seule étant conservée pour devenir interprétation de l'interprétation).

l'être comme facticité indépassable de la genèse elle-même – la genèse n'"est" pas – elle s'engendre et se génère jusque dans son abolition possible (désesthésie de l'esthèse) ; et d'autre part, il faudra ne mettre aucune présence à la "racine" de la genèse, ne *pas déterminer la teneur de la terre de la genèse, retrouver la gênesis derrière la génesis.* Le problème est alors de penser la genèse comme crase (mais justement comme crase de la crase et de la stase).
De ces deux aspects se dégage un troisième : le rapport de la genèse et du temps. D'une part, la genèse heideggerienne est prise a priori dans le cycle de l'historialité : présentant l'être ou étant son devenir qui lui-même est, elle est soumise au jeu historial de son voilement progressif et lui-même voilé : la genèse est oubliée derrière l'être, mais son oubli même est caché par celui de l'être. D'autre part, l'être tel qu'il s'engendre ou devient consiste en sa temporalisation (*Temporalität*) c'est-à-dire qu'il se présente *en* temps (comme on dirait "en bois" ou bien encore "en avance") selon la triple ek-stase temporelle analysée dès *Sein und Zeit* (mais analysée alors du point de vue de la *Zeitlichkeit* du Dasein, il faut y insister) : le présent (*Gegenwart*) comme contrée (*Gegend*) où se présente l'être et où séjournent les étants, est toujours en même temps – d'un même temps – présentation de l'avenir et du passé[442], de sorte que les trois grandes dimensions du temps sont coprésentes les unes aux autres dans la présentation (*An-wesen*) présente (*gegenwärtig*) de l'être et des étants rassemblés dans la contrée. Si le présent n'est "auprès" de lui-même, ce n'est qu'à condition d'être présent-depuis l'à-venir et présent-vers le passé : *c'est depuis la stase de la facticité – donc de la genèse et de la donation – qu'il y a ek-stase du temps*. Pour cette raison, il semble que Heidegger pense le temps comme présence (comprise comme *An-wesen* et non comme *ousia*) et plénitude ou communion de ses dimensions extatiques : le temps n'est pas Un, mais il est "unitaire" ou communiant de ses aspects se présentant : passé présent et avenir forment une même Présence recueillie et rassemblée, quoiqu'elle ne se présente pas *pareil* temporalement parlant. *Le temps est pensé depuis la stase comme ek-stase, mais son écoulement, son "séjourner" et son "transiter" reproduisent dans le présent-Gegenwart des stases rassemblantes ou recueillantes.* Il faut renvoyer ici aux analyses de Derrida qui nous semblent décisives à cet égard[443] : le temps pour Heidegger n'est pas constitutivement "hors de ses gonds", il ne l'est que dans ses époques ou *épokès*[444]. Le temps est donc en son fond conjointure – rassemblement plutôt que différance, recueil et communion, plutôt que disparate et *polemos*[445]. On

---

[442] Voir notamment *Chemins*, ibid., pp. 418-419.
[443] *Spectres de Marx*, op.cit., p. 55 sqq.
[444] Cf. *Chemins...*, p. 406 sq.
[445] Heidegger interprète l'*adikia* chez Anaximandre comme insurrection de ce qui séjourne dans le présent contre la conjointure du temps : cette insurrection consiste pour le séjournant ou le transitant , c'est-à-dire pour l'être, tel qu'il se présente dans le présent et avec lui – en lui – la multiplicité des étants qu'il unit, à "persister dans la pure et simple durée" autrement dit à se raidir, à se fossiliser ou s'indurer dans le séjour contre l'ek-stase du temps véritable, authentique ou propre. L'insurrection consiste ainsi à "vouloir-être" et persister sans laisser-être, au point de se rebeller contre le conjoitement du temps en tant que tel, se dissipant dès lors dans une multiplicité de durées disjointes et inauthentiques (on pourrait voir ici une sourde attaque de Heidegger contre l'idée de conatus ou même de volonté de puissance, mais également contre Bergson). Et même lorsque Heidegger interprète ainsi l'*adikia* comme insurrection qui disjoint le caractère unitaire de la présence, il insiste sur ceci que ce n'est pas alors le temps lui-même qui est disjoint mais bien ce qui séjourne dans la contrée du présent : "La parole d'Anaximandre ne dit pas que le pré*sent* transitoire se perd dans la disjointure. La parole dit que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, au regard de la disjointure διδόναι δίκην, donne ajointement." (p.

dira ici que le temps heideggerien n'est pas crastique – il est ek-statique, mais uniquement au sens où cette ek-stase en quoi il consiste et qu'il est, ne prend perpétuellement place qu'entre deux stases, stases de sa génération comme appartenance à la plénitude de la présence recueillante (*An-wesen*), et stase du présent (*Gegenwart*) qui rassemble les ek-stases en les maintenant dans le maintenant[446]. Il apparaît que c'est en même temps que l'on peut et doit penser la genèse comme crase, et qu'il faut également penser la temporalisation (plus exactement la "temporation") comme crastique : le temps comme contraction et mélange de ses déterminations, non pas une co-présence des dimensions du temps les unes aux autres au travers de la maintenance présente, mais une *adjacence* (selon le concept de Guattari) de fragments de temps. Il s'agit de penser non pas des fragments de temps se mêlant et se contractant les uns les autres (comme chez Proust), pas non plus un temps fragmentaire (un temps d'éclipses et de trouées) mais la fragmentarité du temporel qui implique les précédents aspects à titre de dérivées : il s'agit de penser non plus *le* temps ou *les* temps (mode défini) pas non plus *un* temps ou *des* temps (mode indéfini) mais *du* temps (mode partitif). Partitivité et fragmentarité du temporel : non plus ek-stase, mais le temps s'instanciant, se générant, comme in-crase.

C'est que ce texte de Heidegger pose la question de la genèse du point de vue de l'*Ereignis*[447], ce "cadrage" impliquant deux grands problèmes. D'une part, l'Avènement de la métaphysique vaut ici comme nécessaire époque de l'histoire de l'être ; mais, plus profondément, c'est la détermination de la facticité même de la genèse, de sa teneur et de son sens, qui doit constituer ici le terrain pertinent d'affrontement philosophique. L'*Er-eignis* nomme l'accord problématique et processuel de la présence et des présents, qui se modalise comme accord de l'être et de ce qui est par-delà la discordance du maintenant ou l'insurrection des étants[448]. Le problème de la facticité implique en substance ces deux aspects : premièrement, la donation de la *Wesen* dans le *Es gibt*, ou "l'archidonation" pré-ontologique de l'être lui-même (*comment* se *fait-il* qu'il y *ait* quelque chose comme de l'être ? – cette question venant remplacer la

---

429, voir également p. 432 sq. sur la "persistance" révoltée du séjournant : si ce qui séjourne dans le *présent* se perd dans la volonté de persistance, à l'inverse, "[le] pré*sent* en son entier ne se démembre pas en éléments désassortis sans égard ; il ne se disperse pas en inconsistance". Ainsi, par deux fois ici, la disjointure est conjurée par la *diké* consistant en recueillement du disjoint lui-même : la conjointure comme justice de la présence unifie ou recueille non seulement l'être et les étants en tant que tels, mais plus encore unifie leur disjonction même lorsqu'ils se révoltent au sein de leur séjour temporel contre la temporalisation elle-même. Heidegger le dit aussi d'un mot : "Le maintien ajointe le dis-." (p. 444). Autrement dit, ce que quelqu'un comme Blanchot nomme le disparate ou ce que Deleuze nomme la disparation est chez Heidegger subsumée à une logique du recueillement qui se fortifie et se conforte d'unifier cela même qui, en elle, se disjoint d'elle.

[446] Cf. ibid., p. 430 : "Le présentement pré*sent* n'est pas glissé isolément entre les deux bords du non présentement pré*sent.* Le présentement pré*sent* est présentement dans la mesure où il se laisse appartenir au non-présent" (selon la graphie de la traduction adoptée, le pré*sent* désigne la présence comme *Anwesen*, et le présent, le présentement et le non-présent désignent le présent comme *Gegenwart*).

[447] Cf. ibid., p. 440, p. 448.

[448] Voir les importantes pp. 439 et 440, dans lesquelles Heidegger réinterprète la différence ontologique et l'oubli de l'être *du point de vue de la compréhension de l'être comme Wesen* : la différence ontologique nomme alors la différence de la présence aux présents, et l'oubli de l'être est compris comme oubli de la présence. C'est cette réinterprétation qui ouvre la voie au problème de l'*Er-eignis* comme appropriation fondamentale de la présence et des présents.

suivante : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?) Deuxièmement, l'*Ereignis* pose le problème de la déhiscence de cette présence qui ad-vient et se temporalise, et des présents advenus oubliant cette présence qu'ils "sont". En un sens, le problème est celui de l'oubli de la facticité : le déjà-fait, ou le tout-fait, en vient à oublier qu'il est fait et se vit comme *étant*, se conçoit comme un être ou comme *de* l'être donné. Mais précisément : ce qu'on appellera le problème de la déhiscence propre à la facticité, Heidegger *l'indexe* sur le dimensional de la présence comprise comme *An-wesen.* Le problème de la facticité, c'est plutôt l'oubli de la genèse ou de l'engendrement ; comment se fait-il qu'il y ait quelque chose plutôt que rien : on voit que dans cette phrase, cette fois entendue en français, le problème n'est plus l'être, ni la donation, et plus non plus le pourquoi de la provenance, de la raison ou de la cause. Tout commence au *faire* entendu comme modalité (comment) et par *l'avoir impersonnel* (il y a) qui rendent raison de la facticité. De ce point de vue *l'être ne nomme alors qu'un aspect ou mieux encore un mode de facticité*, les autres aspects essentiels étant le faire et l'avoir : une ergologie et une eikologie substituées à l'ontologie fondamentale ou, plus tard, à la pensée de l'être. C'est pourquoi la véritable difficulté est de penser le génétique pour lui-même sans plus l'indexer sur une dimension déjà nommée, *Wesen*, qui en rassemblerait toutes les déterminations. C'est bien alors semble-t-il ce que signifie l'Illimité, *apeiron* : la non-conjointure de la genèse à elle-même. L'Illimité comme "principe des choses qui sont" n'est précisément pas un principe constituant, pas plus qu'il n'est régulateur : il est ce qui déborde le régulateur. La connexion de l'Illimité et de la genèse semble bien être la suivante : la genèse n'est jamais *thétique* en ce sens qu'elle n'est ni posée ni fixable à la façon d'une stase, ponctualisable ou figuralisable : elle est exthétique. On pourrait dire qu'elle est certes ek-statique au sens de Heidegger – mais il faut plutôt caractériser cette ek-stase elle-même à partir de la crase. C'est pourquoi ce n'est pas la genèse elle-même qui est "ex", c'est pourquoi il faut dire : ce *dont* la genèse se tire (ex) – qui est aussi l'Illimité des possibilités génétiques ou de la question de la facticité en tant que telle ici reformulée ainsi : comment se fait-il qu'il puisse y avoir (quelque chose comme "de l'être") ? Le lien de l'Illimité et de la genèse, c'est donc que l'Illimité ne constitue pas un principe mais est le "commencement" fragmentaire, partiel, modal, auquel les principes sont *soustraits*.

De sorte que nous traduirons ainsi le fragment d'Anaximandre sur la *genesis*, en nous appuyant sur les analyses précédentes qui s'y trouvent toutes incorporées[449] :

---

[449] Le texte grec est cité par Heidegger à la première page de *La parole d'Anaximandre*. Sur le problème de la traduction du ἀλλήλοις, cf. ibid., p. 431 sq. : pour Heidegger, le terme renvoie à *tisin*, plutôt qu'à *diken* – mais il nous semble plutôt qu'il est employé en un sens générique, comme un "mutuellement" qui porte sur les deux termes ; c'est notamment le choix de J.-P. Dumont dans sa traduction (*Les écoles présocratiques*, Gallimard, 1991, p. 47, Fragment I), et nous choisirons ici de rendre cette généricité en traduisant le ἀλλήλοις en début de passage. Par ailleurs, on ne suit pas non plus Heidegger sur sa traduction de *tisin* par "dain" (de dédain) ou déférence, selon le terme allemand *Ruch*, traduction qui vient édulcorer voire trahir le sens premier qu'Anaximandre confère au terme, celui de punition ou de châtiment (Heidegger ici, dans sa traduction, s'efforce de maintenir le primat du rassemblement en transformant la punition en rapport d'essence). Toutefois, Heidegger semble avoir raison sur un point au moins : *tisis*, selon le Bailly, désigne d'abord le paiement comme réparation – il s'agit au sens générique d'un rééquilibrage des parties. L'idée de punition ou de châtiment semble alors non pas trop forte mais trop particularisée eu égard à la circulation générale du sens. On traduira donc par paiement d'une part pour insister sur la généralité des rapports ici en question (restaurer l'équilibre des parties et partis), et parce que "payer pour quelque chose" au sens général ne s'instancie que

spécifiquement comme châtiment ou punition (il y a aussi rachat, réparation, remboursement : il faut maintenir ici l'aller-retour entre "les choses" qui se rendent justice et marquer l'économie générale que dessine cette justice, plutôt que configurer le problème de la justice selon un critère de pouvoir (qui punit ?) De la même manière, comme le dit bien Heidegger, il convient de ne pas humaniser la traduction – les choses (*tois*) désignant ici pour Heidegger la multitude des étants ou, dirons-nous plutôt en rapportant le terme à son sens esthétique *inconstitué*, la crase indistinguée des corps (entendus au sens de corporéité et non au sens de corporellité. Heidegger soutient en effet que ce "*tois*", "les choses" au sens vague doit être rapporté aux étants*, ta eonta*, pour être compris. "Tant que nous ne pensons pas τὰ ἐόντα, ἀλλήλοις reste le nom d'une relation réciproque indéterminée à l'intérieur d'une multiplicité vague. Plus nous pensons rigoureusement dans ἀλλήλοις la multiplicité de ce qui séjourne transitoirement, plus se clarifie le rapport nécessaire de ἀλλήλοις à τίσις." (p. 435 ibid.) On voit d'une part la nécessité qu'a Heidegger de rapporter la réciprocité des rapports entre choses, le ἀλλήλοις, non plus à la *diké* mais à *la* tisis elle-même réinterprétée comme déférence : il s'agit de faire primer l'accordement des séjournants entre eux, sur la justice qui en accorde a priori la multiplicité. Nous croyons au contraire qu'il faut précisément comprendre ce "*tois*" comme relation réciproque indéterminée dans une multiplicité vague : la crase ou la Mêlée des corporéités qui ne sont pas encore rapportées à des sites corporels (des corporellités) constituées, individuées, et relativement closes sur elles-mêmes. Il s'agit pour Heidegger de rapporter le problème à la différence ontologique et par là à la pensée de l'être – quand il semble au contraire qu'il faille comprendre littéralement ce fragment comme esthétique des "ceci" et des "cela" au sens de James, selon une esthétique des corps aconstitués qui traverse la différence ontologique sans être pliée à celle-ci, et ordonnée par sa différenciation. Le *tois* nous semble donc *précisément vague* : il désigne des aconstitués. Parler d'une esthésiologie des corps à propos de ce fragment semble ainsi confirmer le sens apparemment physique qu'on lui accorde (le fragment portant sur la génération et la corruption des corps biologiques). Il semble toutefois qu'il faille accorder à Anaximandre une pensée du corps qui ne soit pas encore pliée à la détermination aristotélicienne : le fait que la question de la *génesis* soit directement lié à la dimension de l'Illimité permet justement de penser que ce n'est pas selon un paradigme biologique que parle Anaximandre – mais pas non plus selon une logique métaphysique ; il apparaît ruineux en effet d'opposer dans cette lecture la lettre biologique du texte (un savoir régional naissant sur le corps) à une compréhension métaphysique ou "méditante" qui concevrait le texte selon un sens figuré (c'est ce que Bourdieu reproche à Heidegger : interpréter en opérant un décrochage systématique de la compréhension en passant d'un régime de sens littéral, à un régime de compréhension indexé sur l'existential ou sur la dimension plus profonde de l'être). Au contraire, on parlera ici d'un sens diaphysique : la dimension du corps renvoie au *Leib* comme métabolisme "zoomorphique" (au sens où l'on a distingué la *zoê* précédemment) et non au *Körper* comme récorporé organique et charnel de la biologie.

"Ce dont les choses tirent leur genèse, c'est vers là aussi que, de par leur dissolution, elles procèdent en retour selon la nécessité. Car, les unes aux autres, elles se rendent justice et se font payer leurs injustices selon l'ordre du temps."[450]

[450] Nous traduisons par "Ce dont" les choses tirent leur genèse car la genèse n'est pas en position sujet : *ex on.* Anaximandre nomme véritablement le génétique par cet *ex* qui indique l'extraction (tirer sa genèse de ce qui n'est pas une genèse *constituée*). Autrement dit : la genèse est exogénétique.

"*Table rase ayant été faite, qu'est-ce donc, je te le demande, qui en résulte ou en reste, sinon toi encore, table encore et seulement.*
(*Non, du tout, ni* je pense, *ni* donc, *ni* je suis).
Ce n'est pas sur une métaphysique que nous aurons appuyé notre morale : sur une physique seulement."
F. Ponge, préface à *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Henri Maldiney, L'Age d'Homme, 1974, p. 8

Puisque sentir est premier
qui prête la moindre attention
à la syntaxe des choses
ne t'embrassera jamais entière;"
E. E. Cummings, *font 5*, Nous, 2011, p. 83

Redonnons les données du problème : si l'on cherche à produire une philosophie qui ne soit qu'Esthétique et dont l'incorporation constituera alors le fil directeur ou le *Leibfaden*, se pose la question de son engendrement. On ne peut pas la déduire dialectiquement ou la poser, mais l'engendrer esthétiquement, au sens où cet engendrement ne se fait pas dans la pensée sans être engendrement de la pensée elle-même qui implique son dehors, au sens aussi où cet engendrement ne se fait pas dans le système philosophique sans être systèse pré-philosophique de ce système. Le problème de la genèse est celui de la réversion : si elle se fait dans le système c'est qu'elle fait-faire le système même comme corpus philosophique, si elle est pensée, c'est qu'elle se fait-penser d'abord en excédant la pensée constituée. De sorte qu'il faut parvenir à itérer la genèse de ce *sustema*, à engendrer la genèse même. Où commencer ? *En droit : nulle part, n'importe où. La genèse du systema ou la systèse doit être coextensive et surtout co-intensive du systema lui-même* – la systèse comme genèse doit le traverser génétiquement plutôt que l'originer ponctuellement. Car si l'on pose que la logique du sensible, la logique de l'incorporation est bien l'éternel refoulé partout présupposé, alors, elle n'est pas partout dans la philosophie et dans la vie comme on pourrait le dire d'un phénomène, elle est n'importe où comme un processus diaphane ou transparaissant, et en même temps nulle-part en tant qu'on ne peut l'assigner à un foyer précis qui en referait une origine. La génésiologie esthétique, mais tout autant l'esthèse de la genèse, doit pouvoir être effectuée n'importe où, mais pas n'importe comment. C'est pourquoi nous allons en passer par Descartes pour faire saillir le corps-fantôme, le spectre du sensible (dans tous les sens du terme spectre) enfoui sous la distinction des substances. Il s'agit d'une analyse, d'une génésiologie exemplaire, mais surtout d'une *experimentum crucis* d'ordre esthétique, et pas scientifique : si l'on parvient à faire saillir ici le corps, au sein des *Méditations métaphysiques* qui parviennent mieux que tout autre texte selon nous à en éclater totalement le statut et les aspects et à le réduire dans sa teneur même, alors la genèse peut *a fortiori* être effectuée n'importe où, dans n'importe quel autre texte de philosophie, mais aussi et surtout dans n'importe quelle autre occurrence de la vie. C'est que nous pourrions simplement arguer d'une forme de phénoménologie approfondie, en prenant des exemples de la vie courante, pour montrer à chaque fois que sous les actions constituées, se cache la logique transversale de l'incorporation. Or, c'est en tant que le cogito cartésien constitue pour la pensée moderne une

expérience de l'expérience elle-même qu'il nous semble le point incandescent à traverser pour pareille entreprise génésiologique : Descartes opère une régression radicale, une épochè fondamentale qui est aussi bien déduction philosophique qu'expérience quotidienne poussée à bout de sa logique. Si nous traversons les *Méditations métaphysiques*, c'est par économie : Descartes est ici l'obstacle le plus haut et le plus exigeant pour dégager le processus d'incorporation et la terre de l'esthèse celée sous le double fondement, le double sol du cogito et de Dieu. L'enjeu serait donc d'opérer le déplacement suivant : découvrir que la première facticité dont nous puissions avoir l'indice n'est pas d'ordre ontologique mais esthétique, pas factuelle ou métaphysique, mais processuelle. Il faudrait écrire des *Méditations esthétiques*, ou plutôt des *Expérimentations esthétiques* où le seul point de vue serait le perspectivisme même : comment l'incorporation, sans être constituée en hypostase fonctionnelle de sujet, s'avère-t-elle comme premier processus apodictiquement avéré et *senti* pour lui-même avant d'être réfléchi en conscience ? L'analyse de Descartes vaut ici comme *experimentum crucis* : il s'agit de mettre à jour un processus esthétique, celui de l'incorporation (et tout autant de la décorporation) qui va précéder en droit la distinction des substances et le cogito même, en devenant alors l'indice qu'un "quelque chose" qui déborde plutôt qu'il ne dépasse – l'immanence de l'expérience, l'immanence de ce qu'on appellera le *Sensibilis* comme teneur du corps. Si l'on parvient en effet à découvrir l'incorporation au sein des *Méditations*, à libérer l'esthétique au sein même de cette expérience claustrale du cogito, on montre alors qu'on peut *commencer nulle part n'importe où* à itérer la genèse du système : même dans les pensées les plus conjuratrices du corps, qui en opèrent la forclusion de la manière la plus méthodique et géniale, la genèse du corps se rejoue, l'esthèse du sensible résiste. On tente donc de se donner l'adversaire le plus fort, de se confronter à l'épochè de l'esthétique qui non seulement demeure la plus prégnante, mais qui plus encore a fourni le modèle plus ou moins lointain des épochès de l'esthétique jusqu'ici rencontrées (Kant, la phénoménologie, et même Heidegger dans sa régression pré-cogitale jusqu'au *Dasein*, etc.) C'est ce que nous voulons faire valoir : l'esthétique fait de la résistance (dans l'analytique, dans la dialectique, dans la phénoménologie et l'ontologie), le corps est le grand maquisard de la philosophie, caché non pas dans les clairières mais dans les entouffements des textes. Il n'a pas à se battre, à tirer le moindre coup de feu : sa résistance tendue suffit déjà à en défaire la forclusion, sa longue patience armée suffit à empêcher ses refoulements. C'est ce que nous voulons faire valoir : la résistance du corps qui n'est ni sa présence ni son absence, la résistance du *diaphaino* ou du spectre du corps qu'on a déjà rencontré, et qui au cœur de toute pensée, fût-elle la plus désesthésiée, la plus démétabolisée, la plus phénoménalisante ou sublimante, hante la pensée non pas comme une mauvaise conscience ou un malin génie mais comme la menace d'un dehors plus profond que l'Ailleurs ou le Là-Bas. Tel est l'enjeu de ce développement : si l'on avive le spectre du corps, l'incorporation diaphane au sein des *Méditations* et en amont du cogito, alors on peut, n'importe où et nulle part, retrouver ce processus, qu'il soit celé dans les tréfonds de la pensée philosophique ou dans les phénomènes non-philosophiques. Si l'on parvient pour Descartes à faire émerger la genèse du corps, à désenfouir la terre esthétique fossilisée cachée sous le fondement duel du cogito et de Dieu, alors, on pourra *a fortiori* le faire en droit pour toute philosophie. Cette lecture a pour gageure d'engendrer la genèse, de faire la génésiologie dans les deux sens du terme : retracer la genèse, mais la faire par là même, réengendrer la genèse continue du corps pourtant refoulée par l'idéalisme et le subjectivisme. C'est une chasse aux fantômes, mais les fantômes, on ne les

comprend vraiment et leur fantômatisme avec eux qu'à condition de refaire la genèse de leur vie, et de les faire-vivre à nouveau. Déjà, le partage de la vie et de la mort s'avère un partage tremblé : l'incorporation est ce qui vient abolir leur différence substantielle. Tel est le point : on ne peut pas faire trembler et inquiéter le partage des substances cartésiens sans en même temps rendre indistincte la coupure de la mort (étendue) et de la vie (pensée). C'est au corps de faire trembler le partage des substances, c'est à son *spectre* (au sens chromatique) de rétablir de la continuité, là où Descartes met la coupure.

Il semble qu'il soit toujours plus difficile, non seulement en philosophie mais tout autant en dehors d'elle, de faire *bifurquer* une pensée plutôt que de la réfuter, d'y objecter, ou de la contredire. Faire bifurquer un processus de penser, ou bifurquer avant qu'il ne se *constitue* en pensée faite et déposée, avant que le processus ne se fasse *structure ou procédure*, ce n'est même pas la faire entrer dans une grande disjonction décisive qui la rendrait caduque ou en annulerait un aspect – notamment en réintroduisant une grande disjonction critériologique elle-même fondée sur une procédure de réfutation qui rendrait caduc le fondé, comme le fait par exemple Meillassoux pour le corrélationnisme ou l'absolutoire. La pensée tragique n'est pas disjonctive, elle est plutôt bifurcatrice. Elle ne veut pas objecter ou réfuter, puisqu'elle sait d'emblée que les positions de surface tenues par un auteur doivent d'abord être rapportées à des dis-positions profondes, incorporées et exprimées noétiquement. C'est la philosophie analytique qui objecte, qui réfute, dans une forme de jeu trahi : réfuter vraiment un auteur, ce n'est pas soumettre sa pensée au négatif, c'est faire bifurquer son penser d'emblée, c'est aussi engager la disposition corporelle qui régit sa position intellectuelle dans un nouveau devenir, une nouvelle trajectoire. *Faire jouer* les flux philosophiques plutôt qu'opposer des positions, rendre fluides à travers la pensée les dispositions corporelles qui permettent de penser, plutôt qu'opposer la pensée à la pensée comme la roche à la pierre. La polémologie philosophique ne culmine pas en puissance dans la guerre de position, dans laquelle c'est toujours le dialecticien qui gagne – si clair, si englobant, si répétitif dans ses totalisations et synthèses qu'il trouve toujours la métathèse de toutes les thèses, la *métathesis* de toutes les *thesis.* Réfuter *pour de bon* plutôt que *pour de vrai* veut dire rendre possible au corps pensant de s'engager dans une nouvelle voie, faire bifurquer les dispositions mêmes à la pensée et de la pensée. Faire jouer, plutôt que faire des coups au sens où l'entend Bourdieu. Alors, si la philosophie se voue à l'esthétique, elle ne peut pas mettre en place des grandes disjonctions analytiques ou dialectiques comme le pari pascalien, mais procéder par séries de bifurcations qui ouvrent une nouvelle manière de procéder, un nouveau mode de procession pour la pensée : faire jouer les bifurcations latentes, plutôt que procéder par de grandes disjonctions.

Il semble que ce soit bien l'une des leçons latentes de Derrida dans la déconstruction : si la philosophie veut se faire esthétique, elle ne peut plus se contenter de réfuter, d'objecter, de démontrer, de déduire, et de se complaire dans le jeu de saute-moutons dialectique que remporte toujours le plus totalisant, le plus englobant, le plus historial des penseurs. Elle doit *directement incorporer les processus* plutôt qu'opposer un processus à une procédure, ou un procéder. Faire bifurquer les procédures, méthodes, paradigmes eux-mêmes vers le processus, rendre possible au corps de jouer autrement, c'est-à-dire sur le mode de la modalité même : c'est l'une des gageures de l'euristique. C'est l'une des leçons de Derrida – mais aussi sa limite : *la déconstruction doit culminer en décorporation.* Car ce qui rend possible la métaphysique au sens de Derrida, ce sont bien des dispositions incorporées, des moutures schémiques

incorporées qui se rejouent dans la pensée – par exemple le phallogocentrisme dont parle Derrida, mais tout autant la métaphysique de la présentation et de la présence, qui repose *d'abord* sur des complexions esthétiques du corps, sur l'auto-préhension réflexive d'une conscience ou l'auto-préhension pathique d'une chair. C'est ce qu'on veut dire par là : déconstruire les structures métaphysiques qui se répètent et se modulent dans la pensée ne suffit pas aussi longtemps qu'on ne rend pas possible la décorporation des moutures schémiques, des modulateurs incorporés qui les rendent possibles. Un système d'oppositions catégorielles, c'est un schème perceptif, pratique, incorporé, dont les catégories font redondance. C'était le sens de la génésiologie : retracer les genèses et leur jeu, mais en partant directement des complexions corporelles, des agencements schémiques, faire la genèse esthésiologique des figures prégnantes de la pensée qui sont dès lors avant tout des configurations de corps. Il n'y là qu'un enjeu clinique – il y a là tout l'enjeu de la clinique. Autrement dit, une critique esthétique de la pensée, une clinique du penser, implique de *remétaboliser la déconstruction elle-même* en rapportant les constitutions et constructions philosophiques rémanentes à de pures opérations noétiques, mais bien à des structurations incorporées qui finissent par devenir des sortes de transcendantaux de la pensée. Cela implique aussi de ne plus faire la généalogie des figures et structures de pensée rémanentes dans l'histoire de la philosophie (par exemple, le primat de l'être quant à la question de la facticité), mais bien de faire la génésiologie des complexions corporelles, sensibles, qui nous font penser selon une structure déterminée pour cette raison que c'est le corps entier qui éprouve, sent, *vit* selon cette structure qu'il a incorporée, et qu'il a fini par *incarner.* Ainsi, pour reprendre le même exemple, le primat de l'être quant à la question de la facticité n'est pas un primat logique sans être une dominante esthétique : c'est parce qu'on éprouve le monde en fonction d'un fond facticiel à la fois ferme et diffus, c'est parce qu'on vit en rapportant le vivant à l'être ou la présence présumée dont il se soutient, qu'on décalque ou hypostasie ce percept dans le concept. C'est l'empirisme critique propre à la génésiologie : on ne peut faire la déconstruction des figures et structures de pensée, sans les rapporter à des complexions et constitutions corporelles, moutures schémiques et conformations schématiques incorporées, qui forment des *transcendantaux corporels de la pensée.* Avant de critiquer les positions philosophiques de l'ontologue ou de les déconstruire, il s'agit de comprendre comment le vivant lui-même en est venu à se vivre comme un être, plutôt que comme un vivant, il faut comprendre pourquoi le corps lui-même rapporte "ce qu'il y a" à l'être comme *thesis* facticielle ou stase sous-jacente de ce qu'il y a. C'est la réversion de la pensée et de l'être, qui se fait réversion de la vie et de l'incorporer : si la pensée est véritablement *vie*, alors on ne peut plus distinguer la complexion du corps et la structure de la pensée, alors il faut remétaboliser la critique elle-même, au sens kantien. Si la déconstruction se déborde vers la décorporation, c'est en ce sens : non plus déconstruire les structures noétiques, mais rendre possible la décorporation des schèmes esthétiques dont elles se soutiennent et proviennent.

C'est ici que se pose pour nous l'enjeu de la bifurcation : il fallait ce bref et liminaire point de "méthode" pour cadrer le développement ici consacré à Descartes. L'enjeu en effet n'est pas de se situer extérieurement par rapport à une pensée, ou de retracer son déploiement dialectique intérieur pour venir disqualifier un élément de la chaîne ou en mobilisant un critère fatalement extrinsèque qui fait de la réfutation une procédure de *jugement*. Si la philosophie se veut engendrement esthétique de l'Esthétique-*Aisthesis*, non pas seulement système mais avant tout *systèse*, elle doit non pas réfuter mais faire bifurquer tout ce qui empêche précisément son caractère génétique, ou l'indexe

originairement sur une origine formelle (sujet, être...) La réfutation est une procédure analytique quand elle disqualifie un élément de la chaîne démonstrative, ou un procès dialectique de *lyse* et de de sursomption englobante quand elle ressaisit une philosophie dans un mouvement censé la dépasser et la conserver à la fois mais transvaluée (ainsi Heidegger tentant de rendre raison de l'intégralité de l'histoire de la philosophie du point de vue de l'historialité) ; mais l'enjeu ici doit être posé différemment. Si l'on affirme la nature intrinsèquement et nécessairement esthétique de la philosophie en tant que telle, alors elle ne doit plus opposer de l'extérieur un nouveau critère d'évaluation aux pensées, expositions et déductions, ni rompre leur chaîne analytique de l'intérieur, pas plus qu'elle ne peut lyser dialectiquement les développements dans un nouveau milieu problématique qui constitue une dérivation originaire des problèmes constitués et posés, opération qui constituerait non une re-médiation de la pensée, mais une *médialisation* du problématique même dans un problème adventice, ou un milieu de problématisation qui lui est étranger[451]. Poser un critère extérieur ou une disjonction interne des raisons, c'est en effet faire de la réfutation l'attestation d'une puissance logique conçue comme force calculatoire (force brute en informatique) – c'est sur cette conception qu'est basée la philosophie analytique qui fait du logos une force finalement mathématique – l'opposé étant précisément la lyse du problématique dans un *style* philosophique qui indétermine les problèmes (ainsi Lévinas). Si la philosophie assume son caractère esthétique, elle doit au contraire se *rendre* processuelle de part en part – au sens où la processualité n'est ni donnée ni simplement construite, mais toujours étrangement rendue, sans pour autant préexister à ce rendu (on parlera plus loin de structure hyperformative). La philosophie se doit alors de faire bifurquer des flux de penser plutôt que les disjoindre d'eux-mêmes selon un critère externe, ou selon une lacune analytique interne – et de la même manière, elle doit s'incorporer transversalement aux pensées constituées en vue de les incorporer elles-mêmes à un nouveau processus, plutôt que les transplanter dans un nouveau milieu problématique en opérant ce qu'on appelle ici une médialisation (soumettre le flux problématique, intrinsèquement fragmentaire, au *régime* de la médiation). Si l'engendrement esthétique de l'esthétique doit en droit pouvoir être accompli n'importe où (mais pas n'importe comment, et pas dans un lieu quelconque pour autant) il doit pouvoir être accompli processuellement en faisant bifurquer les procédures philosophiques elles-mêmes. Autrement dit, une esthésiologie de l'incorporation doit se rendre capable de montrer comment l'incorporer est n'importe où sous-jacent aux fonctions premières dont se dote la philosophie, penser, vivre, être, faire, avoir, etc. Le cogito cartésien est dès lors une épreuve nécessaire : comment faire saillir le corps et son refoulement chez Descartes ? Comment remétaboliser le cogito, ou plutôt la procédure qui nous mène au cogito, au point qu'on la fera bifurquer avant même qu'il ne s'énonce ?

Il y a une sorte de tradition philosophique moderne quant aux *Méditations métaphysiques* de Descartes, une manière de révérence et de passage obligé par le défilé du cogito : tout se passe comme si le renversement de la pensée scolaire et scholastique en quoi consiste toute lecture nouvelle des *Méditations* révélant en elles

[451] On veut dire par là que lorsque la philosophie fonctionne et se déploie *sur le mode particulier* de la dialectique et de ses procédures, elle arraisonne des problèmes constitués non pas en transformant les médiations qui les articulent, mais en *plongeant le problème lui-même* dans le milieu de la médiatisation, là même où le problème n'en passait pas nécessairement par cette forme procédurale.

des potentialités et horizons nouveaux pour la pensée, était à son tour un examen obligé de la philosophie. Réinterpréter les *Méditations*, dégager par rapport au texte de Descartes une position nouvelle, originale, exclusive, capable de l'intégrer ou d'en rendre compte : une telle stratégie participe notamment de ce que Bourdieu appelle un "coup", désaveu lui-même scolaire de la philosophie scolaire. Mais l'on ne cherche pas ici à interpréter Descartes, pas même à en extraire ou en tirer quelque chose : il s'agit bien plutôt de lui soustraire une esthétique, de montrer que *l'esthétique résiste, et avec elle l'incorporation, du fond même des Méditations métaphysiques.* L'enjeu, c'est de lever le refoulement de l'esthétique du sein même des *Méditations*, de libérer la logique du *Sensibilis*, ou la puissance de l'esthèse au cœur du texte cartésien. Suspendre la suspension suspendue, révéler l'oubli oublié de l'esthétique, rendre ouvrante les parenthèses dont on a effacé le contenu même, plus exactement la charge problématique : le sensible, la teneur sensible du vivant qui précède en droit le sujet, l'humain, l'individu, toutes les unités métaphysiques en général. Il s'agit presque d'une psychanalyse de l'esthétique, ou de sa forclusion (plus encore que de son refoulement)[452] : comment produire l'éternel retour de cet éternel refoulé qu'est l'esthétique, non seulement comme problème génétique, mais comme genèse même du problématique ? On pourrait poser ainsi les deux thèses ici défendues : d'une part, c'est au niveau du sentir (soit d'une faire ou faire-faire intransitif, d'une factivité qui précède la facticité) et non au niveau de l'être qu'il faut comprendre le cogito cartésien en le rapportant dès lors au sentir précogital du corps. Et d'autre part, l'effet d'auto-réflexibilité apodictique du sujet du cogito qui est aussi chez Descartes la définition explicite de la pensée (dans les *Principia*) n'appartient pas initialement à ce sujet : c'est une auto-préhension du processus, un Sentir qui se sent lui-même, que Descartes ressaisit du point de vue du sujet. Les deux thèses ont donc trait au fondement ontologique du cogito (le comprendre en fonction d'un Faire intransitif qui est faire-faire), et à la forme subjective de ce cogito.

Si l'on repart d'une déduction cogitale, empirique ou transcendantale, on peut ainsi poser le problème selon de nouveaux termes : ne peut-on pas trouver une facticité qui précède l'apodictique au cœur même de la logique cogitale ?[453] Le projet de Descartes,

---

[452] On peut distinguer ainsi le refoulement et la forclusion lacanienne : le refoulement porte sur un contenu, et implique à la fois la conscience elle-même refoulée du refoulement et du refoulé premier. La forclusion porte sur un *domaine* et vaut comme refoulement a priori dont on ne peut même plus prendre conscience. Ce qui implique que le refoulé est encore du domaine du dicible, quand le forclos devient l'interdit du Nom lui-même. De sorte que le problème de la suspension de l'esthétique par la philosophie, implique soit son refoulement dans la théorie de l'art, soit sa forclusion comme problème qu'on ne pose et ne nomme même plus.

[453] Dans un premier temps, on ne citera pas, ou peu, le texte cartésien ; c'est qu'en effet le problème est moins de faire valoir une *lecture* de Descartes, que de chercher une bifurcation au cœur de cette logique cogitale prise à son niveau générique – *rendue* à la généricité que refoule son origination. Il faut d'abord engendrer une facticité du sentir en tant que telle, avant de voir comment les *Méditations métaphysiques* en conjurent l'apparition, ce qu'on verra dans un second temps en étudiant les stratégies cartésiennes eu égard au problème du corps et du sentir. Ainsi, ce qu'on pose génériquement au sujet de la sensation dans un premier moment, ne sera fondé que dans un second temps par une analyse du texte cartésien. Il s'agit, comme on le disait plus haut, d'opérer à partir de la procédure même de réduction pour montrer qu'elle réduit ici comme *inconsciemment* l'esthétique avant de réduire des *termes*. La question n'est pas seulement de repérer de quelle manière s'opère cette implicite réduction de principe elle-même cachée dans la procédure de réduction – même si on verra qu'elle intervient, chez Descartes, comme subsomption a priori du corps à l'ego – mais de localiser cette réduction cachée dans la première, cette anesthésie du sensible, qui demeure pourtant elle-même sensible. Le paradoxe, c'est que

qui nécessite la procédure du doute, consiste à chercher le point de l'apodictique qui permettra de fonder le fondement lui-même (Dieu), mais de le fonder dynamiquement en le déduisant *depuis une expérience*. Seulement, l'apodictique n'est-il pas déjà la figure "subjectivisée" de la facticité, n'est-ce pas la figure que prend la facticité du point de vue du sujet et dans la forme de la subjectivité ? Le présupposé cartésien, c'était de saisir l'apodictique (qui vaut, comme l'a dit Heidegger mais aussi Descartes lui-même, comme superposition métaphysique de la certitude et de la vérité) mais de le saisir dans la forme de l'objectivité, même si cette dernière se déclinait en subjective ou objective : même le sujet cartésien est saisi dans la forme de l'objectivité. C'est ce que dit Heidegger en parlant, dans le *Nietzsche I*, de la position fondamentale de Descartes et de la modernité en terme de *Gegen-ständlichkeit* : même l'*ego* des *Méditations métaphysiques* est saisi dans le régime de l'objectivité frontale, comme un "ob-stant". De sorte que l'apodictique est saisi objectivement dans sa forme subjective, qu'il est ponctualisé, mais qu'il est aussi localisé[454]. Le problème est le suivant : est-ce l'apodictique qui prend la forme de l'objectivité ponctuelle et localisée dans l'héautothesis du sujet, ou n'est-ce pas plutôt ce régime d'objectivité qui conditionne déjà cette nature ponctuelle et surtout l'idée même d'apodictique ? Le problème ne change-t-il pas si l'on recherche la *littéralité* de ce qui résiste non pas à la réduction du doute, mais de ce qui résiste *de processuel, de diaphane et de transparaissant (diaphainein)* au cœur de la phénoménalité (*apophaino*) suspendue ? Ne peut-on pas déjà dire que *ce n'est pas dans le milieu de la conscience* qu'on peut ressaisir le rapport initial que Descartes entretient avec l'extériorité, mais qu'il faut plutôt ressaisir le problème du doute là même où le douteur n'est plus séparé ou distinct de l'expérience, mais en est un fragment contracté ? Le problème de Descartes, c'est qu'en disqualifiant tout phénomène et tout apparaître, je ne peux plus fonder quoi que ce soit : il faut que se manifeste, absolument, la condition de l'apparaître. Le paradoxe c'est que si, comme on va le voir, Descartes permet de penser un absolu radicalement séparé (la substance de l'étendue, les qualités premières), il lui faut pour engendrer ce séparé itérer d'abord la séparation divine, mais à la condition de partir d'une corrélation mise en doute non seulement au niveau des sens et du monde, mais au niveau de l'intellection même et des structures de la pensée (corrélation de la *mens* et

---

la procédure de réduction quand elle se détermine dès le départ comme recherche d'un terme, est aussitôt une réduction du processus lui-même. La différence entre les deux est de nature : c'est la seconde, qui permet la première qu'elle itère précisément dès qu'elle est refoulée. En droit, il faudrait non pas exposer conceptuellement ce qu'on tentera de faire valoir ici, mais à la manière de Bergson dans son *Avant-propos* à *Matière et mémoire* (PUF, 2007, p. 2), se placer "au point de vue d'un esprit qui ignorerait les discussions entre les philosophes." Tout aussi bien, il faudrait exposer cet engendrement esthétique depuis la déduction dialectique hégélienne de la Certitude Sensible, faire bifurquer cet engendrement *avant* qu'il ne devienne une déduction et ne se dialectise.

[454] Sur ce point, cf. l'analyse de Badiou reprenant celle de Lacan in *L'être et l'événement*, Seuil, 1988, p. 471 (Méditation trente-sept) : le cogito cartésien dépend d'un *ubi* c'est-à-dire d'un lieu qui ne renvoie pas au sujet empirique, mais à l'apodictique même.

des *mathemata*). De sorte que ce séparé, ce dehors de la corrélation, est-il véritablement engendré, ou plutôt *signifié* sur un mode d'abord négatif comme étant l'origine et le fondement de cette corrélation ? Ce séparé est-il engendré, ou inféré, inféré de l'idée d'infini que le fini découvre en lui ? C'est le sens de la dernière méditation, qui pose, à travers le problème de l'union de l'âme et du corps donc à travers la coordination des substances, le problème de la corrélation qui rebondira dans les *Lettres à Elisabeth* quand Descartes émettra l'idée que cette union même se présente comme une tierce substance, ou que, du moins, nous la saisissons comme si elle était une substance tierce valant *à la fois* comme synthèse éprouvée des deux substances, et *à la fois* comme "quasi-substance" à part entière[455]. Dès lors, la positivité en propre du séparé ne repose-t-elle pas d'abord sur la négation dans la corrélation qui en révèle par là même la facticité en Dieu ? Tout ne change-t-il pas si l'on pose qu'avant l'apodictique, le douteur cartésien découvre *du* processuel au cœur du phénoménal qui résiste à la phénoménalité même comme à sa suspension ?

Le paradoxe, la réduction cachée au cœur de la réduction empirique opérée par Descartes, c'est la *réduction esthétique*, l'épochè a priori de l'expérience ou du sensible, qui précède l'épochè méthodique du scepticisme radical qui disqualifie les *data*, puis l'épochè hyperbolique qui disqualifie les *mathemata* mêmes, soit la certitude noétique par-delà les perceptions sensibles : la première facticité qu'il m'est permis de découvrir *n'est précisément facticité qu'à ne pas être apodictique*[456]. C'est non pas le sujet singulier, mais le point de vue du pur sujet qui transforme la facticité en apodicticité. Ne faut-il pas faire dépendre l'apodictique de ce qui résiste aux suspensions, ne faut-il pas faire de l'apodictique la figure phénoménalisée du *résistant* ? Car le présupposé, c'est précisément le régime même de la phénoménalité : ce qui résiste à la suspension des phénomènes est encore saisi dans la forme du phénoménal : le sujet avéré saisi à partir de la phénoménalité de la pensée manifestée à elle-même, est ce qui révèle l'être dont se soutient le phénoménal. De sorte que le processuel même (l'antéphénoménal, le transparaissant diaphane) au cœur du phénomène est rabattu sur la conscience : la procédure du doute ne porte sur les objectivités qu'à d'abord porter sur la corrélation elle-même, Descartes cherchant moins la facticité de l'objet ou du sujet que la facticité même de la corrélation fondée apodictiquement en tant que telle, même quand elle rapporte mal ses deux termes l'un à l'autre (erreur, fausseté, illusion, rendant le doute nécessaire). De sorte que la procédure révèle par-devers elle-même un procès dont elle s'itère et se fonde – la positivité de l'infini, qui semble *in fine* la clé des trois preuves cartésiennes de l'existence de Dieu et, par-delà, la clé de la séparation elle-même, la clé des champs de l'absolu. Les trois preuves impliquent l'attestation *esthétique* de l'infini dans l'*ego cogitans* : l'idée d'infini que le sujet fini trouve en lui-même sans pouvoir en être la cause implique d'elle-même

---

[455] Cf. *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643 in *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, G.F., 1989, p. 73 sqq. sur l'âme qui se conçoit par l'entendement pur, le corps par l'entendement aidé de l'imagination, et l'union des deux par les sens. Voir aussi sur ce point ibid., p. 68, ainsi que Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons II*, Aubier, Editions Montaigne, 1953, p. 126, et Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 52 et p. 231.

[456] Husserl, dans les *Méditations cartésiennes* (Vrin, 2008, § 9, p. 49) faisait valoir, en vue d'opérer la disjonction empirico-transcendantale manquée par Descartes, que "*l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair.*" Mais ce n'est pas seulement l'adéquativité du sujet empirique, et l'apodicticité transcendantale de l'être même du sujet, qu'il faut disjoindre, c'est avant cela – avant le cogito – la facticité et l'apodicticité.

l'infinité de sa provenance ; la seconde preuve repose sur l'existence comme prédicat nécessaire du sujet Dieu mais parce que son infinité implique à la fois tous les prédicats et l'existence par laquelle l'infini s'infinitise réellement ; enfin, la preuve "par l'absurde" mais en même temps *morale* qui pose que la créature ne saurait être *causa sui* sans s'être créée parfaite implique de remonter la ligne causale jusqu'à cette *causa sui* qui repose elle aussi sur la teneur de l'infini, de sorte que les deux dernières preuves s'étaient de la première *qui elle-même repose en son entier sur l'esthésie de l'idée d'infini dans le sujet.* On sait la critique que fera Pascal : il faut disjoindre la saisie rationnelle de l'infini et sa saisie esthétique, l'infini du cœur qui impliquera l'indécidabilité du pari dans laquelle passera l'indécidabilité même de la foi. Blanchot a analysé la transformation du principe de raison cartésien en principes des raisons par Pascal. Dans *L'entretien infini*[457], Blanchot dresse très justement l'opposition avec Descartes : faut-il commencer par le principe et la clarté, dans la *décision* philosophique, ou au contraire faut-il commencer comme Pascal "dans l'absence de tout point de départ et l'incessante nécessité du recommencement infini" ? On repère déjà une opposition qui est plus profonde qu'une opposition de pensées : c'est une opposition des régimes du penser. Descartes adopte un ordre linéaire de déduction d'exposition, une "logogogie", une conduite ou un guidage du logos qui articule à la fois analyse et synthèse sans qu'il n'y ait *d'ordre* analytico-dialectique[458]. Même si les *Méditations* s'écrivent à la première personne impersonnelle qu'est l'ego générique, son ordre est analytique et dialectique à la fois, séquençage de points pertinents et synthèses (la phénoménologie cartésienne est la théâtralisation de l'ordre analytico-dialectique exposé dans les *Règles pour la direction de l'esprit*). Chez Pascal, c'est autre chose : le problème n'est pas de commencer dans la forme de la déduction ou de la démonstration apodictique, mais d'engendrer, et de tirer de cet engendrement même plutôt que de l'engendré la première des facticités auto-itérées qui permettrait à la pensée de construire[459]. Les *Pensées* pascaliennes posent le problème de

---

[457] Gallimard, 1969, p. 140, n. I.

[458] Cf. Descartes, *Œuvres complètes T. II*, op.cit., *Réponses aux secondes objections*, 121-122, p. 581 sqq. Voir également J.-M Beyssade, *Etudes sur Descartes*, Seuil, p. 184 : analyse et synthèse sont *deux voies* ou deux manière de démontrer mais ne constituent pas un ordre analytico-synthétique. Voir également p. 190 : l'analyse est "*tanquam a priori*", la synthèse est "*tanquam a posteriori*".

[459] Cf. notamment Whitehead, *Procès et réalité*, op.cit., pp. 52 et 56 : "La méthode principale des mathématiques est la déduction, celle de la philosophie est la généralisation descriptive. Sous l'influence des mathématiques, la philosophie s'est imposé la déduction comme sa méthode type, au lieu de lui donner sa vraie place comme mode auxiliaire essentiel de vérification pour contrôler l'étendue des généralités." On a vu toutefois que cette généralisation était suspendue à une euristique de l'imagination, mais précisément parce que l'imagination constitue cette puissance intransitive et inconditionnée d'engendrement des généralités qui n'a pas à être déduite, dans laquelle le mouvement de mise en cohérence logique qui permet la constitution unitaire du schème est inséparable d'une genèse processuelle, le procès de pensée doublant alors la pensée du procès dans une réversion où aucun terme ne se déduit de l'autre, mais où chacun n'existe que comme conduction ou conducteur de l'autre. Whitehead formule ainsi ce type d'exagération (*overstatement*) propre à la philosophie qui se modélise selon l'exemple des mathématiques : "La philosophie a été obnubilée par l'idée malheureuse que sa méthode propre consiste à poser dogmatiquement des prémisses qui soient tout à la fois claires, distinctes et certaines, puis, à partir de ces prémisses, à ériger un système déductif de pensée. Mais l'expression précise des généralités dernières est le but de la discussion, pas son origine. L'exemple des mathématiques a fourvoyé la philosophie; et même en mathématiques, l'énonciation des principes logiques ultimes est entourée de difficultés, jusqu'à présent insurmontables. La vérification d'un schème rationaliste doit être cherchée dans son succès général, et non pas dans la certitude particulière ou dans la clarté initiale des premiers principes." On voit toutefois que si la déduction se distingue en propre de

l'engendrement esthétique de l'esthétique elle-même. C'est ce problème que Pascal ressaisit dans la raison du cœur : comment engendrer sans commencer *quelque part*, comment engendrer depuis et vers nulle part, n'importe où ? D'où la nécessité de déplacer le principe de raison pour qu'il ne porte plus sur les constitués mais sur les raisons de croire. L'engendrement pascalien, c'est l'engendrement infini de l'infini, tout le problème du pari étant : vais-je dire que cet engendrement de l'infini est lui-même fini, ou à son tour infini ? Ce n'est pas que Pascal et Descartes s'opposent symétriquement quant à l'ordre du commencement, sur sa figure ou sur sa forme : c'est plutôt que Pascal soustrait à cet ordre une logique de l'engendrement pur qui ne suppose rien, ni ego, ni fondement, ni Dieu, seulement un éprouvement d'infini senti qui avère par là même que *quelque chose* est. Mais ce "quelque chose" est non un "point" semblable au point d'Archimède que Descartes cherche dans le cogito, mais bien un processus, infini, d'infinitisation. De sorte que Blanchot a tout d'abord raison de voir dans Pascal une vision tragique ; cependant, Pascal semble retomber dans une pensée du Drame ou plier le tragique au dramatique en développant la procédure du pari qui subsume le processus de l'infini en le faisant entrer dans une disjonction finie. Chez Pascal, c'était la méthode qui redondait l'ordre analytico-dialectique, chez Pascal, c'est la procédure de pari qui réduit le processus de l'infini, qui réduit le jeu tragique au pari dramatique : Pascal pose bien le problème comme engendrement esthétique de l'esthétique, mais il fait entrer les bifurcations esthétiques micrologiques dans la grande disjonction du pari et une logique du *rachat*[460]. Pascal dit quoi qu'il en soit quelque chose de très important : Descartes passe non seulement de l'éprouvement de l'idée d'infini en lui à la figure déjà toute constituée de cet infini, mais plus encore, il fait d'une préhension esthétique du "quelque chose" qu'est l'infini une préhension rationnelle, d'abord comme idée, puis comme modèle de cette idée. Ce point nous intéresse tout particulièrement. Qu'est-ce qui s'avère dans cette expérience ? Un débordement. Un débordement du sujet, un débordement esthétique de sa forme, de ses limites, une dé-limitation du sujet dans les deux sens du terme. Mais qu'est-ce qu'éprouve vraiment le sujet ? *L'idée* d'infini ? L'infini comme expérience où il se dé-limite ? Ou l'infinité d'un quelque-chose qui n'est pas l'infini en propre, pas plus qu'il n'est idée ? Que veut dire ici l'éprouvement de l'infini, si cet infini n'est pas qualifié, si l'on n'en détermine pas la teneur ? Il faut bien que l'infini ait une teneur, il faut bien qu'il fasse présentation et surtout sentation sur un certain mode. Mathématique ? Spatial ? Onirique ? Affectif ? L'infini est l'infinitisation continuée de quelque chose, et pas l'indéfini, qui ne se présente pas comme idée positive mais comme repoussement continu des limites constituées, comme dans le compte mathématique. Il y a dans l'idée une infinité positive comme dans l'idée de chaud, à l'inverse de l'idée d'indéfini et de froid. Mais que fait Descartes ? En droit, le sujet éprouve un débordement : moi, fini, éprouvant l'infini. La seule chose qui reste dans l'époché, ce n'est pas que "je" pense, c'est que quelque chose *expérimente* : *il y a* de l'expérimenter, et il y a *de* l'expérimenter au partitif. Le moi expérimente, même s'il expérimente la fin

---

la généralisation, elle se différencie aussi, peut-être plus profondément encore, de la genèse et de son engendrement.

[460] Cf. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, *La pierre de touche*, pp. 41-43.

de l'expérience, sa suspension : il s'avère expérient de l'expérience, dont on ne peut définir la nature substantielle comme pensant, sentant, imaginant, etc. *Esse est experimentare qua experimentari* – et justement pas *esse est experimentare qua experimentatum* : l'être, c'est l'expérimenter en tant qu'expérimenté, mais c'est le latin seul qui parvient à dire la différence entre l'expérimenté comme contenu particulier du vécu (*experimentatum*) et l'infinitif passif. L'être, c'est l'expérimenter, non pas en tant qu'il est une expérience, ou expérimenté par, mais au sens où il est l'expérimenter intransitif, l'être-expérimenté de l'être. C'est l'infini *positif* de l'expérimenter comme processus, et pas seulement l'indéfini de l'expérimentable comme contenus d'expérience. Mais déjà, Descartes fait de l'infini dans l'idée l'idée de l'infini. Mais avant cela, il fait de l'infinité de l'expérience éprouvée une expérience de l'infini. Descartes transforme l'expérience en expériment : il fait de l'infinité de l'expérience s'avérant positivement une expérience de l'infini, une expérimentation ou un expériment de l'infini, un vécu, un contenu. L'infini comme *mode* de l'expérience devient le contenu de l'expériment. Alors, le débordement n'est plus exploré pour lui-même, comme l'attestation de "quelque-chose" dont il va falloir déterminer la nature et la logique *sans forcément pouvoir l'enfermer dans un englobant figural en recueillant l'infinité, Dieu, le Monde, le Moi*[461]. Tout se décide à cet instant, à l'instant du débordement : va-t-on nommer le débord du dehors et l'enfermer dans une figure qui va le recueillir ? Va-t-on passer de cette expérience du débordement, de cette infinité de l'expérience rabattue sur l'expérience de l'infini, à une théologie, à une cosmologie, à une ontologie ? *Ou va-t-on rester littéral et respecter l'immanence de cette expérience, en suivant esthésiologiquement la logique de ce débord ?* On verra à propos de Meillassoux que cela engage un point mécompris à l'égard des philosophies se concevant pratiquement comme systèmes esthétiques, rompant dès lors nécessairement avec l'acception organologique du système, et retrouvant sa détermination initiale, celle que formule pour la première fois le stoïcisme en posant que la philosophie est toujours systématique : la texturalité. Car les philosophies ainsi conçues cherchent les points de débordement par lesquels s'avère un Dehors *des* corrélations dans lequel la pensée et le corps baignent pourtant, mais ce Dehors n'est pas hors de la texture, ni intérieur à elle : elle n'a ni extériorité ni intériorité, le Dehors du *sustema* lui est transversal (d'où l'importance du concept de pli chez Deleuze). De sorte que c'est déjà la substitution d'une logique du dépassement à une logique du débordement, et la conception du Dehors comme extériorité qui régit chez Descartes le transcendement de l'expérience de l'infini devenu signe de Dieu, grand Dehors, ou plutôt grand Ailleurs valant comme cause absolue de cette infinité éprouvée. Mais ne peut-on pas justement, avant de donner une *figure* à ce qui résiste dans la procédure de doute, y repérer *du* processuel qui résiste à la phénoménalité comme à sa suspension sans pouvoir être figuralisé, en pouvant à peine être nommé parce qu'il est d'abord senti comme un Dehors co-présent à l'alternance même de l'intériorité et de l'extériorité ? L'intérêt, mais aussi la difficulté, c'est qu'on n'a même plus à présupposer des distinctions de niveaux ou d'essence, soit que le processus concerne les objectivités physiques, les *mathemata*, les données sensorielles du sujet, sa pensée, son doute, et la *suspension même de la corrélation...* Car où est ce processus, et quel présupposé le recouvre ? Le problème est ici que Descartes qualifie tout dès le départ

[461] Nous renvoyons sur ce point à l'analyse des "Transfigures" de la pensée proposée dans la partie *Schèmes et schématisme.*

par rapport à la conscience, *en tant que sujet et pas en tant que corps.* Mais cela ne veut pas dire pour autant changer l'unité noétique de départ, ou son régime d'existence à la manière de Husserl qui voudra transcendantaliser l'ego cartésien empirique : ce n'est pas faire valoir un cogito qui vaudrait pour le corps. Car ce n'est pas *en tant que corps* que le sujet des Méditations se mettrait à valoir d'une nouvelle manière, révélerait une sorte de cogito corporel ou perceptif, un "corps propre" ou une chair de l'ipséité sensible qui serait finalement une hypostase de conscience, une forme assourdie de sujet corporalisé. Bien plutôt, c'est en tant que le corps *est fragment de l'expérience comme telle* qu'il vaut déjà comme autre chose qu'un sujet, ou qu'une fonction-sujet. Refouler le corps, ce n'est pas refouler la matière primordiale sur quoi le sujet même s'enlève, c'est refouler tout ce par quoi je ne me *rapporte plus à l'expérience mais en suis le fragment.* Le refoulement du corps, sa subsomption a priori à la forme même de la conscience, constitue la réduction esthétique, la désesthésie épokhale de l'esthétique. Tout change en effet si dans un premier temps je ne rapporte plus les *data* de sensation ou les erreurs intellectuelles à ma conscience et donc à la vérité (la chose en soi n'est pas comme l'idée dans l'esprit ou la perception dans les sens), mais à des processus qui se donnent corporellement sans être pour autant physiques (notons qu'on parlera à dessein de processus corporels et pas de *rapports* de corps : si ce n'est pas mettre le corps en position de sujet en y décalquant la forme de la conscience, c'est du moins lui faire endosser une fonction-sujet ou c'est en faire un terme, un atome, fût-il dynamique et changeant). Car je peux bien douter de ce qui m'apparaît, tout autant de mon aperception et des structures de ma pensée, je peux douter de la chose et du sujet saisissant la chose, je peux mettre en doute *la corrélation même des deux*, il reste pourtant qu'une interaction résiste, consiste en tant que telle : la coprésence des corps les uns aux autres, le processus qui de fait mêle sans distinction *data*, aperception, forme de l'aperception, etc. Ce qui résiste sans rester, c'est le *sentir* ou plus exactement ce qu'on nommera la *sentation*, avérée justement dans son impureté radicale qui mêle tous les régimes, tous les modes de facticité et toutes les entités que Descartes s'emploiera soigneusement à distinguer : *du* corps, *de la* pensée, au partitif. S'avère le mélange, la contraction cohérente, paradoxale et non-contradictoire du distinct, sa résorption dans une *krasis* qui se comprend à partir du mode partitif, et non au défini, ou à l'indéfini. La sentation, c'est comme le radical enfoui des termes de présentation et de représentation, étymologiquement fausse, mais processuellement littérale : ce que rend présent la présentation, c'est du déjà-senti, du *resenti* avant d'être du déjà-intuitionné – c'est-à-dire du phénoménal. Ce n'est pas du côté du représenté ou du côté de la présentation qu'il faut faire porter l'accent, mais sur la sentation même qui résiste quand bien même on suspend le représenté mais surtout la représentation, le présenté mais tout autant la présentation. Car du sentir, on pourrait toujours dire qu'il est *mon* sentir, le sentir du sujet, déjà régi par la corrélation et l'intentionnalité ; et tel est bien le présupposé inaugural de Descartes : c'est moi qui sens, et ce sont les choses présentées que je sens. Et la preuve, c'est que je doute spontanément de ce que je sens au loin (je vois une tour carrée) mais que je ne doute pas spontanément du corps quand il se superpose à la sphère de l'ipséité, je ne doute pas du corps quand il se superpose à l'ego : je suis bien là, et ces mains sont les miennes qui tiennent ce papier, et ce corps est le mien qui médite face à l'âtre. Mais ce qui subsiste ou résiste dans le sentir qui est encore le mien, dans le sentir en-soi du sujet, c'est le Sentir en tant que tel, la sentation en tant que telle, en tant qu'elle est possible sans être seulement physique. Ce qui résiste, c'est que même si mon sentir est trompeur, si le senti est illusoire, si le rapport de l'un à

l'autre est une illusion des sens ou une erreur de la pensée, *il y a* du sentir et il y a *du* sentir par-delà le senti et en-deçà de mon sentir, il y a la facticité même d'un sentir inconditionné qui rapporte la forme de l'ego elle-même à autre chose – un bloc ou un fragment de sensibilité, à la fois sentant et senti, qui n'est pas encore un organisme, pas encore une incarnation : le corps, comme flux de sensibilité, le corps, comme sentation anegologique. Mais à la rigueur, il faut qualifier cette première facticité de différentes manières, comme un processus et non comme un milieu constitué, comme la pensée valant comme milieu de réflexibilité a priori : il ne s'agit pas de mettre le sentir à la place de la pensée, il s'agit, avant le cogito, d'avérer une facticité qui a la force d'un processus. Ce qui résiste à l'épochè, radicale et hyperbolique, c'est la sentation (et pas le sentir du moi), ou l'esthésie de l'esthésie (le sentir d'un sentir impersonnel et présubjectif), ou bien encore, c'est un pur Expérimenter qui résiste à la suspension de tout expérimentable d'une part, et des structures de l'expérimentation d'autre part. Le moi expérimente, il fait l'expérience de l'expérience suspendue, mais aussi de la suspension même de l'expérience. C'est l'expérimenter qui demeure pour lui-même, hors de tout expérimenté et de toute expérimentation concrète. *La première facticité n'a pas la forme ponctuelle, statique et limitée de l'apodicticité comme certitude subjective et vérité objective superposées dans l'ego (ou dans la chair), la première facticité a la forme d'un processus, illimité, dé-limité et dé-limitant à la fois. Ce n'est pas une vérité : c'est un Littéral.* Ce dont je ne peux douter, c'est que même si ce corps n'est pas le mien, si ces mains ne sont pas les miennes, s'il n'y a pas de feu, pas de papier, pas d'ego qui subsiste pour sentir le sensible, *il y a bien* du *sentir* ou de l'expérimenter qui n'est ni vrai, ni faux, même quand il est vérace, même quand il est menteur. Dès que nous parlerons donc de sentation, ou d'esthésie pour décrire la première facticité qui fait l'objet de la régression génésiologique présente, il faut tout aussi bien entendre l'expérimenter en tant que tel : s'il faut au moins plusieurs termes, *c'est précisément parce que la première facticité n'est plus une substance comme ce sera le cas dans le cogito, où l'apodictique, c'est la substance pensante avérée dans le moi.* La première facticité est vague, littéralement vague, parce qu'elle n'est pas substantielle mais processuelle : expérimenter, esthésie, sentation. La sentation consiste en tant que telle – fût-elle vraie, fut-elle fausse : elle est littérale, en tant qu'elle est sentie *telle quelle* par-delà l'objet qu'elle fait sentir, et par-delà le sujet qu'elle fait sentir. Le corps ici, n'est après tout qu'un baptême : c'est le nom donné à cette sentation polarisée, indurée, incrustée, devenue à son tour appareil à sentir, sensorium isolé. Mais on voit bien le renversement qui s'opère : la réduction ne se fait plus à partir de l'ego pour révéler l'egoïté pure de cet ego, son noyau de facticité, son cœur tout d'être et d'infini. L'ego n'est plus l'irréductible, et sa pensée, s'avérant être dans tous les sens du terme, n'est pas la première facticité éprouvée, attestée, affirmable. C'est au contraire la sentation dont l'ego est le pôle isolé, dont il *s'éprouve lui-même* comme un pôle adventice, nécessitant de le réduire avant tout cogito[462]. Ce

[462] On peut pointer ici un trait qui semble d'importance. On sait que Husserl, en portant l'épochè empirique cartésienne dans le transcendantal, dégageait un *domaine* du transcendantal qui demeurait régi par la forme de l'ego. Cf. *Méditations cartésiennes*, op.cit., § 11 : pour Husserl, Descartes a pris non pas le sujet empirique et psychologique pour le sujet transcendantal, mais a pris *l'être* de ce sujet et de sa vie – la position ou la théticité de ce sujet – pour le sujet le plus pur : c'est pourquoi, et ce pourquoi seulement, Descartes opère bien la suspension du monde tel qu'il existe, mais pas la suspension de *l'existence* du monde ; prendre l'être du sujet comme forme pure de la subjectivité épochale, c'est *corollairement* réduire le monde mais pas son existence. L'articulation de l'empirique et

n'est pas le corps qui doit être soumis à l'ego, ce n'est pas le corps qui dès le départ est "mien", c'est le "Mien", qui avant d'être ego est un fragment de *Sensibilis* qu'on appellera un corps – lui-même n'étant que la stase, nominale et noétique, d'un double processus d'incorporation et de décorporation mêlées dont il est le conflux déposé, ou le *récorporé.* Si l'on réactive la réduction esthétique cachée dans la réduction intentionnelle, alors on voit que c'est *l'intentionnalité elle-même qui est suspendue.* Et même l'ego transcendantal *sent* avant que d'intentionnaliser[463]. La première facticité qui résiste dans le doute, *c'est qu'il y a de l'expérience, c'est que je fais l'expérience de l'expérience en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'elle n'a pas d'en-soi*. L'expérience ou l'expérimenter intransitif est le processus qui reste et qui demeure par-delà les phénomènes et les phénoménalisations, qu'elles soient du côté du sujet, de celui de l'objet, ou qu'elles soient la corrélation même. Le séparé est déjà là : il y a de la sentation qui résiste à la suspension, qu'elle porte sur les termes de la corrélation, ou sur la corrélation même : ce n'est pas la pensée du sujet, pas plus son intentionnalité, ni non plus l'en-soi de la chose ou sa donation même, qui résiste en premier lieu. C'est le fait qu'*il y ait* du Sentir et qu'il y ait *du* Sentir, mais plus encore le fait qu'il y ait du Sentir *en droit* même quand il n'y a plus rien à sentir, et plus personne pour s'en apercevoir. La première facticité n'est pas ontologique, pas plus qu'elle n'est noétique : elle est esthétique. On ne peut même pas dire que le Sentir "est" ou qu'il existe – de sorte qu'on pourrait dire encore, comme Husserl, qu'il faut réduire cet être ou cette existence même : la sentation résiste, par-delà la réduction du sentir de l'ego, du senti

---

du transcendantal porte non pas sur la teneur de l'être *du* sujet et de l'existence *du* monde, mais sur *l'être* du sujet et *l'existence* du monde. On sait aussi que Deleuze, à partir du concept sartrien de champ transcendantal anégologique, en a fait dans *Différence et répétition* un champ transcendantal/génétique des multiplicités intensives pré-individuelles, spatium intensif de la différence, auquel nous accédons sur un mode lui-même non-égologique dans la disjonction des facultés (mais parce que cette disjonction est déjà tributaire de la réversion matière intensive/idée). Même si le transcendantal veut d'abord dire pour Deleuze génétique, il semble que l'on puisse ici se situer *avant* la disjonction empirico-transcendantale elle-même qu'aura tracée Husserl et qui implique de défaire le cogito – ou pour Husserl, de le refaire autrement (de sorte que le problème des facultés se déplace et se reconfigure lui aussi : comment le schématisme au sens kantien est-il lui-même incorporé *au point* de coordonner les facultés, de les engendrer distinctement dans un corps ?) Ce n'est donc pas le transcendantal qu'on invoquera ici, mais le littéral. On ne peut pas non plus parler de champ, prenant son sens de son isolement dynamique avec l'empirique : on parlera de stase sensible ou de stase de la sentation qui se superpose à ce mélange ou cette crase évoquée plus haut.

[463] C'est pourquoi, dans *Chair et corps* (Minuit, 1981), D. Franck montrera bien que l'ego transcendantal, quoi que sans corps, doit demeurer charnel : plutôt que les essences et la conscience ne sont données mélangées dès le départ, il faut retrouver le continuum sensible qui assure la communication pure de l'essence et de la conscience mais en séparant ce continuum, en en faisant un *milieu pur* qui ne contient plus rien. La chair permet de séparer le mélange sensible dans lequel, en droit, on ne distingue plus d'ordre, pour en faire un milieu qui homogénéise l'hétérogène et se constitue en communication pure. Dira-t-on pour autant que c'est parce que la chair est en dernière instance le milieu de co-donation du sujet transcendantal et de l'eidétique, le milieu pur d'avant le monde lui-même ? Ou n'est-on pas plutôt obligé d'en appeler à la chair, de se créer un milieu artificiel de communication parce qu'on a déjà congédié le mélange sensible du sensible, mélange qui ne distingue plus les ordres d'existence, contracte, pour ainsi dire tératologiquement, *de* l'eidétique dans *du* corps, *de* l'âme dans *de* l'étendue (nous insistons ici sur l'acception partitive des précédents termes) ? De sorte que tout est déplacé : ce n'est pas la chair qui résiste en dernière instance, c'est le corporel qui résiste en premier, et qui incorpore a priori la chair.

chosal, de la sensation qui les corrèle – mais surtout le Sentir résiste à la réduction même du sensible. Il y a une architectonie du sensible qui résiste à la réduction de ses contenus. Ou plutôt, ce n'est pas que le sensible disparaît, c'est qu'il est suspendu dans sa forme constituée : il rejaillit de fait en tant que le Sentir lui-même se donne comme le *Sensibilis*, sensible et sentir à la fois, qui n'est ni une *chose* sensible ni sentir *de* quelque choe[464].

---

[464] Heidegger, au §19 d'*Être et temps*, disqualifie la conception cartésienne de la *res extensa* en montrant que c'est l'être-au-monde qui fonde la spatialité, spatialité que Descartes, à travers la schématisation mathématique, pense sur le mode de la *Vorhandenheit* (l'être-devant-la-main) ; mais par là, Heidegger montre aussi et surtout que cette opération cartésienne a trait au problème de l'*aisthesis* en tant que telle. Il faudrait même répondre à Heidegger que si Descartes ne prend pas en compte le rapport constituant de la mondanité et de la spatialité, rapport qui chez Heidegger *est* l'habiter en tant que tel, c'est d'abord parce qu'il *abolit le sensible* ou plutôt l'enclot dans le domaine des qualités secondes, c'est-à-dire dans la sphère de l'ego qui ne rencontre et ne sent que sa propre représentation, ou la structure formelle de cette dernière. Car l'être-au-monde ne se soutient-il pas, dans l'analyse d'Heidegger même, d'un "sentir-le-monde" qui se révèle dans la déchirure du complexe ustentilaire ? N'est-ce pas parce que Descartes a *d'abord* rapatrié l'*aisthesis* dans la sphère egologique et représentale qu'il rabat *ensuite* le problème du monde sur celui de la substance étendue ? On peut se reporter à l'analyse de D. Franck sur ce point, in *Heidegger et le problème de l'espace*, op.cit., pp. 60-61 : "Descartes convertit l'expérience sensible du toucher en un rapport physique calculable entre deux *res extensae.*" Mais au-delà du sentir organique, n'est-ce pas le sentir esthétique (le regard qui n'est pas la vision, le tact qui n'est pas le toucher, etc.) que Descartes constitue en rapport intra-substantiel d'une substance à elle-même ? Le sens organique est lysé dans la substance étendue, et le toucher est contact entre deux choses étendues. Mais le sens esthétique, la tactilité, est lysée dans cette tierce-substance qu'est l'union de l'âme et du corps : deux *types* substantiels différents, pensée et étendue, sont homogénéisées sous la forme de la tierce substance qu'est l'union. De sorte que la tactilité, c'est le composé âme-corps du sujet vivant qui se rencontre lui-même, c'est l'ego qui découvre sa propre substance tierce et comme adventice sous la forme de sa représentation réfléchie. On voit donc que le problème inaugural est non seulement la segmentation du sensible, d'une part selon des régimes de substantialité, et d'autre part selon le strict départage du sujet et de la chose (qui empêche précisément de penser le sensible en tant que tel, hors du sujet ou de la chose), mais plus encore l'indexation de la *sentabilité* sur des sphères extrasensibles constituées, sphère du sujet, sphère du Dasein, sphère du transcendantal – opération par laquelle la problématique esthétique est *tout entière* rabattue sur une question ontologique, egologique, transcendantale, ou même éthique (c'est le rapport à l'Autre qui permet la sensation par exemple). Même du point de vue heideggerien, c'est semble-t-il le problème de l'*aisthesis* qui doit primer dans cette critique adressée à Descartes ; comme l'a bien vu D. Franck, l'être-au-monde lui-même doit se soutenir chez Heidegger d'une sensibilité spatiale (qu'il nomme l'incarnation, acquérant chez lui une portée et une valeur proprement existentiale) qui précède l'espace conçu comme cadre abstrait de la *Vorhandenheit.* Or, le problème rebondit aussitôt : qu'en est-il de cette chair ou de cette incarnation princeps, qui est seulement pré-posée et pré-supposée dans l'analytique heideggerienne en tant qu'elle est la dimension même qui *rend possible et conditionne* les existentiaux, au sens où le Dasein doit d'abord être incarné – quoique dénué de corps – pour seulement être-au-monde ? Chez Heidegger aussi, l'esthésiologie vient déborder l'ontologie, l'esthèse déborder l'être : il faut non pas déduire cette chair, mais penser sa *genèse*, ce qui implique de comprendre sur quel *fond non-fondateur et non-fondamental* elle s'enlève. C'est exactement le geste que fait Derrida – là où D. Franck, plutôt, retient ce geste de débordement, et cherche plutôt à originer la dimension charnelle du *Dasein* (ou, pour Husserl, la dimension transcendantale de l'ego) dans un rapport à l'Autre pensé comme différence sexuelle, ou déhiscence originaire de la chair. C'est pourquoi D. Franck pense un débordement levinassien, éthique, de l'ontologie : tout repose sur le rapport déhiscent de la chair à elle-même, qu'elle soit chair transcendantale de l'ego ou chair existentiale du *Dasein* pourtant seulement problématiquement présupposée dans *Être et temps* comme spatialité du *Dasein* qui précède en droit la constitution existentiale elle-même). Derrida en effet, dans *Geschlecht I* et *II*, ainsi que dans *Heidegger et la question*, repère que l'indifférenciation du *Dasein* (notamment son indifférenciation sexuelle, même si l'analyse par Derrida du terme de *Geschlecht* en excède largement l'acception) implique une différanciation plus profonde, une *différance* pré-ontologique (qui précède donc la différence

La toute première facticité, c'est donc qu'il y a non pas l'expérience, mais *de* l'expérience – et que sa partitivité (le fait qu'elle ne se "donne" que sous une forme partitive) fait précisément sa teneur immanente : même dans la situation du doute radical, *mais tout autant dans la situation du doute hyperbolique* je ne fais pas l'expérience de quelque chose, de l'illusion de la chose ou de sa présentation même, je fais d'abord l'expérience de l'expérience, même si celle-ci semble vide, plate, absurde ; j'expérimente qu'il y a *de* l'expérience voire quelque chose *comme* de l'expérience, même quand j'y suspends tout et en réduis la détermination, depuis sa forme jusqu'à ses termes. Ce qui résiste dans l'épochè du doute radical puis hyperbolique, ce n'est pas d'abord que je pense, c'est que j'expérimente (on dira indistinctement sentir pour cette raison précisément *qu'on ne peut pas plaquer de catégorie préconstituée sur cette facticité*). J'expérimente, même si c'est la suspension de l'expérience, l'impossibilité de l'expérience, l'inexpérimentable. C'est la première facticité, *qui n'a plus la forme de l'apodictique comme synthèse métaphysique (bien critiquée par Heidegger) de vérité objective et de certitude subjective.* C'est la facticité d'un *processus* qui ne peut être objectivé ou délimité, circonscrit transitivement et phénoménalement. Seulement, cet expérimenter pur ne peut être traité *à travers* des catégories déjà distinguées et présupposées comme *le* sentir, *le* penser, ou *l"*imaginer, *le* vouloir, etc. *C'est justement la modalité non-substantielle dont chacune de ces catégories est un mode particulier* (on le verra à propos de la différence réelle et de la différence modale). L'expérimenter n'est pas comparable à la pensée, au sentir, à l'imagination ou au vouloir : c'est un processus, vague, indéterminé, qui sera précisément cohéré par ces modes particuliers. Le présupposé de Descartes est double : d'une part, il part de catégories préconstituées (la pensée, le sentir, le corps) là même où le doute hyperbolique devrait en avoir suspendu l'acception même. On dira que par pensée, Descartes entend la réflexibilité, l'auto-préhension comme *structure ontologique* de l'ego, et non comme faculté particulière : c'est la substance même, la différence réelle, dont sentir, imaginer, vouloir, sont les modes. Mais justement : Descartes *nomme* déjà l'expérimenter qui fait la première facticité au crible d'une catégorie connue – et c'est pourquoi nous alternons quant à nous le lexique, tantôt esthésie, tantôt sentation, tantôt expérimenter. C'est parce qu'il saisit l'auto-préhension de l'expérimenter au crible de la catégorie constituée de pensée, que Descartes va enfermer cette auto-préhension dans l'ego, et l'indexer sur la conscience quand il a plutôt trait à l'être sensible présubjectif. Le deuxième présupposé, c'est que l'auto-préhension comme première facticité (j'expérimente, même quand tout est suspendu) doit impliquer une structure ontologique statique garantissant la réflexion : l'auto-préhension qui précède le cogito, qui précède sa double indexation sur l'ego et sur la pensée, n'implique justement pas de substance réflexible par nature, sur un mode homologique. Au contraire, l'auto-préhension de l'expérimenter par l'expérimentant ou l'expérient, implique un déphasage entre l'expérience comme telle, et l'expérience comme contenu. Et ce qui empêche de rabattre aussitôt cette expérience sur la facticité

---

ontologique) et qui déborde dès le départ *le spatium charnel* du *Dasein* en dessinant un plan esthétique indéterminé par nature.

première d'un ego, selon l'objection qu'il faut d'abord la conscience, ou la corrélation elle-même pour qu'il y ait expérience, c'est que je *sens*, mais que je sens d'abord le sentir même et le fait qu'il y a *du* sentir – c'est que je participe d'un processus indéfini de sentation qui se produit avant qu'il n'y ait de la pensée, avant même que je ne sache dire "être" ou ne puisse fonder l'être sur l'héautothesis du sujet pensant qui ne le produit pas, mais le révèle. Je ne parle plus en tant que sujet méditant, en tant qu'ego, pas non plus en tant qu'étant, qu'animal, que *Dasein*, je ne parle même pas en tant que sentant ou que vivant, je parle en tant que fragment d'expérience, je parle en tant qu'*expérimant* ou *sensibile*[465]. Et peu importe que le senti soit illusion, que mes sensations soient trompeuses : le sentir en tant que tel ou la sentation n'est ni vraie ni fausse en elle-même, elle est littérale en tant qu'elle est telle quelle, en tant qu'elle n'est en tant qu'elle-même que ce *telle quelle* indéfini[466]. Mais à la limite, on va déjà trop loin quand on invoque ainsi le concept de sentir, celui d'expérience ou celui de facticité : si l'on veut se tenir au plus près de cette "résistance" diaphane et transparaissante du processus éprouvée dans le phénomène mais surtout à travers la phénoménalité, il faut saisir cette résistance comme le fait le sujet des méditations : ce qui résiste, je ne peux même pas le nommer ou le concevoir, l'intelliger ou l'entendre, je ne peux pas plus le signifier ou le montrer. D'un mot, je ne peux pas le constituer : il s'agit littéralement d'un "quelque-chose", d'un "ça", de ce que les stoïciens nommaient un "ti". Ou bien encore on peut invoquer W. James qui transforme les adjectifs démonstratif *this* et *that* pour en faire des *noms paradoxaux*, *thises* et *thats*, qui pointent ou qui indiquent précisément des "quelque chose", des "ça", des "ti" que je ne peux pas nommer en les rapportant à une catégorie d'objet ou à une forme nominale : ce ne sont pas des substantifs, et ce ne sont des noms que grammaticalement – conceptuellement, ce sont de paradoxaux *fragments a priori*. Fragments qui ne sont pas des substantifs, pas non plus des déictiques (puisqu'ils ne désignent pas mais sont la cohérence nommée de "ça") mais ce qu'on nommera ici des flexionnels[467]. Non pas au sens où ils fléchissent les autres entités sensibles, mais au

---

[465] Nous renvoyons aux notes précédentes sur *Sensibilis* et *sensibile*. Redisons que les termes latins sont ici utilisés pour éviter les connotations s'attachant au terme français de sensible : le *Sensibilis* désigne le Sensible comme teneur de l'expérience, le *sensibile* en désigne un fragment particulier, qui n'est pas sujet ou corps à la fois sensible et sentant, mais bien un fragment du tissu que constitue le *Sensibilis*, un bloc de sensibilité lié au continuum du *Sensibilis.*

[466] On renverra ici aux analyses sur la talité, dans la partie *Incarnation et incorporation.*

[467] Cf. M. Riegel, J.-C. Pellat, R. Rioul, *Grammaire méthodique du français*, PUF, 2004, pp. 531, 537, 34. Il s'agit bien de caractériser *conceptuellement* ces "*thises*" et ces "*thats*" dont parle James. On peut toutefois noter plusieurs traits remarquables : d'une part, la flexion n'est pas seulement une conjugaison de verbe ou une déclinaison de noms, c'est un mode morphologique à part entière, qui a sa logique propre et qui, s'il traverse des séries grammaticales constituées (série verbale, série nominale) selon différents critères (pluriel, genre, temps) constitue un modèle en propre qui n'est pas dérivé de ces séries. D'autre part, même le paradigme (mais également les phénomènes d'agglutination) dans son concept grammatical est un ensemble formé à partir des formes fléchies dérivées du mode flexionnel lui-même : un paradigme, c'est ce qui totalise en un modèle morphologique toutes les fluxions qui touchent modalement une classe lexicale. La flexion précède le paradigme, comme le mode précède le modèle. On tente donc ici de forger un concept à partir d'une notion linguistique – concept qu'il faut donc considérer hors de ces références au système-langue, et hors l'acception linguistique de son efficience. Autrement dit, il ne s'agit pas de former un *analogon* philosophique d'une notion linguistique, comme eut trop facilement tendance à le faire le structuralisme lorsqu'il *décalquait* (selon le concept de Deleuze thématisé dans *Différence et répétition*) des notions linguistiques pour en faire les "concepts primitifs" de la logique structurale.

sens où ils sont les noms paradoxaux des flexions même qui traversent et articulent les flux, les indices du processus non-phénoménal qu'est l'expérience en tant qu'expérience, ou ce que James nomme le plan ou la texture de l'expérience pure.
C'est ainsi avant le cogito (mais tout autant pendant : la sentation n'est abolie que lorsqu'elle devient union de l'âme et du corps) qu'on peut découvrir la facticité de la sentation qui n'est pas le point localisé de l'apodictique fondé sur et par le sujet : je peux tout annuler de ce que je sens, sais, pense et dis, il reste que la sentation résiste par-delà le sensible et dans son épochè même, il reste que je ne sens pas les *sensibilia* sans sentir la sentation même comme indéterminée. Ce qui résiste, c'est le *fait* que je sente l'esthésie en tant que telle de ce que je ne sens plus, mais que je sente *aussi* l'anesthésie du sentir en moi. La sentation ne porte pas directement sur le sensible et sur le sentir, mais sur leur mode croisé d'anesthésie et d'esthésie, qui dès le départ implique un processus débordant les termes de la corrélation (il faut que le sensible se sensibilise, mais il faut que le sentir sente). Avant l'être, il y a le sentir. Avant d'être sujet, ego, avant même d'être un sentant isolé et indépendant, je suis un fragment du *Sensibilis*, ou plus exactement encore *du* fragmentaire d'ordre sensible : le je désigne un *sensibile* du *Sensibilis*, qui éprouve le *Sensibilis* non pas en tant que tel, mais dans son débordement. Ou plus exactement, le *sensibile* éprouve le débordement en tant que tel du *Sensibilis*, plutôt que le *Sensibilis* en tant que tel, en tant que l'excédant. On verra l'importance de cette distinction plus loin : analogiquement, le vivant se rapportant à la vie ne peut faire de la vie même un vécu, mais il va faire de son invivabilité en tant que telle un vécu. Je ne peux vivre la Vie comme un vécu, mais je peux vivre cette invivabilité même au point qu'elle fasse vécu. De la même manière, je n'expérimente pas l'Expérience comme telle, mais son inexpérimentabilité même. C'est la même chose pour le rapport *Sensibilis-sensibile*. On ne peut pas aller plus à ras du processus, mais c'est précisément parce qu'on n'est plus dans la phénoménalité, ni même dans l'apparaître même, plutôt dans une forme de diaphane (*diaphaîno*) ou de *transparition processuelle* se jouant en amont de la phénoménalité[468]. : l'apparaître même n'est donné qu'à travers ce processus – il est déjà le transparu figé, fossilisé *pour* une conscience, là où la transparition, le diaphane, se joue pour des fragments de sensible nommés corps. On distinguera donc ici le sentant, les *sensibilia*, le *Sensibilis* et le *sensibile* – l'acception latine servant précisément à suspendre les effets acceptionnels du lexique, par lesquels on entend toujours que le sensible est sensible *pour* un sujet qui sent, pour une chair ou un organisme, ou que le sujet sensible est un sujet sentant. C'est pour suspendre le rabattement du Sensible sur le sujet, soit comme passivité soit comme activité, que l'on distingue ces termes. Que désignent-ils ? Le *Sensibilis*, c'est le Sensible en tant que tel plutôt qu'en-soi, mais qui n'existe en tant que tel qu'à n'avoir aucun en-tant-que, aucune essence, aucune constitution (on dira que sa talité est la modalité même). Le *Sensibilis*, ou la texture du Sensible, désigne le

[468] Cf. Heidegger, *Être et temps*, §7C. Nous avons tenté de montrer que c'est l'acception grecque elle-même de la phénoménalité qu'il faut questionner et faire bifurquer : le *diaphaino*, c'est ce qui transparaît, non pas à travers le phénomène apparu, mais à travers et surtout *par-delà et en-deçà* l'apparition elle-même, au travers de la phénoménalité. C'est le régime du processus qui n'est pas séparé du phénomène, mais qui déborde la phénoménalité tout en la traversant, à la manière dont l'inconscient traverse les actes phénoménalisés comme processus diaphane, transparaissant qui est en fait le déterminant de ces phénomènes (l'acte manqué par exemple). C'est bien ce processus corpor*a*l qu'on tente de faire valoir ici non pas comme un analogon de l'inconscient, mais en montrant plutôt que l'inconscient *ne se distingue pas* de ce dernier.

plan de l'esthèse, le *sustema* de l'expérience comme tissage continué de quelques-choses sensibles. Le *Sensibilis* désigne la *texturalité* du sensible, et pas *ce qui est* sensible sous une forme donnée. Les *sensibilia* sont des fragments du *Sensibilis* saisis par un sentant constitué, selon une forme constituée du sensorium. Le *sensibile* viendra remplacer le terme de sujet : comme le *Dasein* permet de ne même plus de se rapporter au sujet mais à l'être du sujet, le *sensibile* désigne le sujet *comme bloc de Sensibilis, fragment ou contraction du Sensibilis.* On ne veut pas dire par là qu'il s'agirait du sujet sensible ou sentant, mais désigner ainsi le "vivant" ou le *Leib* qui gît "sous" le sujet, comme un bloc du Sensible constitué par après en sujet. Ainsi, si l'on ne se donne rien du tout, on n'a même pas besoin de suivre l'ego dans ses méditations et ses réductions – c'est l'ego qui se réduit de lui-même, ou plutôt se réverse lui-même pour trouver à sa base le processus sensible dans lequel il baigne, dont il n'est guère qu'un isolat, une concrescence, un syntagme ou une île mobile[469]. C'est comme la condition a priori que refoulent aussi bien la *thesis* de l'ego, du sujet, mais tout autant celle du Dasein : je peux réduire la forme sujet, je peux réduire mon existence, je peux ne pas être et ne pas exister – pourtant je sens, avant de penser que je sens, mais plus encore je sens que "ça se sent" sans pouvoir en dire plus, sans pouvoir encore préciser (et l'idée que je "suis" ou que "j'existe" ou même "ek-siste", n'est-ce pas justement la consistance, la densité propre à ce sentir du Sentir, cette esthésie de l'esthèse dont je me vis comme l'origine ou le terme, dont je m'isole et je m'abstrais nécessairement ? L'idée même de l'être, non seulement comme présence continue ou *ousia*, mais comme mouvement même de l'advenue en présence (*an-wesen*), n'est-ce pas déjà le sentir de la sentation, la réflexion de ce sentir doublé ? Ne faut-il pas faire dépendre l'ontologie elle-même de l'esthétique, plutôt que de situer l'esthétique dans l'être, ou de l'en faire dépendre ?)

Du *Sensibilis*, on ne peut dire ni qu'il est ni qu'il n'est pas : il résiste[470] – il résiste aussi bien à l'être qui le ferait consister sous une forme de cogito sensible, formalisé, originé dans un sujet ou au contraire sous une forme purement objective et substantielle dans la chose étendue – mais il résiste au non-être au sens où il n'est ni simplement adjoint adventicement aux choses étendues ni n'est, séparable de la pensée, le moment secondaire de sa substance[471]. L'opération cartésienne quant au

---

[469] Cf. Coiffier Christian. « Les île flottantes du fleuve Sépik » Note concernant l'article de Henri Lavondès : Jules Verne, les Polynésiens et le motif de l'île mouvante. In: *Journal de la Société des océanistes*, 100-101, 1995-1-2. pp. 238-240.
doi : 10.3406/jso.1995.1968 ; http://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1995_num_100_1_1968
Les îles flottantes du fleuve Sépik nommées *agwi* en langue iatmul, sont la parfaite *image* de ce processus : elles ne sont pas des synthèses d'éléments qui dérivent, elles sont produites par la dérive elle-même (elles ne correspondent pas aux deux modèles d'île dégagées par Deleuze). En un sens, l'ego s'éprouve *agwi* : île fragmentaire et fragmenté du *Sensibilis* qui n'est même pas la somme, la forme ou le concrétat des *sensibilia* – ce sont plutôt les *sensibilia* et le sensorium lui-même qui sont fragments du *Sensibilis.*

[470] Heidegger nommait *Gegenständlichkeit* le régime général de la pensée déterminé par la position métaphysique fondamentale de Descartes, et faisait du *Bestand* (fonds disponible) ou de la *Beständlichkeit* le régime d'existence de la technique conçue comme culmination de la métaphysique. Mais il nous faut dès lors parler ici de Widerstand (résistance) pour caractériser le mode sur lequel la facticité nous est donnée (non pas présentée, mais "sentée" tout court).

[471] Cf. *Les existence moindres*, op.cit., p. 10 : c'est l'idée de Souriau, que l'on retrouve chez Pessoa : la pensée pose l'existence dans le cogito – mais elle pose aussi l'inexistence du penseur dans de tout autres expériences sensibles comme celle de Pessoa. Il y aurait comme deux ordres de cogitalités, d'une part l'ordre dialectico-analytique employé par Descartes, qui se laisse saisir comme phénoménologie de la

problème du sentir ou de l'expérimenter, ce ne sera pas tellement la négation ou l'opposition frontale de l'être au non-être, ce sera la diffraction, la schize du sentir et du sensible qui transforme la sentation même en figure dérivée de la corrélation des substances. D'un côté le sentir est rabattu sur le schème de l'étendue, et causalisé comme transmission d'un choc (ainsi dans *Les passions de l'âme*), de l'autre le sensible est ce que la conscience adjoint au monde, et n'est finalement que le milieu pur de cette conscience éprouvée par un sujet (les qualités secondes). En éludant cette résistance, cette résistance a priori ou cette *présistance* de la sentation dans les *Méditations*, Descartes devait non seulement disjoindre le *Sensibilis* selon les deux substances et le faire finalement dépendre de leur union par et en Dieu, de sorte que le Sentir devenait le simple effet dérivé d'une coordination de la pensée et de l'étendue, en quelque sorte l'effet de leur impossible friction – mais plus encore, il lui fallait en diffracter la teneur : c'est le sujet pensant qui sent, mais à la lettre, il ne sent déjà que le milieu de sa conscience, il ne sent que ce qu'il projette déjà sur le monde (des couleurs, des chaleurs, des odeurs, toutes les qualités secondes) c'est-à-dire qu'il ne sent guère que le milieu de sa propre perception ; mais en même temps, le *Sensibilis* consiste impossiblement dans l'insensibilité de l'étendue elle-même – on ne sent pas l'étendue, mais c'est pourtant ce qui se donne à sentir, ce qui remonte le long des nerfs de l'organisme, ce sont les qualités premières qu'on ne sentira pas puisqu'elles sont insensibles, mais qui fonderont les qualités secondes, la sensibilité projetée que je sentirai alors, originellement, en second.

Si la Corrélation husserlienne se déploie trop tard, s'il faut dire, d'une formule inélégante, que son aprioricité même est postposée comme antéposée, c'est qu'elle se fonde dans le vide de l'esthétique : la Corrélation s'instaure, s'établit dans son irréductibilité princeps, sur la destruction *réellement a priori* de l'esthétique, mais avant tout sur la suspension et la neutralisation de sa problématique même. C'est ce qu'on a appelé plus haut l'épochè esthétique a priori ou l'épochè de l'épochè esthétique, sur laquelle se fondent les épochès méthodiques husserliennes : on ne pose *même pas* la question de la *possibilité en droit* de la corrélation, mais, au contraire, on *intériorise*

---

conscience et de sa réflexibilité (de ce point de vue, la rupture husserlienne ne change pas l'ordre cogital lui-même) ; et d'autre part, des expériences qui répondent à une apparente cogitalité esthétique, comme chez Pessoa ou Artaud (je ne suis pas, je ne me sens pas être, je me sens non-être, ou désêtre, vivant sans vie etc.). On voit pourtant qu'on ne peut pas mettre sur le même plan ces deux types d'expérience, et que c'est par métaphore qu'on parle de cogito esthétique – cette métaphore devenant aussitôt oxymorique : ne faut-il pas plutôt comprendre le cogito lui-même comme mode de cette facticité esthétique ? Et effectivement, la pensée cogitale fonde une existence mais n'avère pas pour autant une réalité : comme dans l'expérience de Pessoa sur le pont, cette dernière implique une pensée qui ne se distingue plus de la sensibilité.

l'esthétique sous forme relative et affaiblie de théorie de l'expérience ou de phénoménologie des vécus elle-même subsumée à l'eidétique et au domaine transcendantal découverts. Autrement dit, quand Heidegger régressait dans l'analyse et demandait ce qu'il en était de l'être même de la corrélation, quel rapport plus fondamental à l'être (au monde) permettait cette corrélation de la conscience et des essences, il réalisait lui aussi une épochè de l'esthétique qui n'en passait plus par le dimensional transcendantal, mais par le dimensional existential : l'être-au-monde du *Dasein* sur quoi se fondait la Corrélation phénoménologique elle-même et dont elle était *in fine* une aspectualisation rationaliste en tant que le *rapport ontologique, constitutif et existential au monde*, devenait relation d'un pôle intentionnalisant subjectif et d'un pôle intentionnalisable objectif. Il faut noter ici un déplacement important quant au *statut* même de cette facticité primordiale, être-au-monde ou Corrélation. Avec Husserl, la Corrélation n'était ni posée ni affirmée positivement, mais en quelque sorte avérée méthodologiquement, et presque par l'absurde : la Corrélation, c'est ce qui reste absolument et a priori quand il ne reste plus rien, quand tout a été suspendu et le monde même régulativement détruit. La Corrélation s'avère de ce qu'elle est irréductible absolument au terme d'une expérience *régulatrice* qui est d'abord une expérience *de pensée* et pas une *experimentum crucis* esthétique qui engage réellement la suspension, la destruction du suspendu *dans la décorporation.* Il apparaît que, dans la phénoménologie, la Corrélation ne saurait avoir d'autre statut en dernière instance que l'irréductible de fait, s'avérant par là a priori et universel de droit. Il y a là, déjà, un trouble à interroger : peut-on en droit fonder un a priori universel sur la base d'une méthode foncièrement *kathartique* de purgation et purification régulatrice du donné et de *la facticité même* – n'est-on pas précisément, au fil de cette opération sériée de réductions, prisonniers du sens commun perceptif qui les organise (ce que Derrida pointait en demandant si, dans l'analyse de Husserl, la strate expressive n'avait pas toujours-déjà conditionné les strates inexpressives, tandis que Deleuze insistait quant à lui sur la position fondamentale de la phénoménologie demeurant tributaire d'un présupposé doxologique, d'une *Urthesis* relevant de la Doxa la plus profonde – position naturelle de Husserl). Avec Heidegger, la Corrélation était résorbée dans l'être-au-monde constitutif de l'existentialité du *Dasein*, de sorte qu'il ne s'agissait plus, par la méthode de la katharsis épochale, de mettre à jour l'irréductible ; il s'agissait au contraire de régresser de cette Corrélation donnée comme contenu transitif énonçable comme un *universel particulier* (pas de pôle noétique sans pôle noématique) à la facticité même de cette corrélation du point de vue de l'être. Or, dans les deux cas, une même question est éludée : la possibilité même de l'expérience.

Car quelle est la première question, dont on pèsera ici soigneusement chaque terme ? *Comment se fait-il qu'il y ait quelque chose comme de l'expérience, comment se fait-il que l'expérience puisse se faire – comment se fait-il qu'il y ait une faisabilité de l'expérience qui est plus large que sa possibilité même ?* C'est une question simple, et pourtant fondamentale qui est éludée : qu'est-ce qui assure la *communication ontologique* entre perçu et percevant, sur quel partage, quelle coappartenance, quelle *communauté et communication princeps* s'édifie la corrélation elle-même ? Ou mieux encore, quant à Heidegger : comment le rapport ontologique, ou le pli de l'être à l'étant qui se joue dans le *Dasein*, est-il possible ? Qu'est-ce qui *fait* ce rapport du Dasein à l'être, qu'est ce qui fait que *le Dasein puisse expérimenter ontologiquement (et pas seulement ontiquement) l'être ?* Là encore, il faut opérer une régression logique, qui implique de rompre le schème du fondement encore prégnant dans *Être et temps* : il n'y a plus à régresser vers le plus fondamental, vers la facticité statique de l'être qui gît

sous tout donné, il s'agit de déceler comment se construit l'expérience de l'être, qui chez Heidegger est donnée *comme une expérience toujours-déjà faite et précisément devenue constitution a priori du Dasein qu'il va dès lors falloir décrire, constater, interpréter.* La question est transformée, pour devenir celle-ci : qu'est-ce qui rend possible cette rencontre du perçu et du percevant ? De quel mélange a priori procède la possibilité de la corrélation ? Comment *des* corrélations sont-elles d'abord incorporées comme schèmes, avant que la conscience ne se constitue en Intégrale intégrative de ces corrélations, dès lors qu'elle en saisit la forme pure qu'elle unifie ? Qu'est-ce qui, chez Husserl, rend possible cette corrélation même, non plus ontologiquement, mais esthétiquement ? Qu'est-ce qui fait cette *crase a priori de l'être et du Dasein, du sujet et de l'essence*, qu'est-ce qui rend possible leur saisie, leur rapport même ? C'est la corporéité (qui n'est pas la corporellité) – c'est qu'ils sont corps, avant tout, et après tout, corps devant s'entendre d'abord comme un processus, et justement pas comme un constitué comme pour le *Dasein.* C'est ce qu'on a vu propos de Descartes : la pensée peut, et même doit bifurquer avant le cogito au sens où, si ce que je perçois est douteux dans son objectalité, il reste que le Percevoir lui-même résiste et atteste d'un "quelque-chose" par-delà la conscience, et par-delà le constitué (le moi, la chose). Je perçois donc je suis – même cette formule ne convient pas, et tombe dans la métaphysique naïve critiquée par Descartes dans ses *Réponses aux objections*. Car puisqu'aucun ego, aucune pensée ne peut être posée à ce stade, il faut dire plutôt que "ça" sent et "ça" se sent – ce qui implique qu'*il y a du* Sentir (au partitif) indépendamment de la nature du senti et du sentant. S'avère le *Sensibilis* tel qu'il déborde a priori le *sensibile*, s'avère une vie de l'expérience qui excède le vivant *et ne peut être constituée comme telle en vécu.* Seul son débordement peut justement être constitué en vécu par le vivant, indice sans cesse renouvelé de ce Dehors qui n'est pas d'une autre nature que le corps, mais dont le corps est un grand régulateur : flux qui deviennent cours, modalité qui se module, fragments qui deviennent parties. Ca sent, donc il y a du sentir – telle est la formule esthétique qui précède et conditionne à la fois l'egologisation du "ça", la noétisation abstraite de l'esthétique (penser plutôt que sentir, alors que je commence par sentir en tant que corps), et l'ontologisation de la facticité (il y a, plutôt que c'est)

De sorte que *l'entreprise même* des *Méditations métaphysiques* repose *a priori* sur une épochè esthétique qui n'est même plus visible en tant qu'elle est elle-même désesthésiée, et se fonde sur un oubli du sentir, sur un voilement voilé de l'esthétique. Il y a en philosophie comme une historialité sans être de l'oubli du *Sensibilis*, qui ne se dévoile pourtant comme telle que dans le maintien du projet esthétique devenu projet *local*, champ spécifique, régime particulier de la philosophie. Mais peut-on seulement dire que cet oubli est philosophique, rien que philosophique, sans en même temps déterminer la "philosophicité" comme dehors du domaine philosophique ? On peut maintenir l'analogie avec la *Geschichte* heideggerienne, jusqu'à un certain point : l'oubli oublié de l'être qui se fait jour dans l'historialité de la métaphysique, est lui-même destin de l'être en ce sens qu'il *appartient à la structure anontologique de l'être même*. C'est parce que l'être est lui-même la résultante d'un processus intransitif de donation (*Es gibt*), parce qu'il est tributaire d'une ad-venue par laquelle il s'accorde et s'approprie à *ce qui* est (*Er-eignis*), que l'être se voile, voile l'alternance de voilement et de dévoilement dont se constitue le processus même de son advenue préphénoménale. Il est *logique* que la métaphysique se fonde sur l'oubli de l'être, que l'aube philosophique ou "l'envoi" destinal (*Ge-schick*) de la pensée soit déjà début du déclin par où se fait jour l'eschatologie de l'être : c'est parce que l'advenue ou la venue

en lumière de l'être est un processus anontologique ou "pré-ontologique" que l'être se donne comme voilé-dévoilé quant à son dévoilement même, mais avère en même temps *la structure de sa donation elle-même* de sorte qu'il faut dépasser la question de l'être vers la question de la facticité celée dans le terme *Es gibt.* Mais si l'on interroge maintenant cette étrange historialité sans être propre à l'*Aisthesis* ou à l'Esthèse du sensible, si l'on questionne ces suspensions inconscientes ou comme allant de soi du problème même qu'elle constitue, il faut rapporter cette histoire de l'oubli de l'Esthèse à une toute autre dimension : celle du vivant. C'est *en tant que vivant* et que *sensibile* que le philosophe – la pensée à travers lui – suspend a priori la question du *Sensibilis* et de sa faisabilité, qui précède sa possibilité même : au-delà du fait qu'il y ait quelque chose à sentir, comment se fait-il qu'il y ait quelque chose comme *du* sensible, comment le sensible se fait-il, comment y a-t-il sensible ? Et comment penser sans rompre cette crase a priori du penser et du sentir, sans *inconditionner et démétaboliser la pensée ?* Comment réaliser le système qui soit en réversion directe avec sa systèse esthétique, autrement dit comment penser le *sustema* – trame ou entrelacement du *Sensibilis* – sans s'extraire du Tisser lui-même ? Ce qu'il faut mettre ici en question, c'est l'élision, la suspension du problème même de l'esthétique par la pensée en tant qu'aspect du vivant, en tant qu'elle est d'abord *sentation et esthésie*. L'Esthèse de l'esthétique se voile et se dévoile, mais non pas parce qu'elle serait constituée et consistante en tant que telle, mais parce qu'elle n'est *que* sa construction fragmentaire, sa genèse hétérologique qui fait d'autant plus continuité qu'elle fait fragmentarité. De sorte qu'il faut penser une paradoxale historialité sans être de l'Esthétique, ce qui engage tout aussitôt de passer du schème de la *Geschichte* à celle de la géographie ou, pourrait-on dire, de la *Geoschichte* (*Schicht*, en allemand, désigne la couche, la strate). C'est comme la fatalité de l'esthétique, que l'on oublie d'en poser la question même, et qu'on oublie l'oubli : soit l'esthétique est suspendue dès le départ non pas seulement comme problème mais comme genèse de la problématisation ou comme *problèse*, soit elle se voit préconstituée, rabattue sur une dimension univoque et monologique de coappartenance originaire du sensible et du sentant (la chair par exemple). Il nous semble qu'il faut toutefois enraciner cet oubli oublié, cette épochè redoublée de l'esthétique non plus dans une histoire, mais dans une logique du vivant, une forme de zoologie ou de zoosophie esthétique : comment se fait-il que le vivant qui se détermine d'abord comme *zôon aisthetikon* en vienne à ne plus penser la sensibilité, à ne plus vouloir en poser la question même ? C'est l'enjeu de la génésiologie qu'on a dégagée précédemment : comprendre la genèse de l'expérience, mais aussi la genèse de sa désesthésie, la négation de l'esthèse, ce qui implique en quelque sorte d'élargir la problématique généalogique. C'est ce problème qu'on tente de théoriser génériquement dans la partie sur les schèmes et le schématisme : c'est la constitution incorporée du vivant qui finit par se substituer à cette vivance même. Mais c'est donc ici l'opération cartésienne d'épochè de l'esthétique qui va nous intéresser, à titre symptomatique, mais aussi à titre de *modèle.*

Partons du stoïcisme : pour un stoïcien, l'entreprise même du doute cartésien est pleine de présupposés. Et le premier d'entre eux est le subjectivisme précorporel, ou le sujet dont l'une des composante est le corps, et l'autre la pensée. Pour le stoïcien au contraire, la corporéité (la corporéité de la pensée même) est irréductiblement première et constitue la base qui *par réduction donc par épochè* constituera un sujet. Car le stoïcisme pose bien le problème de Descartes, celui du doute, du scepticisme radicalisé : comment *croire* aux *data* en général, comment assentir aux impressions, et même, comment accorder le crédit de sa volonté aux idées et *mathemata* ? Partout le

stoïcisme posera ce problème de confiance, non seulement dans les impressions (domaine de la physique), mais également dans les idées mêmes (domaine de la logique) et dans la valeur des actions à accomplir (domaine de l'éthique). Seulement, le stoïcisme pose la coupure qui sous-tend ce problème, celle du sujet et de l'objet, non pas *à la base ou au fondement* de la méditation, mais plus loin, plus tard : il faut partir de la coappartenance, de la communauté sans communion, ou de la communication tonologique des corps sur laquelle on *prélèvera* des stases de temps, d'espace et d'individualité raccordées à l'intégralité du plan de corporéité, ou plutôt à l'intégralité de l'entrelacement (*epiplokê*) corporel et incorporel à la fois que forme la destinée. En un sens, si l'épistémologie stoïcienne peut apparaître ici comme décevante à ses détracteurs, c'est seulement parce qu'elle conjure dès le départ la dramatisation cartésienne et sa scénographie procédurale du doute[472].

C'est donc dès le départ qu'on peut non pas annuler les *Méditations* mais les faire bifurquer, du cogital et de l'ontologie vers le littéral et l'esthétique : non seulement le sentir résiste au doute mais plus encore résiste *à la procédure même du doute.* Derrière la pensée comme derrière les sens, il y a un même sentir, qu'il s'agisse de sentir les idées, de sentir les entités physiques, mais de surtout sentir dès le départ un *Sensibilis* qui n'est pas tant originaire que princeps, et qui consiste en un mélange a priori de l'idée et de l'idéation, de la pensée et du penser, des sens et des *sensibilia*[473] : le *Sensibilis* est un Sentir-Sensible, dont la réversion constitutive se *modalise* dans cette série de réversions subsumées (pensée et penser, idée et idéation). Car comment pourrais-je penser, si le pensée et le pensé n'étaient pas *réellement* mêlés, si leur mélange même ne consistait pas en-deçà de ce qu'il mélange ? C'est qu'on ne peut pas poser leur distinction sauf à présupposer dès le départ une séparation des substances, une disjonction dans l'être de ses deux régimes, étendue et pensée, sujet et objet. Et c'est pourquoi l'union des substances sera si problématique chez Descartes, qui doit en produire la synthèse, mais ne peut plus l'enraciner en dernière instance que dans Dieu. Dieu, c'est l'In-stance des substances, qui garantit en dernier lieu leur teneur même, et leur facticité. Ainsi, c'est parce que Descartes disjoint les ordres dès le départ, que le sentir fait ultimement retour sous une forme irrésolue, sans doute aporétique, de refoulé : il faut retrouver l'unité qui était là dès l'emblée, mais qu'on ne peut plus penser alors que sous la forme d'une synthèse. Ce sera le même problème dans les

---

[472] Nous reviendrons plus avant sur cette question, dans la partie concernant la littéralité et l'impression. Il est nécessaire toutefois de lier ces deux mouvements d'analyse : la critique de Descartes introduit à la position positive qu'est l'élaboration d'une logique des impressions, une phantasiologie qui ne se confond pas avec une phénoménologie. Cela correspond à la distinction du *diaphaîno* et du *phainesthai*, de la transparition du processus et de l'apparition du phénomène, qu'on a posée précédemment.

[473] On verra qu'en un certain sens, Fichte fait valoir le même genre d'argument à propos de la vérité, dans son *Discours à la nation allemande*. C'est ce que nous verrons dans la partie sur Fichte et l'hyperformativité, qui implique cette analyse du cogito cartésien : comment avérer une facticité (chez Fichte, celle de ma liberté) qui provienne directement d'en-dehors de la sphère du sujet – ce que Descartes ne pourra faire qu'en passant du cogito comme certitude apodictique, à l'existence de Dieu : le Dehors est itéré de l'intérieur de la sphère subjective, pour ainsi dire négativement (même l'infini divin est saisi par la négative). On verra notamment la différence entre le cogito cartésien, le cogito axiologique de Ruyer, et ce qu'on nommera ici l'hyperformativité que l'on peut voir à l'œuvre chez Fichte. L'enjeu de cette compréhension de Fichte est le suivant : ce qui à travers la liberté vaut pour l'Activité chez Fichte, vaut tout autant pour le problème du sensible.

Réponses et objections au sujet de la consubstantiation dans l'hostie[474] : le problème de la dernière méditation est celui de la consubstantiation du monde, qui est alors comme une hostie parce qu'on pense dès le départ une séparation *ontologique* des substances. Comme dans le christianisme, ce qui assure la continuité et la superposition de la pure étendue et du spirituel, c'est la chair comme milieu pur d'homogénéisation des substances substantiellement différentes. Il faudra que Descartes, finalement, réengendre la chair comme une tierce-substance unissant étendue et pensée, et *se passant de corps* ; en effet, la chair désigne la saisie réflexive immédiate non de l'ego que je suis, mais de l'être de cet ego, de sa facticité irréductible. L'ego cartésien s'éprouve ainsi comme incarné, alors même qu'il se reconnaît sans corps : l'étendue non physique qu'il occupe, le point cogital qu'il habite, détermine comme chez Heidegger pour le *Dasein* une spatialité pré-corporelle[475] qui est une spatialité charnelle. De ce point de vue, c'est la même chose que pour Husserl si l'on s'appuie une fois encore sur l'analyse de D. Franck : l'ego transcendantal doit être incarné là même où il est décorporalisé, et la déduction même de l'alter ego transcendantal ne peut se faire qu'à partir de cette dimension de la chair. Ce qui importe chez D. Franck, ce n'est pas la détermination comme différence sexuelle non-empirique de l'altérité primordiale des egos en régime transcendantal, c'est que l'altérité même de l'alter ego repose sur la *déhiscence de la chair* – sur l'écart, la différence, de l'incarnation de l'ego avec lui-même. Il y a bien là une chair "abstraite" qui demeure irréductible à la suspension de la corporéité, chair dont la fonction est rendue nécessaire par l'aporie philosophique rencontrée par Husserl dans les *Méditations cartésiennes.* Il faut à Husserl la dimension charnelle par où l'ego se maintient dans l'être là où toute onticité a été suspendue, dimension par laquelle il s'éprouve dans l'altérité incarnative avec son semblable et son dissemblable – son alter ego transcendantal.

Descartes donc, est déjà obligé de réintroduire une dimension charnelle dans la séparation dualiste des substances : le paradoxe de l'ego, même déterminé comme empirique au sens de Husserl, c'est qu'il est la synthèse vivante des deux substances, c'est qu'il est de l'étendue qui pense, de la pensée matérialisée. *Il est incarné* – et cette chair dessine une sorte de quasi-substance, tierce et irréductible, entre les deux premières. Or, *c'est à partir de cette synthèse charnelle des substances qui ne peut en droit être opérée qu'à la fin de la déduction cogitale des Méditations, que Descartes disqualifie au début de celles-ci la dimension du corps et du sentir.* C'est la seule possibilité qu'a Descartes : ou bien rabattre le corps sur l'étendue, et amalgamer le sentir, l'imaginer, le vouloir qui en procèdent à la pensée, en faisant de celle-ci une réflexibilité en conscience (c'est strictement la définition qu'il en donnera dans les *Principia* comme on va le voir : est pensée tout ce qui se réfléchit en conscience). Ou bien présupposer déjà l'union des substances, comprendre le sentir non pas comme fait

---

[474] Cf. *Quatrièmes objections* in *Œuvres philosophiques II*, op.cit., p. 655. Il faudrait d'ailleurs sur ce point envisager le rapport du protestantisme à l'aune de la théorie des substances, selon les débats entre transsubstantiation et consubstantiation dans l'hostie : l'hostie devient dans la transsubstantiation une substance éphémère, un *esprit momentané.* La différence de Descartes et de Leibniz n'en passe-t-elle pas aussi par cette distinction de la trans- et de la consubstantiation, parallélisme et union catholique des substances, expression momentanée et monadologique de la substance dans le protestantisme ?

[475] Nous renvoyons ici à nouveau aux analyses de D. Franck dans *Heidegger et la question de l'espace* (op.cit.), mais également aux analyses de Derrida qui pointent déjà le problème, dans *Heidegger et la question.*

du corps ou de la pensée, mais comme conséquence de leur union dans le tiers élément de la chair (d'où la connexion étroite de Descartes et de la phénoménologie de la chair, qui quant à elle *partira* de l'union en montrant qu'elle précède la disjonction de la pensée et de l'étendue, en tant qu'elle ressortit au vivant qui précède le sujet pensant et son corps étendu ; de sorte que le cogito deviendra auto-pathos de la chair, cogito pré-reflexif et pré-subjectif). Car le paradoxe, c'est que la première facticité rencontrée est corporelle et non pas charnelle : La première facticité rencontrée est donc *processuelle et non plus statique* comme c'est le cas dans le cogito. En fait, il faut ici renverser l'ordre des subsomptions : ce n'est pas le cogito qui garantit l'apodicticité de la facticité découverte (l'être de l'ego, impliquant l'être de son fondateur en tant qu'il découvre en lui l'idée d'infini), c'est le cogito qui vaut comme *mode statique de facticité.* C'est la première facticité rencontrée qui donc est éludée. Mais pourquoi ? Parce qu'elle n'est ni claire ni distincte mais obscure et "contrastuelle", parce qu'elle n'a pas la forme d'un point mais consiste en un flux moins informe qu'aformel, parce qu'elle n'est pas tributaire d'une réflexibilité dans le sujet ou dans l'être, mais n'est sentie qu'indiciellement, et parce que, plus profondément, elle *n'est pas de l'ordre de la pensée*. Le plus tapi des présupposés des *Méditations* est peut-être celui-ci : *que la première facticité apodictiquement présentée doive être pensée, et doive m'être donnée en pensée.* Ou plutôt, c'est que la pensée est déjà constituée comme l'irréductible, comme un pur décorporé qui n'est pas pour autant désincarné : la transcendantalisation de l'ego par Husserl consistera à dire qu'il faut passer du moi cartésien à la chair même de ce moi, constituant le transcendantal. On a vu la difficulté rencontrée par Descartes, savoir la nécessaire reconstitution de l'union ontologique des substances dans une "quasi-substance" ou substance-tierce, qui est celle de l'incarnation. Or, la pensée de l'*ego cogitans* est *dès le départ* une pensée incarnée : son être, c'est son incarnativité *par-delà* son incarnation empirique. Ce qui veut dire que la pensée de l'ego ne peut être réfléchie en lui *que parce que l'ego est présent à lui-même, consubstantiel de sa substance charnelle qui est la substance-tierce de l'union des substances* : pour que l'ego *puisse* faire réflexivement retour sur lui-même, il faut *d'abord* qu'il soit présent à lui-même, qu'il se saisisse de lui-même dans la transparence d'une *thesis* incarnative. *L'incarnativité est présupposée comme condition de possibilité du cogito, dont comme condition de réflexibilité de la pensée par elle-même.* Certaines lectures de Descartes considèrent que l'énonciation du cogito est performative, faisant advenir la pensée, donc l'être dont elle se soutient nécessairement, en la disant ; mais il y va là d'une lecture faible, uniquement linguistique et monomodale de Descartes[476] : l'énoncé du cogito, même s'il laisse accroire cette thèse (cette proposition sera vraie chaque fois que je la prononcerai) doit en fait être comprise par rapport à une expérience non pas ontologique ou linguistique mais *esthétique* du sujet cogitant, qui *éprouve dans le cogito son incarnation même* – je pense, car j'éprouve qu'il y a quelque chose comme *du* je, et quelque chose comme *de la* pensée ; je suis, mais uniquement parce que cet être est réflexivité sentie ou *esthèse* de la *thesis incarnative* du sujet. Le véritable

[476] On tentera de montrer plus avant, dans la partie *Genre et crase*, que pareille lecture correspond en fait à la fétichisation postmoderne et narrativiste du langage et du soi, qui en passe en particulier par le surinvestissement du performatif, seul concept à même de faire de l'énonciation un acte, de pallier le manque d'esthétique de l'activité par une analytique de l'effectivité entièrement rabattue sur le plan linguistique.

problème, le présupposé métaphysique profond dont est ici tributaire Descartes, c'est la présence à soi de l'*ego cogitans* : comment peut-il être présent à lui-même à ce stade des *Méditations*, là même où l'union des substances, ou la tierce-substance de la chair ne pourra être réintroduite qu'à la toute-fin du cheminement, et hantera par ailleurs la pensée de Descartes comme on le voit dans ses *Lettres à Elisabeth* ?[477] Du point de vue de l'exposition même des médiations, soit du point de vue de l'ordre des raisons, Descartes ne peut se donner cette réflexibilité de la pensée qu'à admettre déjà une incarnation non-corporelle de l'ego. Mais du point de vue même de l'ordre des genèses, il doit présupposer un concept d'ego comme étant naturellement réfléchissant de lui-même car *ontologiquement présent à lui-même* à travers la dimension charnelle de sa présence à lui-même, et au monde ici aboli. Ou comme il le dira : est pensée tout ce qui se réfléchit en conscience. Tel est le présupposé que Descartes n'interroge pas : la présence du moi à soi-même, qui est effectivement avérée dans le cogito, mais dont la structure métaphysique n'est jamais questionnée. Or, si Descartes questionne la *facticité et la teneur de cette facticité* dont se soutient cette présence auto-avérative de l'ego, *il n'a plus à fonder la facticité de la thesis cogitale, l'apodicticité du cogito, sur Dieu mais sur une incarnation*. De sorte que la critique qu'on peut adresser à Descartes n'est pas celle de Husserl, qui lui reproche de n'avoir pas opéré le passage de l'ego empirique à l'ego transcendantal ; c'est de n'avoir pas vu que sa position ontologique était une position charnelle qui impliquait *une esthétique rendant raison des conditions de possibilité d'une telle présence-à-soi avérée dans le cogito.* C'est bien ce que Derrida fait valoir *aussi* dans *La voix et le phénomène*, qui concerne la logique cogitale en général, qu'elle soit transcendantale ou empirique : la présence à soi du sujet, notamment par la voix, repose sur une forclusion de l'esthétique – en l'occurrence, celle de la différance comme structure astructurée de l'expérience. Le sujet est toujours absent et présent à la fois à lui-même – il est son différant. Il est d'ailleurs notable que le thème faible de la performativité de l'énoncé du cogito devient chez Derrida thème de la voix, qui atteste de ce présupposé de présence à soi, qui est un présupposé substantialiste et charnel (l'ego présent à lui-même est sa propre *parousia*). La voix ici ne vaut pas par ce qu'elle énonce, mais dans son fait même. De sorte que Descartes *décalque l'auto-affection ou l'auto-préhension affective et pathique de l'union des substances, sur la structure de la pensée qui désignera "toutes ces choses en nous dont nous avons conscience au moment où elles se font"*. La pensée, c'est la réflexibilité, c'est la structure même du réflexif. Or, quand il définit ainsi la pensée dans les *Principia*[478], Descartes n'est-il pas en train de lui attribuer ce qui est propre à son union avec l'étendue, c'est-à-dire à l'incarnation ? La structure réflexible en quoi consiste la pensée n'est-elle pas déjà une retombée de l'auto-pathos de la chair, de l'auto-saisie thétique et ponctuelle de l'ego par lui-même, pur "je suis" intransitif ? Si l'ego cartésien est bien empirique, c'est que Descartes ne cesse de constituer en structure de la pensée ce qui ressortit déjà à son union avec l'étendue : c'est l'incarnation, qui constitue le modèle de la pensée, c'est la transparence de l'incarné à lui-même, soit l'expérience naïve de la présence à soi ou du "corps propre" phénoménologique, qui est naturalisée comme constitution de la pensée. Qu'il s'agisse du corps ou qu'il s'agisse de la substance pensante, Descartes importe dans l'analyse

[477] Cf. *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643 in *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, G.F., 1989, p. 73 sqq.
[478] Le texte est cité plus bas.

des déterminations propres à l'expérience empirique et non-critiquée de l'union. C'est bien l'illusion de la présence à soi dans la chair, ses conditions, dont il faut dès lors faire la genèse et la critique, en tant qu'en est dérivée la constitution même du penser chez Descartes.

Le premier présupposé cartésien, c'est précisément un présupposé sensible sur la pensée, un présupposé sensible sur la forclusion du sensible. C'est que la facticité se présentera à moi dans l'ordre de cette faculté des facultés qu'est la pensée en tant que telle. Le problème n'est pas tant que l'ego cartésien soit demeuré un ego empirique et pas transcendantal, c'est que l'ego est déjà une formalisation du continuum sensible[479]. L'image de la pensée cartésienne, c'est que la pensée ne touche les pensabilités qu'à être elle-même insensible en tant que telle, le paradoxe étant qu'elle n'arrête pas de sentir – elle-même, l'idée d'infini en elle, l'être lui-même – mais que cette sentation est rabattue sur la réflexivité a priori de l'ego devant dès lors nécessairement être incarné. C'est parce que la première facticité rencontrée est par présupposition constituée en facticité de pensée et en pensée, qu'elle devient apodictique, ponctuelle, locale. On vient de voir que selon Derrida, la *lumen naturale* était le plus profond présupposé des *Méditations métaphysiques*, que c'était paradoxalement celle-ci qui permettait le processus même du doute sans que le sujet cogitant ne la mette en question en elle-même, parce qu'elle constituait le milieu même de la pensée se déployant, lui assurant par là clarté et distinction[480] : les présupposés les plus insidieux sont toujours des présupposés de *milieu*, ce sont des présupposés de dimension, *des présupposés dimensionaux*[481]. Car cette lumière constitue le *milieu* dans lequel l'ego saisit la première facticité devenue par elle apodicticité (selon la *lumen* elle est claire et distincte, selon le *naturale* elle est fondée dans la surnature divine) ; mais surtout, cette facticité est une facticité d'intellection : le problème n'est même pas de déterminer s'il s'agit d'une facticité offerte à la raison, ou à l'esprit, ni même de déterminer selon quel mode de *noesis* je la saisis (ainsi J.-M Beyssade distingue à juste titre dans ses commentaires les verbes et facultés distincts de la pensée chez Descartes : entendre, comprendre, saisir...)[482] ; le problème, c'est que la facticité ne s'ouvre que dans le milieu de la pensée, mais parce que celle-ci est déjà, dès le départ, séparée du reste, séparée du sensible. Le problème, c'est bien plutôt qu'au moment même où je disqualifie méthodiquement le senti et le sentir en moi, le fait de la sentation ou le fait de l'éprouver lui-même résiste à cette double réduction, réduction de la chose sentie d'une part, réduction du corps d'autre part, qui s'effectue au profit de la pensée pure. De sorte que si l'on met en question non pas le doute mais le milieu du doute, le Séparé, ou l'absolu, change de sens : ce n'est plus la substance étendue et le monde sans conscience des qualités premières, *c'est le Sentir lui-même*, soit la crase a

---

[479] Cf. D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007, p. 25, p. 39.

[480] Cf. *Marges*, Minuit, 1972, p. 318 sq. : "La lumière naturelle et tous les axiomes qu'elle donne à voir ne sont jamais soumis au doute le plus radical. Celui-ci se déploie *dans* la lumière." ; "Antérieure à toute pensée déterminée, à toute idée représentative, la lumière naturelle constitue l'éther même de la pensée et de son discours propre. Elle a, en tant que naturelle, sa source en Dieu, dans le Dieu dont l'existence a été mise en doute puis démontrée *grâce à elle.*" ; "Tout en échappant au cercle logique qui l'a tant occupé, Descartes inscrit la chaîne des raisons dans le cercle de la lumière naturelle qui procède de Dieu et revient à Dieu."

[481] Nous renvoyons aux analyses sur le dimensional.

[482] Nous restituons brièvement son analyse dans une note plus bas.

priori des deux types de qualités dans un pur Qualitatif, c'est-à-dire aussi bien la crase *a priori* des substances dans une teneur (*tonos*) qui les précède en droit, qui est séparée aussi bien du monde de la substance étendue, que du monde de la substance pensante. Quand Meillassoux, comme on va le voir, considérait Descartes à juste titre comme un penseur de l'absolu *réel* et de la séparation *réelle* il y avait déjà un présupposé quant à la teneur de ce Séparé : son caractère univoque. C'est que finalement, le Séparé n'est pas spatialement séparé, mais est pensé selon un schème spatial : c'est une dimension qui ne s'atteint pas par la pensée même si la pensée le pose dans son inatteignabilité même. Le séparé n'est plus ce qui résiste aux réductions, c'est ce qui *échappe* bien qu'on en pose l'échappée, c'est un *Ailleurs*, même si cet Ailleurs double le monde insensiblement, est co-présent non seulement à la série de nos "ici", de nos "là", mais surtout au régime d'existence de nos "ici" et "là". Tous les "ici", tout notre là, ne se laissent comprendre que par rapport à un lointain ou à un *là-bas* qui en est séparé sans en être coupé : il les englobe, et ils l'habitent[483].

On vient donc de voir que Descartes subsume a priori le corps sous l'ego, et par là sous la conscience et la forme-sujet, mais cela vaudrait tout autant du côté de la chose. Et Husserl lui-même n'approfondira-t-il pas la démarche de Descartes en la transcendantalisant, mais en l'approfondissant du point de vue et en fonction du sujet, encore conçu dans la forme de l'objectivité ?[484] C'est l'ambivalence fondamentale du traitement cartésien du corps : selon qu'il s'agisse d'un corps non réfléchi par le penseur, ou selon qu'il s'agisse de *mon* corps inextricablement lié à ma pensé, le corps sera tantôt rabattu sur l'étendue, tantôt subsumé à l'ego, pour devenir une *dérivée* de la réflexion de l'ego. Autrement dit, quand il s'agit du corps, Descartes doit toujours effectuer ce rabattement sur les deux substances selon la situation considérée, selon qu'il s'agisse de l'ego ou du non-moi que l'ego intentionnalise. Mais de quel corps s'agit-il ? C'est le corps ipséologique, le "corps propre", le corps-moi. Le présupposé cartésien, en l'occurrence, n'est pas conceptuel, il est sensible : Descartes opère une dérivation qu'on dira schématique de la catégorie de corps. Car en effet, il dérive dès le départ le corps de sa réflexion non seulement en conscience, mais d'abord de sa réflexion "sensible", il le dérive du mode sur lequel le sujet l'éprouve, plus encore, il le dérive du mode sur lequel le corps s'éprouve dans son individualité donnée. Or, cette individualité est *déjà charnelle* : *avant la réflexivité de l'ego dans le cogito qui avère qu'il est substance pensante, il y a la réflexivité incarnative du corps propre s'éprouvant comme moi.* Le corps, c'est cette auto-présence sans écart ni distance que j'éprouve en saisissant déjà comme mien ce qui précisément éprouve : le corps est saisi au crible de sa schématisation, c'est-à-dire, dès le départ, *depuis le milieu de la chair, plutôt que par l'ego seulement*. C'est cette pure adéquativité d'existence *qui est a priori conçue sur le mode de l'apodictique* : une évidence claire et distincte (mes mains, mon corps, clairement sentis, distinctement éprouvés par séparation d'avec le milieu qui les inclut) et en même temps une vérité substantielle ou conçue comme substantielle quand je saisis dès le départ son union avec l'âme, l'alliage indémêlable qu'ils constituent. Ce n'est pas que le corps soit saisi comme une chose, pas non plus qu'il soit saisi comme sphère subjective : c'est d'abord l'adéquativité de la chose au sujet, de l'étendue à la pensée, c'est l'union sentie depuis la chair de l'unification

---

[483] Nous renvoyons ici à l'analyse des Séparés effectuée plus bas.

[484] Cf. R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, Hatier, 1994, p. 46 sqq., et l'introduction de J. C. Goddard à *La destination de l'homme de Fichte*, G.F., 1995, p. 31.

substantielle. Cependant, tout change on l'a vu si l'on fait valoir la facticité de la sentation qui résiste à la double réduction du sentir et du senti : le corps n'est alors pas la disjonction de cette union, il ne se met pas à valoir par distinction avec l'âme ; au contraire, il se met à valoir *par distinction avec son union même avec l'âme.* Le corps n'est plus saisi dans l'unité et dans l'unicité, ni dans la présence : il n'y a plus que *du* processus. De sorte qu'on trouve, à la racine de ce corps mêlé d'âme qui assure l'adéquativité de l'ego à lui-même, un corps processuel qui ne lui appartient plus, qui assure la communication du sensible et du sentir. Ce corps processuel, c'est ce qu'on appellera un mélange d'incorporation et de décorporation : la sentation en tant que telle n'est plus penser par rapport à *mon* corps, c'est mon corps qui est perçu, impersonnellement, anégologiquement, par rapport à la sentation qui dévoile liminairement comment s'engendre le sentir – en mélangeant des modes et des régimes d'existence dans un processus d'incorporer-décorporer continué[485].
En définitive, c'est le doute qui n'est plus de mise, non comme opération, mais comme concept ; Descartes lui-même le forçait, opposait finalement le doute comme opération de la pensée spéculative à la vie même, dans laquelle on ne doute pas (au quotidien dit-il dans le *Discours de la méthode*, ne surtout pas douter des actions qu'on accomplit). Le problème, c'est bien plutôt la mécréance esthétique : va-t-on vraiment croire à la sentation ? Ou la balayer d'un doute supérieur en arguant d'un rêve ou d'une folie ? C'est que le doute cartésien n'était pas une opération esthétique, même si l'on insiste toujours, au contraire, sur la conversion qu'il nécessite (ainsi on le rattache aux exercices spirituels de Suarez)[486]. C'est que le doute en lui-même est analytiquement ou dialectiquement nécessité, si l'on reprend la manière qu'a Descartes de théoriser analyse et dialectique (dans les *Réponses aux secondes objections*[487]) mais ne répond à aucune nécessité esthétique. La ruse, c'est que le moment cogital qui demeure esthétique en son fond n'est pas esthétiquement engendré, mais pour des raisons adventices et externes : dans le cogito, je me *sens* être avant d'être, je dois me *sentir* penser, même si Descartes transforme en vision de conscience ou réflexion pure ce *sentir* ou cette sentation *qui excède la sphère ipséologique* en tant qu'elle avère qu'il y a bien *quelque chose* comme *du* Sensibilis. Descartes le fait en réduisant le sentir à la somme des sentis – le sentir est toujours sentir du senti, quand la pensée excède le pensé même. C'est pourquoi Descartes *intériorisera ce dehors esthétique pour en faire la constitution même de la pensée d'une part, et pour ensuite l'extérioriser sous la forme de la transcendance divine : d'un côté, l'esthésie de l'esthésie ou le sentir du*

---

[485] On pourrait toutefois arguer que le cogito cartésien implique dès le départ un *milieu* de déploiement qui seul lui donne sa consistance et le rend opératoire : le langage. Ainsi de certaines lectures de Descartes qui font du cogito, du "je suis, je pense", un énoncé performatif, ou ne tirant à tout le moins sa substance noétique que du langage par lequel il doit se "phénoménaliser" et apparaître C'est cette lecture de Descartes que conteste Blanchot dans *L'écriture du désastre*, op.cit., p. 90 : "Ce qui est étrange dans la certitude cartésienne « je pense, je suis », c'est qu'elle ne s'affirmait qu'en parlant et que la parole précisément la faisait disparaître, suspendant l'*ego* du *cogito*, renvoyant la pensée à l'anonymat sans sujet, l'intimité à l'extériorité et substituant à la présence vivante (l'existence du je suis) l'absence intense d'un mourir indésirable et attrayant. Il suffirait donc que l'*ego cogito* se prononce pour qu'il cesse de s'annoncer et que l'indubitable, sans tomber dans le doute et restant non douteux, soit, intact, ruiné invisiblement par le silence qui fissure le langage, en est le ruissellement et, se perdant en lui, le change en sa perte. C'est pourquoi, l'on peut dire que Descartes n'a jamais su qu'il parlait et, pas davantage, qu'il restait silencieux. C'est à cette condition que la belle vérité est préservée." I
[486] Cf. *Les existences moindres*, op.cit., p. 74.
[487] Texte déjà cité plus haut.

sentir va devenir réflexibilité en conscience de la pensée, de l'autre, l'excès ou le débordement du Sensibilis sur le sensibile qui s'avère alors va être translaté dans l'idée d'infini, et par suite en Dieu. Le sentir de l'être et de l'ego dans le cogito, sera rapportée à la pensée en tant que telle, devenue structure générale de réflexibilité. Le sentir du sentir, l'esthésie de l'esthésie, ne sera plus l'indice de la trame du *Sensibilis* dans laquelle je suis esthétiquement intégré, ne sera plus l'attestation d'un Dehors transversal à mon ego même, et débordant mon unité subjective : ce sera la structure même de la pensée comme réflexion. Le sentir du sentir qui se joue au niveau corporel, alors qu'il constitue un cercle *esthétique* dont la réflexion ou la conscience de la conscience est une *retombée*, va être subsumé à cette réflexibilité générique comme définition de la pensée : l'ordre des genèses va être renversé par l'ordre des raisons. C'est pourquoi Descartes dira : le sentir, comme le vouloir ou l'imaginer, sont bien de l'ordre de la pensée pure en tant qu'ils sont réfléchis au moment même où ils se font. *C'est l'hétérologie propre au sentir du sentir qui est rabattue sur une homologie de conscience* : quand le Sentir pur éprouvé dans le doute me met en rapport avec la trame esthétique de l'expérience telle qu'elle me déborde et constitue un dehors qui m'est transversal, son rabattement sur la pensée va impliquer qu'il n'y a là qu'un effet miroir, une réflexion homologique du penser par la pensée. Jusqu'au cœur du cogito le sensible fait retour comme un factitif qui autorise tout : c'est lui qui fait être, c'est lui qui fait penser. Le problème est dès le départ un problème de croyance: je crois spontanément que 2+2 font 4, que je suis bien ce corps, que ces miens sont les miennes, je crois ce que je vois, éprouve, et je me trompe souvent... Mais le problème n'était pas alors de mettre en doute ce qu'on croit, celui qui croit, ou le rapportement corrélatif des deux qu'est la croyance : c'était plutôt de *suspecter* cette croyance en tant que telle, en demandant si elle ne cachait pas une mécréance plus profonde... A quoi dois-je dès le départ avoir cessé de croire pour me mettre à croire ce que je croiss, me mettre à croire que je crois ? Descartes part de la positivité de cette croyance, même si cette positivité est fausse. Il ne suspecte pas de mécréance qui soit le fond de cette croyance.

Si l'on part d'un continuum d'incorporation, ou plus exactement d'un *sustema* compris comme entrelacement hétérologique des incorporations et décorporations, on part à la fois du plus immédiatement expérimentable, et du plus abstrait. Tout se passe en quelque sorte comme pour la conscience sensible de Hegel, mais dans un monde tout à fait différent : si l'immédiat est aussi le plus abstrait, c'est non pas au sens où l'universel le plus formel est déjà dialectiquement incarné en creux dans le particulier, c'est au sens où tout processus modalisé d'incorporation donnée (j'incorpore *du* sens en lisant) renvoie à une logique modale de l'incorporer. De sorte qu'il faut moins opposer et synthétiser universel et particulier, mais composer le transitif (cette incorporation) et la transversalité du processus ainsi transitivé. Toutes les fonctions que le subjectivisme décrit depuis le point de vue de l'ego peuvent ainsi être ramenées au processus de *métabolisation* (incorporer, décorporer, récorporer) qui permet de saisir les actions du sujet au niveau même du vivant. On court-circuite ainsi les constituants qui font écran, les schèmes. Passer des constituants ou de l'interface qu'est la conscience au corps, c'est passer de la stase au processus de crase (mélange et contraction de l'incorporation et de la décorporation). Toutes les facultés normalement discrétisées a priori comme fonctions distinctes – penser, agir, parler – sont ainsi rapportées à un fonctionnement qui les précède comme fonctions et leur est transversal : les facultés sont des *modes* de l'in-corporation. De sorte que c'est le penser lui-même qui devient mode de l'incorporer. On pourrait considérer que cette

manière de déceler une factivité antécogitale dans le mouvement même du cogito est une répétition du geste heideggerien, ou est d'inspiration heideggerienne. Le rapport de Heidegger à Husserl consiste à questionner depuis un dimensional (l'existential) qui n'est pas celui de la conscience, et qui implique par conséquent que la pensée se déploie non comme logique des phénomènes et de l'intentionnalité mais comme herméneutique du *sens* sous-jacent à la phénoménalité même (le sens de l'être). L'opération heideggerienne qui consiste entre autres à demander ce qu'il en est de l'être de la corrélation dont Husserl fait son a priori, n'est pas tant une bifurcation qui *littéralise* le procès cogital cartésien qu'une disjonction produite avant le cogito : en un sens, Heidegger se place en amont du cogito cartésien, ce qui est peut-être, encore, le geste métaphysique par excellence ; il semble au contraire que la genèse de l'esthétique soit passible en droit d'une bifurcation qui prenne le cogito dans sa littéralité, ce qui ne veut pas dire à la lettre. Cependant, Heidegger a encore besoin d'indexer la question sur un premier terme, fût-ce la question même, en distinguant en elle le *Gefragt*, le *befragt*, l'*erfragt*. Si le *Dasein* est ek-statique, il l'est encore *par constitution* (ce qu'atteste la récurrence du terme *Verfassung* dans *Sein und Zeit*) : le *Dasein* ne consiste en propre que dans la sortie de lui-même que l'avenir aimante et permet à la fois, il consiste dans sa *Zeitlichkeit* orientée par l'avenir qui se présente à lui dans sa nudité à travers l'angoisse authentique de la mort. Mais cette ek-stase est encore tributaire, pour être posée, d'un passage par cette stase de principe qu'est la facticité du *Dasein* pris comme "unité" première de référence en-deçà de laquelle on ne peut régresser comme on l'a dit précédemment. Il semble bien différent de découvrir au contraire au cœur du cogito un *processus sans sujet et surtout inindexé*, qu'on nomme ici la sentation, et qui atteste par-devers elle-même d'une esthésie : c'est une crase, qui *contient* les stases. On pourrait également faire l'objection suivante : déceler un processus de sentation comme première facticité révélable dans le cogito, n'est-ce pas transposer à un niveau pré-conscientiel la logique de la réflexivité propre au cogito, le sujet se découvrant sentant et sensible avant de se découvrir conscient et intentionnel ? Beaufret l'expose dans une page de son *Dialogue avec Heidegger*[488] en prenant appui sur la critique faite par Sartre, semble-t-il à contresens, au sujet du *Dasein* et du cogito : Heidegger, avec le *Dasein*, esquive le Cogito qui est pourtant, dit Sartre, le point de départ de la conscience. Beaufret commence en reprenant la distinction des deux cogito par Kant, cogito du "je" empirique qui a le sujet pour seul foyer, et cogito qui se dépasse vers la vérité objective qu'il découvre dans l'idée claire et distincte. Pour Beaufret, Descartes confond ici l'ordre des importances. S'appuyant sur ce qu'il nomme la phénoménologie grecque d'Aristote, et citant *Métaphysique* (9, 1074 b 35), il montre avec Aristote que la perception représentative est toujours par essence perception *de*, définie par sa transitivité ou son intentionnalité, et *par surcroît* perception d'elle-même ou réflexion. Descartes a pris cette réflexibilité structurale de la perception (je ne perçois pas quelque chose sans en même temps percevoir que je perçois) pour sa constitution interne, c'est-à-dire qu'il a pris la réflexivité subjective pour le centre essentiel du Cogito, quand il fallait au contraire reconnaître dans l'intentionnalité, dans la perpétuelle "ek-stase" de la conscience consistant dans son mouvement d'aperception et de viser, le centre objectif du cogito. Autrement dit, c'est cette ek-stase qui traverse la conscience, qu'il faudra pour Heidegger questionner sans plus le rapporter à cette dernière : l'intentionnalité, la sortie de soi ou la transitivité

[488] Minuit, 1985, tome 4, p. 114 passim.

structurale de la conscience, implique l'ek-statisme existentiale du *Dasein* ou de l'étant particulier dont la conscience n'est qu'une dérivée, un affleurement de surface. L'intentionnalité de la conscience est bien une traduction particulière de l'ek-statisme du *Dasein.* Mais par ailleurs, c'est ce cogito que fera valoir Husserl : le cogito empirique découvre sa réflexivité dans la sphère subjective, le cogito transcendantal découvre la facticité objective de l'intentionnalité (qui permet précisément les épochès). La critique de Heidegger sera que l'être même de l'intentionnalité renvoie à une topologie de l'être, que l'intentionnalité est fondée dans son être sur le Dasein qui "est-le-là". Ne peut-on dire alors que cette manière de générer l'esthétique en mettant l'accent sur la sentation anegologique qui transparaît sans apparaître (qui est littéralement diaphane) dans les *Méditations*, consiste à reconduire à un niveau "charnel" le geste cartésien, en restant enfermé dans la sphère de la subjectivité ?[489] Sentir que je sens (en tant qu'ego cogitatif), n'est-ce pas une hypostase de cette perception de mon percevoir ? Il semble pourtant que cet accent mis sur le sentir empêche dès le départ de concevoir cette saisie de la facticité sous la figure de la réflexion subjective, ou de la réflexibilité d'objet : ce n'est précisément pas en tant que conscience empirique ni même transcendantale que je sens, mais au sens où l'ego lui-même vaut comme relais ou bande passante du sentir, au sens où avant l'ego, il y a le *sensibile.* La sentation s'avère à un niveau où la conscience n'intervient pas, mais elle ne concerne pas un sujet ou une hypostase de sujet qui serait à la fois sentant et sensible : elle se déploie au niveau du *sensibile* comme corps qui ne se définit pas par l'ex-tension mais par l'in-tension, ou la tension tout court (le *tonos* stoïcien). Quand bien même la conscience disqualifie l'objet senti et la subjectivité du sentir, il reste une littéralité, ni vraie ni fausse (antévéridictive) du sentir en tant que tel, qui ne présume pas de la forme de ce qui sent et est senti à la fois. Sentant, je suis aussi senti, *comme* senti par la nature. De sorte qu'on est d'emblée face à une contraction, une crase où l'on ne distingue plus la chose sentie et l'être sentant, de sorte même, qu'on ne peut plus poser la question qui (qui sent) ou quoi (qu'est-ce qui est senti, ou même, quel est ce "quoi" ou cette chose qui sent, cette *res sentans*) Il faut d'emblée tout mettre au partitif plutôt qu'au défini ou à l'indéfini : il y a *du* sentir ou *du* sensible, mais le concept même de sentir ne peut pas être pris comme sens constituant du processus en question (il n'y a pas alors de question sur le "sens du sentir" ou le "sens du sens") : il s'agit de déterminer dans sa littéralité (présémiotiquement) ce processus.

---

[489] L'analyse que l'on mène ici implique justement de se situer à un niveau antéphénoménal, mais processuel et esthétique. Il ne s'agit plus de l'*apophainein* heideggerien de l'épiphanie phénoménale, mais du *diaphainein* du processus – sentation. Heidegger se situe lui au niveau de la *constitution* du phénoménal. En un sens, cette analyse ici menée est fatalement "défaite" d'avance, ou est trop diaphane, justement, pour *apparaître* dans l'ordre des raisons : on lui préférera toujours des disjonctions plus nettes, plus claires, plus tranchées, par exemple entre l'ego empirique et l'ego transcendantal chez Husserl, ou bien la distinction de l'intentionnalité de l'ego et de l'ek-stase du *Dasein* qui implique de rapatrier tout le problème posé par les *Médiations* dans la sphère de l'analytique existentiale. C'est qu'il s'agit alors d'opérer des disjonctions claires et distinctes dans l'ordre des raisons propre à l'apparaître : si Husserl montre la distinction entre phénoménal et transcendantal, si Heidegger se situe au niveau de la *constitution* du phénoménal, ils restent *internes* à la logique de l'apparition. L'analyse ici menée est bifurcatrice, plus obscure par nécessité, puisqu'il s'agit de régresser logiquement à un stade où *rien n'est encore donné ni formé* : il n'y a même pas de moi il n'y a que *du* sentir au partitif qu'on ne peut indexer sur rien. C'est la logique du diaphane, dans laquelle on ne peut pas substituer à l'ego une forme, une unité qui ait *encore* la forme ou la fonction du sujet comme c'est encore en partie le cas chez Heidegger, où le *Dasein* n'est plus sujet, mais occupe conceptuellement et analytiquement une fonction de sujet.

Genette considérait que le cogito cartésien interrompait la logique baroque[490] : "Une dialectique perplexe de la veille et du rêve, du réel et de l'imaginaire, de la sagesse et de la folie, traverse toute la pensée baroque. Au vertige cosmologique provoqué par la découverte du Nouveau Monde [...], vient s'ajouter un vertige métaphysique qui est comme le double intérieur. Ce que nous prenons pour réalité n'est peut-être qu'illusion, mais sait si ce que nous prenons pour illusion n'est pas aussi souvent réalité ? Si la folie n'est pas un *autre tour de sagesse*, et le songe une vie *un peu plus inconstante* ? Le moi vigile apparaît non moins fantasque et monstrueux que le sujet du rêve, et l'existence est affectée tout entière de cette ambiguïté réversible que la poésie d'un Saint-Amant, d'un Théophile ou d'un Tristan exprime à travers le thème de l'hallucination." La séparation substantielle du réel opérée par Descartes vient clore la réversion baroque du réel et de son double. Mais ce double du réel n'est pas comme le dit Rosset le synonyme d'un arrière-monde, ou d'un plus-réel que le réel : il faut plutôt poser que l'immanence est la plus immanente lorsqu'elle est la plus feuilletée même si ce feuilletage est aplati. C'est parce que la réversion baroque produisait au sein de l'imaginaire l'indistinction du réel et de du rêve, de la vision et du visible, qu'elle empêchait de dégager un point ferme et apodictique de la pensée ; et c'est pourquoi Descartes transforme cette réversion en parallélisme des substances séparées. Mais ce qu'on voit plutôt, c'est que cette indécision baroque des régimes de réalité n'implique pas pour réponse une différence de nature comme le fait Descartes, mais plutôt une différence modale, celle-là même qu'on retrouvera dans les œuvres baroques plus récentes, chezz Borges, ou dans la science-fiction, celle de K. Dick éminemment : ce n'est plus le pirandellisme de la mise en abyme infinie ou *L'illusion comique* cornélienne qui intrique fractalement des théâtres dans des scènes, qui emboîte comme des mondes gigognes des réalités dans des réalités. C'est plutôt une délinéation modale des régimes d'existence qui implique de ne plus faire du réel un niveau d'existence référent de tous les autres, mode de tous les modes devenant par là modélisation du modal. Et n'est-ce pas de ne pas reconnaître ce jeu de processus, cette teneur dans le phénomène, qui autorisera Q. Meillassoux, comme on va le voir, à rabattre les philosophies de la Nature, de l'Esprit ou de la Vie sur une forme culminative de corrélationisme (absolutiser la corrélation elle-même) là où elles semblent, plutôt, trouver un séparé qui ne soit pas *ailleurs* mais qui soit plutôt nulle part n'importe où (*Irgendwo*) dans la phénoménalité elle-même, et qui impose de pluraliser le séparé lui-même, de ne pas le *constituer* en dimension à part entière ?

On voit donc un premier lieu d'engendrement héautonome du processus esthétique, un avèrement du corps comme *sensibile.* Mais il va falloir questionner dès lors les stratégies cartésiennes de refoulement du corps et l'épochè de l'esthétique qu'elles constituent : cette épochè pourra ici servir d'exemple-type, ou de paradigme aux suspensions philosophiques de la nature Esthétique de la philosophie. Descartes va être lu symptomatologiquement, comme symptôme de cette suspension : ce sont à la fois les opérations de refoulement du corps ou de démétabolisation de la philosophie dont il va falloir faire la génésiologie, mais plus encore le sens de cette épochè qu'il va falloir dégager. Comment l'incorporation et l'esthétique dont elle est le *Leitfaden* ou plutôt le *Leibfaden* est-elle suspendue ? Comment la philosophie en refoulant le problème du sensible et du corps en vient-elle à se constituer elle-même comme Anesthétique, désesthésiée plutôt qu'anesthésiée ? Comment la pensée se

[490] Cf. *Figures I*, Genette, Seuil, 1966, p. 18.

démétabolise-t-elle ?

Le problème du corps dans les Méditation métaphysiques

Nous nous efforcerons ici de déconstruire et d'analyser la logique cartésienne relative au traitement du corps dans les *Méditations métaphysiques.* Il s'agit de comprendre comment Descartes conjure l'émergence d'une facticité première d'ordre esthétique et nécessairement vague ou inobjectivable dans la forme du phénomène ou du fait comme contenu de vécu, au profit d'une saisie objectiviste de la facticité devenue apodictité. Il s'agit dans le même temps de comprendre comment s'organise l'indexation du corps sur l'ego, et son refoulement corollaire. Cette analyse ne vaut pas seulement quant à Descartes, mais implique une structure métaphysique d'époché de l'esthétique et de refoulement du corporel qu'on pourrait, *mutatis mutandis*, retrouver à l'œuvre sous des formes différentes à travers la philosophie.
Dès le quatrième paragraphe de la première *Méditation*, Descartes écrit : "Et qu'en vérité ces mains soient miennes et que tout ce corps soit mien, au nom de quelle raison cela pourrait-il être nié ?"[491] Le texte latin dit quant à lui : "Manus vero has ipsas, totumque hoc corpos meum esse, qua ratione posset negari ?" Cette phrase suit précisément le constat de la nature trompeuse des sens, mais aussi de l'indubitable en eux : je ne peux douter que je suis ici, tenant ce papier entre mes mains, c'est-à-dire que je ne puis douter de l'immédiatement sensible qui forme mon "présent vivant" ; les sens ne commencent à tromper que lorsque le sujet perçoit la sphère ou la chose qui ne lui est pas immédiatement donnée, qui n'est pas incluse dans sa sphère immédiate d'action : les sens trompent quand ils portent sur ce qui est donné comme *excentré* du sujet, extérieur à la sphère de la présence immédiate de soi à soi, sur ce qui constitue donc en dernière analyse un centre opposé ou opposable au centre qu'est l'ego. Cette phrase introduit le passage célèbre sur la folie : la subsomption du corps au moi qui attesterait d'une première indubitabilité sensible et qui constitue une sphère qu'il faudra réduire, c'est ce qui départage justement le domaine de l'illusion normale par exception à cette sphère, et celui de la folie qui ne dispose même plus de cette sphère d'immédiateté : quand les sens s'excentrent du sujet, ils commencent déjà à tromper, mais quand ils se surcentrent sur lui, tout tourne à la folie (c'est la folie du corps de verre). Il faudrait reprendre ici longuement l'opposition de Derrida et de Foucault (ainsi que le texte de J.-M. Beyssade relatif à ce problème[492]) pour questionner ceci : la figure de la folie, chez Descartes, n'intervient-elle pas comme figure dérivée de la subsomption du corps au sujet ? Car c'est sous l'égide du principe de raison (*qua ratione*) que Descartes assure cette subsomption ; de sorte qu'il faut pour comprendre ce présupposé ou ce postulat de départ un ordre des raisons plus souterrain, exposant les raisons négatives ou inexistantes de douter de cette

[491] Traduction personnelle. M. Beyssade traduit ainsi : "Et ces mains elles-mêmes, et tout ce corps, mon corps, quelle raison pourrait-il y avoir de les nier ?"[491] Dans la traduction du duc de Luynes : "Et comment est-ce que je pourrais nier que ce mains et ce corps-ci soient à moi ?" On ne peut suivre la traduction de Luynes qui occulte le problème de la "raison" de douter, dont l'ambiguïté est précisément la suivante : quelle raison pourrait douter de cette mienneté du corps, mais également – pour quelle raison en douter ? On ne peut non plus suivre celle de M. Beyssade qui fait porter l'accent sur la négation du corps, quand la phrase de Descartes le porte au contraire sur la *mienneté* de ce corps : le problème n'est pas son existence, mais bien sa subsomption au moi.
[492] Cf. *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001, p. 13 sqq.

subsomption du corps au sujet-centrateur (c'est l'analyse de Derrida sur la présence en propre du propre). De sorte que même si Descartes met ensuite en doute ces "donnés immédiates" de la conscience moïque (mon corps, mes mains), il soumet déjà le corps à la sphère de la conscience de telle façon qu'on ne puisse plus arguer d'un "corporer" ou d'une sentation qui résiste dans ou plus exactement à travers le phénomène. C'est bien pourquoi aussi le critère du doute sera véritatif : il faut saisir le vrai, et le fondement de sa possibilité. Le problème change si l'on constate qu'il y a un "quelque chose", ni vrai ni faux, qui subsiste dans le doute même, ce qu'on appelle ici le processus ou la sentation, sentie littéralement, et ce qu'elle soit vraie ou fausse. De la même manière, il faut voir comment Descartes subsume d'une part le corps subjectif de l'*ego cogitans* à sa forme même, mais comment il intègre l'idée du corps en tant que tel (cette fois de la corporéité objective) dans la substance étendue : c'est ce qu'il fait dans la *Méditation seconde*, §3, où sont liés l'épochè des sens, la dissolution du corps dans la substance étendue, et le critère de vérité qui permet ces deux opérations. C'est finalement dans le paragraphe où le cogito est énoncé (§4 ibid.) que Descartes réitère le problème du corps et des sens avec insistance, mais pour les rapporter d'une part à la forme-ego qui permet de dissocier le non-être de l'ego et ma non-corporéité *qui est aussi mon non-sentir*, et d'autre part pour indexer l'épochè du corporel sur la procédure de l'auto-persuasion méthodique ; il faut remarquer ici que ce n'est pas le doute qui est invoqué, mais bien la figure positive du *mihi persuasi* : la suspension du corps et du sentir ne peut plus être enracinée dans la négation naturelle du doute spontané ni dans celle, artificielle, du doute hyperbolique portant sur les structures mêmes de la pensée à travers la disqualification des *mathemata* : il faut que la conscience, au nom de l'être, suspende le sentir pour trouver l'apodictique, il faut une positivité de l'auto-persuasion et pas seulement la négativité de la réduction. Cela implique que la révocation du corps, sa subsomption au moi *n'est pas* interne à l'ordre du doute : elle implique une contre-croyance, une contre-créance positivement investie qui fait déjà exception au doute. Si je ne parviens pas à douter pour de bon du corps, ce n'est pas seulement parce qu'il m'est donné dans la sphère de l'ipséité, de sorte qu'on pourrait faire droit à une position phénoménologique, ou rapporter le cogito au domaine de la chair. Si je ne parviens pas à douter du corps ipséologique lui-même, c'est précisément parce que ce corps m'est *dès le départ* donné à sentir comme le reste d'autre chose, c'est que le sentir de ce corps et ce corps senti comme le mien me fait d'abord sentir la sentation d'un processus corporel que je ne possède pas en propre et qui n'a pas de propre. Si je dois me *persuader* positivement, comme l'écrit bien Descartes, ce n'est pas parce que mon ego résiste : le doute suffit à disqualifier les doutes spontanés sur le doute. Si je dois me persuader, c'est précisément parce que quelque chose résiste par-delà la disqualification même de l'ego : c'est la mauvaise conscience cartésienne qui rejaillit juste avant que l'être et l'existence du moi ne soient posés, non pas un doute sur le doute, mais la conscience clivée qui sent qu'elle a déjà trahi le sentir qui la déborde. De sorte que tout est rabattu par le moi : si un esprit trompeur supérieur *me* trompe, du fond de l'illusion, ce moi *est* donc, et si le moi est, alors *j'*existe sur la base de ce moi. La suite du texte se concentre sur ce point : il faut *connaître* ce moi plus avant, en poussant l'hypothèse du doute jusqu'à l'hyperbolique ; et c'est du point de vue de la question "qu'est-ce que le moi ?" que Descartes pose ensuite le problème du corps d'une nouvelle manière : il ne s'agit plus de subsumer le corps au moi, mais cette subsomption étant effectuée, de montrer précisément de quelle différence substantielle ou de quelle différence de nature cette subsomption même dépend. La subsomption du corps au moi révèle la séparation du corps d'avec le

moi. De sorte qu'il sera dans un premier temps rabattu sur l'organisme, "et toute cette machine d'organes telle qu'on l'observe aussi dans un cadavre, que je désignais du nom de corps" (§6, trad. Beyssade). Dans le même paragraphe, Descartes opère une disjonction importante : ce n'est pas qu'il rabatte le corps sur l'une ou l'autre des substances, c'est qu'au contraire il dispose le corps, en distribue et coordonne les aspects sur ces deux lignes substantielles. *Le corps n'est donc pas distingué du moi comme la substance étendue l'est de la substance pensée, il est distingué du moi comme la substance en tant que telle est distinguée de l'être capable de se poser de lui même, héautothétiquement.* La définition du corps que Descartes donne dans le §6 est en effet bisubstantielle : d'une part le corps est défini par rapport à la substance étendue (figure, lieu, plénitude spatiale comme déterminants du corps sont aussi des attributs nécessaires de cette substance), mais en même temps, le corps est rapporté au monde des qualités secondes (ouïe goût odorat) à la fois comme passif et actif, même si Descartes achève ce constat en invoquant le problème du mouvement ; c'est qu'en effet, dans la physique aristotélicienne, le mouvement corporel ressortit au monde cartésien des qualités secondes, à l'automotion naturelle d'une substance animée plutôt que mécanique, car spatiale. Il faut bien remarquer ce déplacement : le mouvement n'intervient pas d'abord dans la définition du corps comme figure lieu et espace plein de la substance étendue, il intervient dans la définition du corps comme support des qualités secondes : mentionner le mouvement à cet instant, c'est précisément l'arracher à la seconde pour l'attribuer à la première substance. Ce que Descartes précise dès la phrase suivante en visant l'aristotélisme : il n'y a pas d'automotion du corps, mais il n'y a pas d'automotion parce qu'il n'y a pas d'*animation* du corps. Ce n'est pas seulement le mouvement qui en est expurgé, qui vient de l'extérieur du corps le mettre en branle selon les lois physiques du choc, c'est aussi le "sentir" et le "penser" qui en sont expurgés par là même de ce que le corps devient pure matérialité étendue inanimée. Il s'agit tout simplement de *supprimer* l'animation pour mettre d'un côté le moteur et le mû dans l'étendue, de l'autre l'*anima* dans la substance pensante. La conséquence est importante : s'il est bien logique que le penser soit rapporté à l'âme au moment où l'automotion corporelle est refusée, il est paradoxal que le sentir *aussi* soit attribué à l'âme et refusé au corps. Le génie de Descartes est là : c'est l'âme qui sent, même quand elle n'a plus de corps. Cela ressortit à la définition profonde de la pensée donnée dans les *Principia* : j'appelle pensée tout ce qui se réfléchit *en conscience*, ce qui intègre l'imaginer, le sentir, le vouloir, l'entendement. Si Descartes est un rationaliste, ce n'est pas parce qu'il distingue le sentir dans le corps et le penser dans l'âme, c'est parce que l'âme est esthétique, comme chez Platon. Et l'on voit en même temps que ce concept, cette dimension du sentir, occupe une place toute particulière au moment d'itérer le cogito, ou dans la préparation de cette itération : si l'on veut prévenir ou empêcher la facticité du sentir, si l'on veut expurger l'expérience de l'expérience elle-même pour tout centrer sur le sujet, il est nécessaire de disjoindre déjà les deux substances et en même temps d'y dissoudre le corps en deux aspects parallèles qui ne se recoupent pas : le corps comme élément de l'étendue, le corps comme sensation/sensible (et on voit dans le paragraphe précédent que Descartes présuppose déjà, dans le doute hyperbolique, une distinction en nature des substances qu'il semble toutefois fondé à poser puisqu'il la produit du point de vue du douteur). Descartes ne disqualifie pas *simplement* le corps, il le répartit et distribue selon les deux dimension substantielles, mais à chaque fois en position *d'attribut et d'attribué* : du point de vue de l'étendue, le corps est une configuration des attributs (mouvement, lieu, plénitude spatiale, figure) ; et du point de vue de la pensée, le corps n'est pas

pensée mais objet de la sensation en tant qu'elle relève de l'ego. La coupure substantielle passe au sein du corps lui-même, mais il n'est à chaque fois que l'attribué des substances, pas même l'attribut en tant que tel. Cependant, il reste le problème du sentir. Descartes semble en effet osciller. D'une part (*Seconde Méditation*, §6), le sentir est soustrait au corps en même temps que le mouvement : si le corps est *d'une part* configuration locale des attributs de l'étendue, *d'autre part* un perçu qui est tout entier passé dans les qualités secondes, il n'est plus animé en tant que tel, il est d'un côté pris dans les lois objectives du choc, de l'autre pris dans les séries sensitives du moi. De sorte qu'avec l'animation, le sentir et le penser n'appartiennent plus à la nature du corps. Il y va là du double sens d'"animé", Descartes disjoignant l'animation dans son concept même : ce qu'on prenait pour un principe d'animation intrinsèque au corps, ce sont en fait deux dérivées des attributions substantielles, et même deux transitivités des attributs – c'est donc littéralement un accident[493]. D'une part animé veut dire mû, et le corps n'est mû que comme élément circonscrit, figuré, localisé, plein, de l'étendue. Mais d'autre part, animé veut dire "doté d'une âme", mais cette âme n'est que la figure projetée des qualités secondes que la conscience perçoit. De part et d'autre, le corps est bien un cadavre comme le dit Descartes, et pas seulement sur le plan mécanique : il devient un pur corps physique sur le plan de l'étendue, et un support ou substrat des qualités secondes de la conscience animante dans la substance pensante. Le corps est l'inanimé en soi, il n'est animé que de l'extérieur. "En effet, avoir de soi-même la force de se mouvoir, comme aussi de sentir, ou de penser, je jugeais que cela n'appartenait en aucune manière à la nature du corps." (trad. Beyssade modifiée). De sorte que le problème rebondit au paragraphe suivant (§7) : ce que j'attribuais spontanément au corps, faut-il donc maintenant l'attribuer à l'âme ? Descartes distingue alors non pas deux, mais trois ordres différents d'actions ou d'animations attribuées : "Se nourrir ou marcher", d'une part, c'est-à-dire les actions du corps particulier, du corps ipséologique. Sentir d'autre part, et enfin, penser. "Puis-je affirmer que j'ai la moindre chose de toutes celles que je viens de dire appartenir à la nature du corps ? Je concentre mon attention, je pense, je réfléchis, rien ne se présente ; je m'exténue à reprendre en vain la même quête. Et en vérité qu'en est-il de ces choses que j'attribuais à l'âme, se nourrir ou marcher ? Puisque désormais je n'ai pas de corps, elles non plus ne sont rien sinon des fictions. Sentir ? Cela non plus bien sûr *ne peut être fait* sans corps, et *j'ai vu sentir* quantité de choses, pendant le sommeil, dont je me suis aperçu ensuite que je ne les avais pas senties. Penser ? Cette fois, je trouve : ce qui est, c'est la pensée. Elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe, moi : cela est certain." (trad. personnelle à partir de la trad. Beyssade, nous soulignons : le verbe latin est *fit* soit le passif de *facere* ; il faut traduire par être fait, contrairement à la traduction de Lhuynes et de Beyssade. Le détail est d'importance : le sentir est un passif-action, pas une action, ni une action passive. De même : je me suis vu sentir, j'ai vu sentir dans mon sommeil). Que se passe-t-il ici ? En quoi consiste ce parallélisme du penser et du sentir, parallélisme distingué des actions corporelles concrètes ? Il y a là trois ordres distincts, et le sentir ne se superpose pas au marcher et au nourrir. Pourquoi ? Parce que ces deux derniers verbes sont des actions dérivées non seulement d'un moi corporalisé et singulier, mais plus encore dérivées des attributs de la substance, même si l'on ne sait plus laquelle à ce stade (il faudrait précisément les faire dériver de l'union de l'âme et du corps, de leur animation

[493] Cf. sur ce point M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raison I*, Aubier, 1968, p. 56.

conjointe fondée en Dieu, plutôt qu'elles ne ressortissent à l'attribut de l'étendue ou de la pensée). Tandis que penser et sentir sont envisagés ici comme des *attributs de l'âme*, mais des attributs paradoxaux qui sont homothétiques et homogènes à la substance elle-même qui s'y révèle : si je découvre l'attribut que je ne peux détacher de l'âme, je découvre par là-même sa substance, ainsi, le penser attribué au moi est l'attribut de la pensée-substance en tant que telle qui inclut ce moi. Si je trouve l'attribut de l'ego qui en est inséparable, je trouve la substance dont cet ego dépend[494]. On voit donc ici comment l'hypothèse cartésienne d'une substance-sensible est biffée au moment où elle s'esquisse, mais pour la raison que tout est indexé sur le moi, parce que je ne découvre la substance que par l'attribution de l'âme, que ce sentir n'est pas constituant de l'âme, mais seulement attribué à la substance sans en être l'attribut substantiel. Ce qu'on a vu précédemment, la subsomption du corps à l'ego, a permis cette opération : je subsume le corps sous l'ego, et avec lui tous les attributs que je lui accordais, dont le sentir sur lequel Descartes insiste beaucoup, et qui hante ces deux premières méditations. Mais puisque je disjoins le corps d'une part, et le répartis d'autre part sur chaque plan substantiel sans en faire un attribut mais une *transitivité* des attributions de l'étendue ou de la pensée, tous les attributs dont le corps était auparavant chargé se retrouvent comme libres, désindexés, flottants : faut-il alors les rapporter à l'âme ? Que faire du sentir, puisque le corps, n'étant pas doté d'un principe d'animation intrinsèque, est d'une part animé au sens de mû par les chocs dans l'étendue, et d'autre part animé au sens de doté d'une âme par la projection sur lui, sur son spectre, des qualités secondes ? On voit le balancement, apparemment contradictoire entre ces deux paragraphes, à quelques lignes d'intervalle seulement : 1) "En effet, avoir de soi-même la force de se mouvoir, comme aussi de sentir, ou de penser, je jugeais que cela n'appartenait en aucune manière à la nature du corps." 2) "Sentir ? Cela non plus en effet ne peut être fait sans corps, et j'ai vu sentir quantité de choses, pendant le sommeil, dont je me suis aperçu ensuite que je ne les avais pas senties." Derrière l'évidence attributive du penser que je ne peux détacher de l'âme et dont je ne peux détacher l'âme, il y a l'évidence de l'inattribution du sentir : ni corporel, ni animique, ni propre au corps, ni propre à la pensée, ni sur le plan des qualités premières, ni sur celui des qualités secondes... Est-ce une contradiction cartésienne ? Où se situe le sentir, à quoi le rapporter, si le corps en tant que tel ne peut sentir *seipsum* et si dans le même temps l'âme ne peut pas sentir sans corps ? Ce n'est pas une contradiction, c'est une pierre d'attente : le sentir ne pourra être retrouvé précisément que dans l'union des substances, mais sur un mode étrange, où les *sensibilia* corporels dans l'étendue ne sont pas sentis pour eux-mêmes dans le sensorium de la conscience, où les sensations seront des signes non pas de ces *sensibilia* eux-mêmes, mais de ce que le sensorium y projette de qualitatif, signes de la signifiance elle-même de la conscience...[495] Le sentir, ici, c'est l'Inattribué, mais c'est donc aussi l'asubstantiel. Littéralement, c'est un processus flottant qui semble comme "en trop" à ce stade des *Méditations* et qui nécessitera précisément d'être atténué au terme de celles-ci, nié en tant que tel pour devenir, incréé, le rapportement

---

[494] Cf. Gueroult, op.cit. p. 55 : l'attribut est ici critérium de la substance, avant qu'on en extraie la substantialité même.

[495] Cf. J.-M Beyssade, *Etudes sur Descartes*, op.cit., p. 166 sqq., sur la correspondance réglée entre la diversité réelle ou objective des corps qui sont d'ordre mathématique, et les diversités subjectivement éprouvées : c'est sur l'union, et *in fine* sur la création continuée de Dieu que repose cette corrélation adéquative.

fondé en Dieu et par Dieu des sensations dans la conscience avec des corps substantiels mais inconsistants pour celle-ci. Le sentir hante le cogito. L'étape qui suit consiste à réduire les imaginés et les imaginaires, pour saisir l'imagination comme telle et en faire un attribut de l'ego existant[496]. Il y a *attribution à l'ego* de l'imagination, du vouloir, de l'affirmation et de la négation, mais aussi de la connaissance, du doute et ultimement du sentir[497] – mais cette attribution à l'ego de ces différentes puissances, actes ou facultés, se fait à titre de *modalité* comme le traduit M. Beyssade (seconde *Méditation*, §9, le terme n'est pourtant pas présent dans la phrase latine, "*cuncta ad me pertineant*"). Que s'est-il passé ? Descartes ne disqualifie pas seulement les imaginaires, il pose subtilement un réquisit de méthode : ne pas confondre ce que je pense indubitablement de l'ego et ce que j'imagine de l'ego, mais plus encore ne pas confondre ce que je pense indubitablement avec ce que je m'imagine penser. C'est l'esprit qui doit percevoir quand il imagine, pas l'imagination qui doit faire percevoir que je pense. Il semble que le raisonnement vaille implicitement pour le sentir, sans quoi on ne comprend pas la subsomption ici opérée du sentir au penser. C'est qu'en effet, Descartes ne peut pas dire du sentir qu'il nécessite un corps, que seule la pensée est donc irréductible quant à l'ego, et faire réapparaître le terme un paragraphe plus loin en ayant opéré cette subsomption du sentir à la pensée, du sentir à l'ego. C'est qu'il y a deux possibilités quant au sentir, une fois reconnu que seule la pensée ne peut être détachée de moi : ou bien maintenir que le sentir est impossible sans un corps, même si le corps ne peut sentir de par lui-même – de sorte qu'on ne peut pas rapporter le sentir à la chose qui pense sans en faire aussitôt une chose corporelle, ce qu'interdit à ce stade l'ordre des raisons. Ou bien

---

[496] La spécificité de l'imagination, c'est qu'elle n'est pas faculté du sujet, mais puissance d'esthésie qui se situe précisément à la lisière, à la nervure du sujet et du non-sujet. Elle est puissance du sensible qui fait intrusion dans le sujet, mais depuis son dehors – elle est, pour le sujet, le *mode* sur lequel le *Sensibilis* l'excède comme *sensibile*, et le traverse en le débordant. L'imagination est pour le sujet puissance d'esthésie de ce qu'il n'est pas, mais elle est aussi bien l'esthèse de l'expérience traversant l'expérient ou le sujet sous forme d'esthésie. C'est non pas une activité ou une faculté, mais une factivité : elle fait-sentir le *Sensibilis*, mais parce qu'il se fait-sentir au *sensibile* – de sorte que l'imagination ne se définit pas par sa transitivité ou par un "contenu", mais par sa transversalité, par sa capacité à faire-sentir *tous types* de contenus. Elle fait-saisir des Quelque-Chose, elle fait-sentir du préhensible qu'elle extrait en même temps de l'expérience comme un Quelque-Chose indéterminé. C'est pourquoi l'imagination permet d'éprouver l'imaginer par-delà l'imaginé : elle s'esthésie comme esthésie, elle est l'esthèse de l'expérience dans le sujet se faisant-sentir à la fois en tant qu'expérience et en tant qu'esthèse. On ne peut donc rabattre l'imagination et cette esthésie de l'esthésie sur une auto-réflexivité ou une réflexibilité structurelle du sujet : l'imagination fait-sentir l'imaginer en sus de l'imaginé, mais ce processus même n'est pas donné comme un contenu statique. L'imagination sent l'imaginer ou l'esthésie comme un processus qui ne peut par nature être objectivé, comme c'est le cas dans la réflexion où le sujet se préhende en s'objectivant. *Il faut rapporter la réflexibilité même de la conscience, son objectivisme et son homologisme, à l'esthésie de l'esthésie dans l'imagination, qui est hétérologique dans sa procession même et ne saurait être saisie que comme processus, non comme objet mais comme "esthet".* Là encore, il s'agit de remétaboliser la réflexibilité en la rapportant à ce cercle hétérologique du sentir du sentir, qui démet toute forme d'objectivation statique et transitive.

[497] Déjà Descartes prépare le rabattement du *Sensibilis* sur la seule pensée, et du *sensibile* sur l'*ego cogitans.* Cf. *Principia* I, §9 : sentir vouloir imagination et intelligence ou entendement sont de la pensée, en tant qu'elle désigne non plus une faculté préhensive, mais la structure réflexive même qui saisit toute faculté préhensive. Descartes va réaliser ce tour de force : attribuer l'auto-esthésie du sentir, du vouloir, de l'imagination, à la pensée comme structure réflexive *en conscience* – au point que Descartes distinguera bien la *cogitatio* comme cette structure, et l'*intelligere* comme l'une des facultés de la *cogitatio.*

poser que la chose pensante sent, mais seulement en second, au sens où le sentir est une modalité attribuée à sa substance, qui en découle et en dérive. C'est ce que fera Descartes : la *cogitatio* étant pure structure de réflexion en conscience, le *sentire* y ressortit au même titre que l'imaginer, le vouloir, l'intelliger. Mais n'est-ce pas contradictoire avec le raisonnement précédent ? Si l'on a disqualifié le sentir en le disant réductible et détachable de l'ego existant pour la raison qu'il était nécessairement corporel, comment ensuite l'attribuer à la chose pensante en le détachant cette fois-ci du corps ? Soit le sentir demeure incrusté dans le corps et la chose pensée ne peut pas se l'amalgamer, de telle sorte que le statut de ce sentir demeure indécidable (il ne peut pas être strictement dans le corps, ni strictement dans le moi existant : il est inattribué) ; soit le sentir peut être détaché du corps et rapporté à l'ego seul, et dans ce cas l'argument précédent fait retour : de quel droit détacher le sentir du moi, une fois dit qu'il ne s'agit plus du sentir *de* quelque chose, pas plus qu'il ne s'agit de la pensée *de* quelque chose ? C'est parce que Descartes s'autorise à faire pour le sentir ce qu'il ne fait pas pour la pensée : il le fait dépendre directement du senti, il le rapporte directement aux sens, il le fait inexister hors de ses contenus transitifs sentis, quand la pensée, elle, existe hors de ses contenus pensés comme structure réflexible : elle peut penser que le pensée est, mais le sentir ne peut sentir qu'il est hors de toute transitivité[498]. Autrement dit, l'un des présupposés cartésiens ici déployé, c'est que le sentir est nécessairement transitif tandis que la pensée vaut intransitivement, par-delà le pensé qu'elle saisit : c'est ce déséquilibre postulé, thétiquement présupposé, qui introduit un déséquilibre radical dans les *Méditations* puisque, dès lors, seule la pensée sera dotée de réflexibilité et capable donc d'opérer le cogito dans ce qu'on a appelé une *héautothesis* (elle se pose elle-même, pour elle-même, selon son ordre propre) tandis que le sentir sera toujours *dépendant* de la chose à sentir – donc de la qualité seconde –, et ne sera itéré dans le sujet que parce qu'il y a de l'objet-à-sentir d'abord. Ce qui veut dire que *ce n'est plus le sentir qui se sent lui-même, tout comme l'imaginer et le vouloir, mais que c'est la pensée qui se réfléchit ou s'éprouve dans la réflexion de conscience, et de telle sorte qu'elle prodigue cette réflexibilité au sentir, à l'imaginer, au vouloir et à l'intelliger.* C'est le tour de force cartésien : la pensée se sent, en dehors de tout corps, *alors même que la sensibilité lui est subsumée.* Il faut bien saisir la différence de régime entre la structure de la *cogitatio* comme structure de réflexibilité qui est tout aussi bien *une superposition de la conscience et de la pensée*, et les facultés qu'elle englobe, imaginer vouloir sentir et intelliger, dont la capacité à s'éprouver elle-même ressortira à la pensée et non plus à elles-mêmes, de sorte qu'elles seront des hypostases de la *cogitatio.* Comment opère Descartes ? En renversant l'ordre des genèses en ordre des raisons : ce qui s'avère en premier, c'est un sentir du sentir qui ne peut *pas* être qualifié de pensée puisqu'il *permet* à la pensée de se saisir elle-même sur le *mode* particulier d'auto-esthésie qu'est la réflexibilité en conscience. Descartes attribue à la pensée une réflexibilité qui est un *mode* de l'auto-esthésie du sentir, et lui subsume précisément cette auto-esthésie

[498] C'est sur cet argument que s'appuie Descartes dans ses *Réponses aux secondes objections*, *Œuvres complètes T.II*, op.cit., p. 554 sq. : là où Descartes admet que le penser est éprouvée pour lui-même à travers la pensée d'un contenu particulier, Descartes refuse que le sentir soit éprouver pour lui-même à travers la sensation d'un contenu particulier, de sorte que le sentir est *présupposé* comme faculté transitive, qui ne se définit que par ce qu'elle saisit. Ce point nous semble fondamental dans l'argumentation cartésienne qui lui permet de refouler l'esthétique et le corps des *Méditations*, de substituer à leur genèse la déduction dialectico-analytique du cogito et de Dieu.

propre au sentir, qui *traverse* à égalité l'imaginer, le vouloir, l'intelliger. On le voit dans un balancement très net du paragraphe 9 de la *Seconde Méditation* qui dit bien cette ambiguïté fondamentale du sentir chez Descartes, toujours déjà conçu comme faculté, tandis que la pensée est de manière non-critiquée déployée a priori comme milieu ontologique transparent à lui-même : "Ne suis-je pas moi-même celui qui maintenant doute de presque tout, qui cependant saisis quelque chose [*nonnihil*], qui affirme que cela seul est vrai, nie le reste, désire en savoir davantage, ne veux pas être trompé, imagine même malgré moi beaucoup de choses, en aperçois aussi beaucoup *comme si elles venaient des sens ?*"[499] Tout d'abord, toutes les modalités précédentes attribuées à l'ego existant se voient reconnues comme facultés à part entière complémentées ou transitivées par des réaux, par des représentations ou par des objets *propres à la procédure du doute et ressortissant à la première épochè accomplie* : l'affirmation porte sur les acquis des *Méditations*, tout comme l'imagination même porte sur des objets disqualifiés. Mais le sentir, lui, *n'est pas reconnu comme modalité à part entière*, ou pour lui-même : le sentir est conclu des contenus des sens. Certes, Descartes écrit "*tanquam*" : comme si. Le corps étant disqualifié, je sais qu'à cette étape le senti ne peut venir des sens corporels (je n'ai plus de corps). Mais précisément : le problème n'est-il pas que la sensibilité est dans le moi décorporé, n'est-il pas que l'ego existant est un sentir sans sens dont le sentir résiste à l'évidement de ses contenus corporels ? N'est-ce pas que cette auto-esthésie du sentir vient génétiquement *avant* la réflexibilité de la pensée auquel on le rattache comme une faculté à sa structure métaphysique ? On retrouve l'hypothèse faite plus haut par Descartes : je peux bien sûr détacher marche et nutrition de cet ego que je suis, mais comment le caractériser, que lui reste-t-il *en propre* ? L'alternative cartésienne était claire : ou bien sentir, ou bien penser. Or, le problème de Descartes est de disjoindre radicalement les deux : la pensée n'est pas du sentir, le sentir n'est pas du penser, c'est le sentir qui est un dérivé hybride de la chose pensante, mais qu'on n'arrive plus à comprendre *puisqu'il implique l'union de l'âme et du corps* : j'ai suspendu le corps, pourtant m'arrivent des sentis "comme s'ils" venaient des sens. Est-ce qu'ils continuent malgré moi à sentir, puisque je me force à m'en extraire (ce n'est pas encore abstraire ni distinguer[500]) mais que je reste corporel, ou n'est-ce pas plutôt que l'on peut distinguer déjà un sentir des sens et un sentir du moi pur ? N'est-ce pas que les sens sont les *correspondants* corporels d'un sentir propre au moi qui n'est pas seulement une modalité dérivée ? Qu'est-ce qui autorise ici Descartes à faire du sentir non pas une modalité comme les autres, mais de le penser à partir de ses contenus corporels qui résistent sensiblement au doute ? On l'a dit plus haut : dans le huitième paragraphe de la seconde *Méditation*, Descartes opère le passage d'un sentir conçu comme rival du penser en tant qu'il pourrait par hypothèse être indétachable du moi – cette hypothèse est rendue caduque par son rattachement formel au corps –, à un sentir modalement subsumé à la substance pensée ainsi révélée, et devenu alors sa faculté secondaire, son accident modalement attribué. On a vu aussi qu'on ne comprenait pas ce passage en tant que tel : ou bien le sentir ressortit au corps, mais le corps n'ayant pas de principe d'animation en propre et étant accident de la substance étendue, le sentir demeure inattribué de sorte qu'il faudra le poser à partir du problème de l'union quoique son statut fasse éminemment

---

[499] Traduction Beyssade modifiée, nous soulignons. Le terme latin est "*tanquam a sensibus venientia*", que le duc de Lhuynes traduit ainsi : "par l'entremise des organes du corps"
[500] Cf. Gueroult I, op.cit., p. 56.

problème ; ou bien, si l'on reconnaît que le sentir est un accident ou une faculté du penser comme structure de réflexibilité, on admet par là même qu'il ressortit bien à la substance pensée, et l'on ne rend pas compte de cette subsomption, on ne justifie pas cette attribution "sauvage" du sentir tantôt à l'union de l'âme et du corps (à l'incarnation), tantôt à la pensée seule. On a vu que le paragraphe intermédiaire mobilisait le problème de l'imagination : je dois disqualifier l'imagination à deux titres. D'une part, elle me fait poser des existences, elle fait exister ce que je ne connais pas et ce dont la procédure de doute fait des "riens" illégitimes. Mais un problème que Descartes ne pose pas, c'est celui-ci : si je ne dois pas penser comme existant vraiment ce que j'imagine exister, ne puis-je pas être en train d'imaginer que je pense, de sorte que le doute se redouble : suis-je vraiment en train de penser, ou d'imaginer que je pense ? L'imagination n'est-elle pas cette puissance qui peut faire croire à la pensée là où je rêve que je pense, me gorge de l'image de mon ego en train de penser ? N'est-elle pas cette pure puissance d'esthésie factitive qui *fait-penser, fait-sentir, fait-vouloir, fait-intelliger* plutôt qu'elle n'est l'une des facultés de la pensée, définie par la réflexibilité structurelle de cette dernière ? L'imagination n'est-elle pas la bande passante d'un *Sensibilis* sauvage qui vient déborder le *sensibile* et opérer directement la réversion du corps sentant et de l'expérience, plutôt que celle de l'être et de la pensée ? *L'imagination n'est-elle pas une puissance factitive d'esthésie qui traverse l'ego plutôt qu'une faculté transitive attribuée à sa pensée ? N'est-elle pas la "peau" ou le point de contact incandescent de l'ego et de l'expérience, qui doit alors redevenir tout entier sensibile et plus sujet ?* C'est parce que Descartes pense l'imagination comme faculté transitive à l'instar de la volonté et du sentir, c'est parce qu'il rabat sur la faculté transitive la factivité esthésique de ces facultés qui sont alors plutôt des puissances et des bandes passantes du sensible, que Descartes peut tout rapporter à la même structure de la pensée comme réflexible, qui est seulement *posée* : même si Descartes découvre bien une auto-préhension dans le Cogito, le présupposé est justement de *nommer* cette auto-préhension *cogitatio*. C'est que la transparence indubitable de la pensée à elle-même, la lumière naturelle qui entoure cette pensée auto-réfléchie, me fait saisir de toutes les façons une pensée immanente à elle-même : même si elle baigne dans l'imagination, cette imagination n'est qu'une puissance de tromperie à rapporter à d'autres transcendances. La pensée a cette puissance de résister même à ce qui par hypothèse l'engendre ou la rend trouble. Même si je m'imagine que je pense, je pense bien que je pense hors de toute imagination. Mais le nerf de l'argument est donc le suivant : ne pas prendre les images de l'imagination pour des existences admissibles en pensée par la pensée, ne pas mêler les ordres d'appartenance. L'imagination est conçue seulement du point de vue du contenu, sa facticité même fait l'objet d'un présupposé : c'est une faculté transitive qui préhende directement des contenus, plutôt qu'elle n'est un faire-sentir qui fait-préhender des "quelque chose" que ce soit à la penser, au sentir, au vouloir, à l'intelliger. C'est cet argument qui doit valoir analogiquement pour le sentir : je peux sentir telle ou telle chose, mais ces contenus ne sont pas ceux de la pensée, seule à même de légitimer les existences pour le moment. Mais où s'arrête l'analogie ? L'imagination peut fonctionner sans corps, elle peut être détachée du corps, ses contenus sont des images qui ne sont pas des images sensorielles, mais qui recombinent ou intègrent des données sensorielles remémorées ou inventées ("imaginer n'étant rien d'autre que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle" : il y a deux médiations entre le corps et l'imagination, d'une part, le fait que l'imagination contemple et ne sent pas, d'autre part, le fait qu'elle contemple non pas la chose, mais son image ou sa figure –

la figure étant un accident de la substance étendue – de sorte que l'imagination contemple un attribut déjà modalisé de la substance étendue, et pas cet attribut même). Dès lors, l'imagination n'est pas itérée par le corps, elle est plutôt le "jeu" de la pensée qui ne ressortit qu'à sa substance ("il se peut que toutes ces images, et généralement tout ce qui est rapporté à la nature du corps, ne soient rien que des rêves"). De sorte que Descartes peut légitimement, étant donné sa démonstration, subsumer l'imagination à la pensée à titre de modalité dérivée, celle-ci étant séparable du corps, et contemplant des images du corps (contemplant déjà *depuis* la pensée représentative). Le plus important, ce n'est pas que l'imagination soit subsumée à la pensée, c'est que la faculté transitive qu'on fait d'elle, est subsumée à la structure réflexible transversale qu'est la pensée. C'est la même chose pour toutes les modalités que cite alors Descartes (§9) : volonté, affirmation et négation (jugement), connaissance et doute, et imagination. Toutes ces modalités sont pensables sans le corps, car leur auto-saisie leur est déléguée par la pensée. Mais pas le sentir qui est, systématiquement, et peut-être symptomatiquement repoussé en fin de phrase. Ce que ne permet pas l'analogie cartésienne, c'est d'amalgamer le sentir à la liste des modalités accidentelles et dérivées de la chose pensante, puisque le sentir, dit juste avant Descartes, "ne se fait pas sans corps". Imaginer vouloir, juger, connaître, douter, sont des modalités acorporelles. Mais pas le sentir, et l'argument analogique de l'imagination ne permet donc pas de l'ajouter à la liste. On l'a vu, Descartes oscille entre ces deux déterminations du sentir : puisqu'il est impossible de le rapporter au corps dans la substance étendue, il faut ou bien par anticipation (et c'est déjà un problème dans l'ordre des raisons) le rapporter à l'union substantivée des substances, ou bien le rapporter au moi sûr de son existence, le sentir rivalisant ainsi avec le penser. C'est la première option que choisit pourtant explicitement Descartes, et pour cause : rien ne permet de dire que le moi existe abstrait du sentir, sinon de rabattre unilatéralement le sentir non sur le corporel, *mais sur l'incarnation*[501]. Le problème quant au sentir, c'est que Descartes *est dès le départ obligé de recourir au schème de*

---

[501] Cf. sur ce point J.-L. Marion, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 2000, chap. XV. *L'esprit incarné* : on peut dire, en substance, que le problème de l'union est celui de l'incarnation, la chair étant précisément la dimension homologique et "interfacielle" qui rapporte dissymétriquement le corps à l'âme, soit chacune des substance à l'autre. Même si la superposition n'est pas exacte, même s'il y faut comme on va le voir faire des sensations mêmes des signes et des réalités incréées, la chair rapporte le corps conçu comme accident de l'étendue, à la substance pensée elle-même. C'est la dissymétrie de l'incarnation cartésienne : elle ne rapporte pas *directement* une substance à une autre, elle rapporte un accident de la substance étendue, le corps, à la totalité de la substance pensée, ce qui introduit ce déséquilibre dans les qualités secondes : on ne perçoit pas les qualités secondes *sur la base* des qualités premières, on les fait au contraire correspondre, on *signifie* les qualités premières par la *sensation* des qualités secondes. De sorte que l'esprit ne sent pas réellement la substance réellement séparée : *il sent ses modes s'extériorisant.* Ce qu'on veut donc montrer ici, c'est à quel point Descartes plaque sur la seule substance de la pensée des déterminations qui proviennent de l'auto-préhension incarnative, de sorte qu'il naturalise comme ordre des raisons un ordre des genèses renversé, ou dont l'essentiel a été éludé : l'expérience de l'expérience, le sentir du sentir, qui implique *ou bien* de partir d'une pure esthétique corporelle du *sensibile* par le *Sensibilis*, *ou bien* de radicaliser l'option cartésienne en partant directement de l'union synthétique des substances dans la chair, pensée et étendue n'étant plus alors que des *dérivées* de l'incarnation. L'incarnation cartésienne, c'est très exactement le problème de l'hostie, posé dans les *Réponses aux objections* : consubstantier non les substances, mais l'accident d'une substance (un corps, ce corps rond, ce pain dans cette figure, cette plénitude spatiale, ce lieu dans l'espace, selon ce mouvement) à l'intégralité de la substance spirituelle (c'est tout le divin qui tient dans l'hostie). Sur l'hostie et l'eucharistie, cf. *Quatrièmes objections* in *Œuvres philosophiques II*, op.cit., p. 655.

l'incarnation, c'est-à-dire de présupposer l'union des substances dans un substantif tiers pour expliquer comment la pensée se *sent*, s'éprouve elle-même autothétiquement (seconde *Méditation*, §7). C'est pourtant ce qu'en droit il ne peut pas faire à ce moment des *Méditations*, l'existence de Dieu n'ayant pas encore été prouvée (et c'est Dieu seul qui assure l'incarnation des substances dans l'union). On a vu où se situe ce présupposé : le sentir *ne peut se faire* sans corps, il n'est donc pas la substance de l'ego pur découvert : ce sera la pensée qui constituera cette substance. Plusieurs possibilités : ou bien le sentir demeure un Inattribué (il n'est ni dans la substance pensante, ni dans la substance étendue) ; ou bien, l'esthésie du sentir avéré en premier dans l'ordre des genèses est projeté sur la pensée elle-même, qui récupère alors cette auto-esthésie pour être conçue comma auto-thesis réflexible, de sorte que cette structure d'auto-éprouvement en conscience qui est d'abord *dérivée* d'un sentir du sentir qui se situe au niveau présubjectif du *sensibile*, est naturalisée comme structure de la *cogitatio* et conçue comme conscience ; ou bien encore il faut d'emblée attribuer le sentir à l'union substantive des substances, en opérant une anticipation de l'union quasi-substantielle des substance, ce qui n'est pas possible en droit. *Descartes doit présupposer l'Incarnation ou l'union des substances pour à la fois classer et refouler le sentir.* C'est qu'en effet, que ce soit dans le seconde ou la troisième option, Descartes plaque sur la seule substance pensante l'auto-saisie de l'incarné, la "présence à soi" ou l'auto-préhension charnelle du moi qui constitue un mixte flou de sentir et de penser. Car lorsqu'il faut de la pensée une pure structure de réflexibilité en soi Descartes est déjà en train de naturaliser comme penser un *sentir non-noétique du penser* qu'il a *dérivé* de l'expérience naïve et immédiate de la présence à soi ou de l'incarnation : c'est parce que dans l'incarnation la pensée et le sentir sont mêlés, c'est parce que la pensée se sent sur un mode non corporelle, et que le sentir s'avère déjà mêlé de pensée, c'est donc parce que la chair homologise le rapport des deux dans l'expérience vécue du moi empirique, que Descartes va importer, ou plutôt opérer une *dérivation esthétique* de cette expérience dans la méditation, pour attribuer ce sentir noétique, cette noèse sensible à la pensée seule. C'est une opération de dérivation qu'il faut *remétaboliser* en comprenant comment Descartes plaque sur la pensée une expérience du penser qui est déjà faite du point de vue de l'union. L'option de Descartes on l'a vu, c'est d'attribuer *à titre de mode* le sentir à la pensée elle-même, en faisant fi de sa propre réserve : le sentir ne se fait pas sans corps, pourtant c'est un accident de la pensée en tant que telle... Dès lors, si ce sentir va pouvoir se faire sans corps, c'est parce qu'il se fera *avec la chair* importée ici au cœur de la disjonction des substances : l'union des substances comme quasi-substance ou tierce-substance détermine déjà la conception de la pensée comme substance pure. Et ce problème est logique : l'ego étant empirique et non encore transcendantal, il reste un ego incarné qui ne sent pas sa pensée en soi sans que ce sentir ne soit en tant qu'expérience déjà tributaire de l'union. Autrement dit, même si l'ego des *Méditations* s'est décorporalisé, il reste incarné au moment même où il saisit sa pensée, dont la réflexibilité est en fait l'auto-pathos présenciel de la chair sans corps. Mais qu'est-ce qui permet *in fine* cette subsomption, comment passe-t-on de la rivalité du sentir et du penser pour déterminer la substance de l'ego, à la subsomption du sentir sous la pensée ? Le terme de sentir est posé au §7 comme rival du penser, vite balayé pour son appartenance au corps. Mais il réapparaît au §9 comme modalité du penser, au terme de l'analogie implicite avec l'imagination. C'est cette opération souterraine qui fait bien problème. L'opération cartésienne semble sans ambiguïté sur ce point : Descartes rabat le sentir sur la série des sentis, ce qu'il ne fait pas pour les autres facultés qui ont une

consistance modale propre (ainsi l'imagination, le jugement, la volonté). Tout était déjà dans le §7 : "Sentir ? Cela non plus, bien sûr, ne peut être fait sans corps, et j'ai vu sentir quantité de choses, pendant le sommeil, dont je ne me suis aperçu qu'ensuite que *je ne les avais pas senties*."[502] C'est ici que le problème culmine : "Je ne les avais pas senties", ces choses que j'ai pourtant senties, ou éprouvées, ou qui ont réellement traversé mon sommeil (que dirait Descartes à l'enfant qui cauchemarde et s'éveille en pleurant ? Tu n'as pas *réellement* senti ces monstres ? Ou plutôt tu n'as pas réellement senti *ta propre peur* ?) On voit ici, à cru, l'opération cartésienne : faire du sentir la série des sentis, et les rapporter déjà à un régime univoque d'existence, un réalisme des existences, déjà fondé par présupposé sur la conscience, où les existants auraient déjà la forme claire et distincte de *réaux*. Descartes fait pour le sentir ce qu'il ne fait pas pour la pensée : il distingue le contenu du processus, il rabat la réalité du processus sur la série des réaux qu'il contient. Ce n'est pas *parce que* le sentir est inséparable du corps qu'il est rabattu sur ses contenus, c'est au contraire parce qu'on le définit seulement comme l'unité sériée des sentis (dès lors forcément tributaires des sens) que le sentir est posé comme inséparable du corps. Il y a plusieurs présupposé : même si en tant que distinguée la pensée a pour modalité attribuée de sentir, la pensée comme substance abstraite ne sent pas *ni ne se sent elle-même* – ce qui pose un problème central quant à son auto-préhension réflexive : si elle se réfléchit, c'est qu'elle se voit, s'éprouve, se sent *dans sa substantialité, et à un moment où elle n'a pas encore retrouvé le sentir comme modalité*[503]. Ce sentir, il doit alors *ou bien* provenir du fait que l'ego est encore incarné là même où il produit la méditation, *ou bien* provenir en fait du corps, du pur corps comme *sensibile*, auquel on a dérobé l'auto-esthésie, le sentir du sentir, pour l'attribuer à la pensée seule et le subsumer ensuite à elle. Deux voies s'ouvrent alors : ou bien celle de la chair sans corps des phénoménologues qui vont radicaliser la position cartésienne en montrant que la disjonction des substances est dérivée de la chair comme union *a priori*, ou bien celle du corps sans chair, l'esthésiologie qui va devoir comprendre comment la chair elle-même est incorporée, plutôt qu'elle n'est cette *Urthesis* naturelle de l'homme. Dans son traitement par Descartes, le sentir ne pense pas, il n'y a pas en soi de sentir spirituel : ni corporel, ni spirituel, il est charnel, il est incarnatif. Soit le sentir est rabattu sur la pensée et son auto-esthésie indexée sur la conscience et capturée par elle, soit le sentir est dès le départ le fait de la chair : l'esthétique est désesthésiée, la philosophie est démétabolisée, soit comme phénoménologie charnelle, soit comme subjectivisme idéaliste. Car en droit, on pourrait dire la même chose de la pensée : j'ai cru penser des choses pendant mon sommeil, mais je me suis aperçu que je ne les avais pas pensées. Mais Descartes dirait que si, puisque le penser n'est pas le pensé, puisque le penser est en soi distinct de la série des pensés[504] (on se situe ici *juste avant* que Descartes n'en

---

[502] Traduction Beyssade modifiée, nous soulignons.

[503] Cf. Gueroult I, op.cit., p. 56.

[504] C'est bien pourquoi comme l'a analysé Beyssade, Descartes déploie toute une batterie de signifiants différenciés pour décrire les opérations de la pensée. Cf. *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001, p. 113 sqq. Il y a tout d'abord entendre ou *intelligere*, soit l'intellection par l'entendement qui saisit des idées claires et distinctes. Il y a ensuite le comprendre ou *comprehendere* comme analyse, décomposition en éléments constitutifs, et saisie de leur union dans le tout lorsque la pensée embrasse l'analysé : cela concerne les vérités éternelles (cf. p. 129). Il y a le savoir, qui est aussi bien le connaître, qui consiste à toucher par la pensée, et à entendre par idée (cf. p. 114, 120). Il y a enfin le concevoir ou *concipere* qui consiste à avoir prise sur un contenu présent donné pour s'en servir, notamment afin d'illustrer une idée.

fasse une substance à part entière : on ne peut donc pas dire à ce moment du texte que la pensée se distingue de ses contenus parce qu'elle est substance à part entière, Descartes ne l'envisage ici que comme "puissance" ou processus). D'une part, il rabat donc le sentir sur la série des sentis, de sorte que si j'ai senti quelque chose en dormant, ce n'est même pas que je ne l'ai pas *vraiment* senti, c'est que je ne l'ai pas *réellement* senti. Or, cela implique le présupposé du corps, l'intrication intrinsèque du sentir dans le corps mais on a vu plus haut (première *Méditation*, §4) qu'il reposait lui-même sur un autre présupposé : le corps est subsumé au moi, le corps, c'est d'abord le mien, même quand j'en doute. Ce qui permet de disjoindre l'ego et le corps, c'est que le sentir du corps est pour Descartes *corporel dès le début.*

Mais que répondre au rêveur cartésien qui a *effectivement, qui a pour de bon ou bel et bien* senti mais qui n'a pas *réellement, qui n'a pas pour de vrai ou vraiment* senti ? Que répondre au rêveur qui a éprouvé *pour de bon* mais dont l'éprouvement n'a pas *eu lieu pour de vrai eu égard à la référence du Réel ?* Il y a ici une distinction foncière entre expérimenter pour de bon, ou bel et bien, et expérimenter pour de vrai, et réellement, entre l'expérience telle qu'elle *se fait* comme sentir transparaissant et diaphane résistant à la véracité ou la fausseté de ses contenus, et l'expérience qui *a lieu*, qui se phénoménalise, dont on peut avérer ou falsifier la réalité des contenus. Or, c'est cette distinction que Descartes aplatit, élude, indistingue, par rabattement substantialiste[505]. C'est que Descartes superpose ou confond le senti et le sentir, et assimile les deux : le senti *existait modalement*, de manière non substantielle, il existait modalement d'une part, et sur un mode non substantiel d'autre part (mais la substance de ce point de vue est un mode) : le rêveur n'a pas senti du réellement existant. Mais qu'est-ce que cela veut dire à cette étape des *Méditations*, puisque, précisément, tout ce que je perçois par les sens n'a pas plus de droit a priori à exister que ce que je perçois en rêve ? Descartes ne réintroduit-il pas une distinction qui ne devrait plus avoir cours dans le doute ? Si ce que je sens éveillé, je le disqualifie dans

---

Concevoir est synonyme de se représenter, comme c'est le cas par exemple dans l'expérience de mon propre esprit fini. C'est le mode indéfini de la pensée (cf. p. 115, 129. Seulement, on ne comprend pas cette délinéation des modes de pensée, sans saisir d'abord la distinction principale entre la *cogitatio* et ses modalités dérivées : la *cogitatio* est la structure de réflexibilité, transversale à toutes ses acceptions en tant qu'il n'y a ni compréhension, intelligence, conception ou savoir sans conscience immédiate de ces mouvements. La pensée est *d'abord* structure réflexive, auto-présentation consciente de ce qui a lieu à travers la conscience.

[505] On tentera plus avant de faire consister cette disjonction entre l'expérience pour de bon et l'expérience pour de vrai, l'expérience qui littéralement se fait, et l'expérience qui a vraiment et réellement lieu. C'est ce qu'on appelle l'opposition entre le modèle des vies parallèles, et ce qu'on appelle la modologie de la vie bifurquée : des expériences se font qui n'ont pas lieu, au sens où elles ne s'inscrivent pas dans le *référent ultime* qu'on appelle "réalité". La poésie, entre autres, est remplie de ces expériences de vie bifurquée, qui ne sont pas seulement des disjonctions virtuelles contenues dans la vie linéaire : le *Smoking/No smoking* de Resnais fonctionne certes sur le modèle des disjonctions virtuelles, mais pas encore sur le mode de la bifurcation modale. C'est un film qui a pour forme celui des vies parallèles, pas des vies bifurquées. Chez Resnais, l'expérience disjonctive n'a pas lieu dans toutes ses occurrences, mais *pourrait* avoir lieu. Dans le cas des vies bifurquées, les bifurcations se font mais ne peuvent avoir lieu, s'instancier, ou s'incarner dans le réel comme référent dernier. Il faudrait plutôt convoquer des romans comme ceux de K. Dick à cet égard, quand l'expérience *n'a plus de référent réaliste*, et est passible d'un critère d'intensité et de puissance plutôt que de réalité. Ou bien on peut penser au poème de Beckett *Les arènes de Lutèce* dans *Les Os d'Echo*, qui décrit une expérience qui se fait mais n'a pas ni n'aura jamais lieu : puissance sourde de ces vies bifurquées que l'imagination esthésie malgré moi mais surtout malgré le moi, de sorte que mon expérience de la vie est plus large que les virtualités vibrionnant au sein de mon expérience effective.

le doute, comment dire alors que je disqualifie ce que je sens en dormant par rapport au réellement perçu dans la veille ? Ce que Descartes refoule, c'est qu'il *y a bien eu du sentir*, même si je rêve, même si je suis fou, même si je sens que mon corps est de verre, que ma tête est d'argile ou que je suis une cruche. Il y a une facticité du sentir qui ne se rabat pas sur la fausseté ou la véracité du senti rapporté aux perceptions éveillées, qui elles-mêmes ne devraient plus constituer des critères à cette étape du doute. De sorte que ce que j'ai senti dans mon sommeil, je ne l'ai pas senti *sur le mode de la conscience* mais je l'ai bien senti autrement (précisément sur le mode de l'inconscient). C'est toute la corporéité qui fait retour, mais une corporéité spirituelle, une corporéité en penser : il y a une facticité du sentir indépendante de ses contenus sensibles et de leur nature vérace ou trompeuse, tout comme il y a un fait de la pensée qui résiste à la disqualification de ses contenus. C'est cette facticité, que Descartes ne peut congédier, et qui hante les méditations depuis le tout début : facticité non plus véritative ou fausse, mais *littérale* quant au fait qu'*il y a* du sentir. *C'est à ce point des Méditations qu'il nous faut opérer une disjonction nette, fondamentale, entre la littéralité de l'expérimenter, du sentir ou du vivre, et la vérité ou la fausseté de l'expérimenté, du senti ou du vécu. C'est aussi la distinction de la diaphainologie, de la transparition anté-phénoménale propre au processus, et de la phénoménologie.* Car le rêveur ou le fou *métabolise effectivement* en rêvant ou en délirant, *il incorpore et s'incorpore, se mêle littéralement à des "quelque chose"* même si ce ne sont pas des phénomènes factuels et actuels. *Il y a une littéralité de l'incorporation qui précède la vérité de l'incorporé alors distingué selon les séries de facultés mises en place par Descartes et toutes pensées indistinctement sur le même patron comme faculté transitives et préhensives.* C'est la disjonction à faire valoir : la littéralité du sentir ou de l'expérimenter par-delà ses contenus et leur véracité. *La littéralité de l'expérimenter précède la vérité de l'expérimenté comme vérité d'adéquation entre l'idée et la chose.* C'est pourquoi on *bifurque* bien ici vers une tout autre logique relative à la littéralité des impressions et des transparitions qui se traduisent en incorporations et crases esthétiques du corps, rêve du dormeur, délire du fou : *qu'est-ce qui produit telle expérimentation, telle expérience fausse du point de vue phénoménale, mais logique et nécessitée du point de vue diaphainologique ?* Comment comprendre le rêve, ou le délire, mais avec eux tout processus perceptifs ou sensible réputé vrai quant à son contenu, en tant qu'expérimenter littéral ou se faisant bel et bien, et non plus en tant qu'expérimenté vrai ou faux ? Quel mélange de corps, quelle incorporation produit le délire du fou qui se croit cruche de verre, ou le rêve du dormeur qui pense dans son sommeil, qui pense *effectivement* même s'il ne pense pas *réellement* (il faut ici dissocier ces deux sens du *wirklich* hégélien, l'efficience rapportée à l'esthétique, la réalité rapportée à l'indexation dialectique sur un "noyau" ou une stase substantielle) ? Et même, comment comprendre génésiologiquement, cliniquement, physiologiquement, le fait qu'un corps comme celui de Descartes en vienne à se décorporaliser (et non pas à se décorporer), à se démétaboliser, à se désesthésier comme pure pensée royale sujet d'elle-même, mais assujettie à la transcendance vide de l'idée de Dieu qu'elle a *qui plus est* itérée d'elle-même ?[506]

Ce que Descartes essaie de poser, c'est bien le caractère sensible de la pensée, mais il lui faut d'abord présupposer que le sentir n'est que la série des sentis, pour ensuite l'indexer sur le corps. Il lui faut d'abord atténuer le sentir pour ensuite en faire une

[506] Nous renvoyons à l'analyse du schème théorétique dans la partie *Schèmes et schématisme.*

modalité accidentelle de la pensée, et retrouver déjà une *incarnation* de la pensée dans la substance : "Je suis enfin, moi, le même qui sens, c'est-à-dire qui aperçois des choses corporelles comme par l'entremise des sens : par exemple, maintenant, je vois de la lumière, j'entends du bruit, je sens de la chaleur. Ces choses sont fausses, puisque je dors ! Malgré tout, il me semble voir, il me semble entendre, il me semble avoir chaud, cela ne peut pas être faux ; cela est, au sens propre, ce qui en moi s'appelle sentir ; et cela, considéré dans ces limites précises, n'est rien d'autre que penser." (seconde *Méditation*, §9, trad. Beyssade). Dans ce paragraphe, Descartes oscille sans cesse entre ces deux acceptions du sentir : soit un sens parmi les autres (le sentir "tactile" ou charnel), soit le sentir en tant que processus transversal aux sens, d'où le passage ici qui va du sentir transitif (sentir quelque chose, la chaleur) au sentir intransitif comme mode de la pensée, passage que redouble cette étrange élision : je vois, j'entends je sens, mais il me semble voir, entendre *avoir chaud* (*calescere*). Toutefois, Descartes ne dit pas "il me semble que je sens", *videor sentire*, rompant ce premier parallélisme dans l'énumération. C'est précisément le point : il superpose le sentir *de* comme sens parmi les sens, et le sentir en tant que tel. Le symptôme qui se fait ainsi jour, c'est qu'il est effectivement difficile d'écrire "il me semble que je sens" : on sent, ou on ne sent pas, il y a sentir ou il n'y a pas sentir. D'où le passage du sentir en tant que tel au senti, du *sentire* attendu au *calescere* : on passe du *calorem sentio* au *calescere*, en renversant l'ordre de l'énumération, là où l'on passait bien du *video lucem* au *videre* en tant que tel, du *strepitum audio* à l'*audire* comme tel. Il y a là une rupture dans la logique du texte : Descartes peut écrire "il me semble voir", mais pas "il me semble que je sens (la chaleur)". C'est que le *sentire*, ici, est justement transversal au voir, à l'entendre, et à tous les sens : l'énumération de Descartes met sur le même plan le sentir architectonique et les sens singuliers, mais ne peut aller jusqu'à écrire "il me semble que je sens". Descartes fait du senti le sentir même, parce qu'on commence par indistinguer le sentir comme sens particulier et le sentir comme puissance propre. C'est l'indubitabilité du *sentire* en tant que *sentire* qui fait retour ici : je peux douter de ce que je vois et entends, et plus encore du voir et de l'entendre eux-mêmes, mais je ne peux douter du sentir dont ils se soutiennent, et qui ne peut être confondu avec un sens particulier, qui en est comme la modalisation. C'est qu'en définitive, la distinction du corporel et de l'âme et des deux substances engage deux types de différences quant au sentir. "Bien qu'étroitement liée à la distinction réelle de l'âme et du corps, la distinction modale entre l'intelligence comme constituant la nature de l'âme et les facultés contingentes (accidents) en est toute différente."[507] Le corps est distingué *réellement* de l'âme mais le sentir est distingué *modalement* de la pensée. Le génie de Descartes, ce n'est pas de distinguer réellement penser et sentir, c'est de disjoindre corps et sentir en disjoignant corps et ego, de plonger l'un dans la différence réelle intersubstantielle, et l'autre dans la modalité intrasubstantielle.

Ce point engage notamment l'analyse que fait P. Guenancia du mécanisme chez Descartes[508]. On peut relever deux aspects importants : premièrement, Descartes ne mécanise pas le corps, il le schématise selon le modèle mécanique pour penser son autonomie dans le régime de la substance étendue. Le mécanisme est un schème de compréhension – tout comme la domination et la maîtrise sont des schèmes pour penser le rapport de l'homme à la nature. De sorte que le mécanisme n'est pas

[507] Gueroult I, op.cit., p. 69.
[508] Cf. P. Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, 2000, p. 275 sqq.

constituant chez Descartes, malgré des contresens renouvelés à cet égard. Deuxièmement, l'union de l'âme et du corps est fatalement une union adventice en Dieu : c'est une synthèse a posteriori des deux substances qui abolit de fait leur différence de nature dans la dimension de l'incarnation qui arrive en dernier dans l'ordre des raisons, mais en premier dans l'ordre des expériences. Autrement dit, le schème mécanique permet là aussi de disjoindre corps et ego, de rapporter le sentir à l'union des substances, et non à l'une des deux : le sentir sera tantôt le fait de l'union incarnative des substances, tantôt le mode intrasubstantiel de la pensée. Or, c'est précisément sur cette oscillation non clarifiée que s'appuie le cogito lui-même, Descartes confondant ici l'ordre des raisons et l'ordre des expériences, en *commençant* par concevoir le *sentire* comme modalité de l'ego, mais glissant doucement, subrepticement, à une définition du *sentire* comme *effet* de la synthèse des substances. C'est un refoulement interne au cogito, un présupposé idéaliste : si le *sentire* s'avère apodictique dans sa facticité même *avant* que le cogito n'avère l'indubitabilité de la pensée, alors, c'est la logique même des *Méditations* qui bifurque plutôt qu'elle ne s'effondre, engageant la réflexion vers une analyse *esthétique* du *sentire* dont, dès lors, *la pensée devient un mode et non plus l'inverse.* C'est ce renversement des subsomptions qui *permet* le cogito - génial tour de passe-passe cartésien, par lequel on glisse doucement du sentir comme première apodicticité, au sentir comme fait de l'union substantielle.

Ce rabattement cartésien s'appuie notamment sur la distinction des différences réelles et des différences modales. Descartes distingue (*Principia*, §§60-62) trois types de différence, réelles, de raison, modales. C'est la polarité essentielle entre la différence réelle et la différence modale qui est ici axiale. Dans son commentaire, Gueroult explique la chose suivante[509] : le cogito repose sur la distinction réelle, fournit même le critère de cette distinction. La différence réelle est la détermination claire et distincte d'une chose qui se suffit à elle-même, qui se réfléchit *in se* et *per se* en même temps. Cela implique l'épochè : la distinction réelle est l'irréductible qui gît au fond de la suspension – on peut tout suspendre, reste la réflexion de ma pensée comme avèrement *ontologique* de celle-ci. J'exclus et distingue réellement de ma pensée l'imagination, le sentir, le vouloir. La différence réelle est la différence avérée dans le cogito, la différence de réflexion qui ne conserve plus que le noyau du réfléchi se réfléchissant. En revanche, l'imagination et le sentir soumis à l'épochè ne pourront exclure d'eux la pensée qui constitue la facticité première qui les soutient, et la détermination essentielle, ontologique de l'ego. Il y a pour la pensée distinction réelle de la pensée d'avec le sentir et l'imagination, mais pour le sentir et l'imagination, il n'y a de distinction d'avec la pensée que modale. Sentir et imagination sont des *accidents* de la substance, la pensée est le déterminant de la substance, ou sa substantialité même, pour cette raison que ce qui permet au sentir et à l'imaginer de se réfléchir eux-mêmes, c'est la pensée substantielle dont ils sont accidents secondaires ou modes. C'est le mode pour Descartes : l'accident de la substance, réductible dans l'épochè. C'est cette structure de la différenciation qui régira aussi l'analyse du morceau de cire : distinction réelle de son idée, distinction modale de ses accidents ou qualités secondes. Seulement, que se passe-t-il lorsqu'on rétablit l'ordre des genèses esthétiques par-delà l'ordre des raisons analytico-dialectique ? On est d'abord en présence du sentir seul, d'un sentir vague de "quelque chose", l'expérience dans son

[509] Cf. Gueroult t. I, op.cit., p. 67 sq.

inexpérimentabilité. Le "je" sent quelque chose, mais il sent quelque chose comme du sentir d'une part, et du sensible d'autre part, qui ne se limitent ni au senti ni à la sensation, ni aux *sensibilia*, ni au sensorium. Il sent le *Sensibilis*, il se sent comme *sensibile* du *Sensibilis* : le "je" ne se dépasse pas, il se dissout, il se résorbe dans ce qui le déborde. Mais ce sentir est-il une faculté comme le voudrait Descartes ? Que se passe-t-il si l'on opère l'époché de cette auto-esthésie de l'esthésie ? On conserve le *Sensibilis* par-delà le senti, le dehors vague de l'expérience en tant que telle, et rien d'autre : aucune autre puissance, imaginer, penser, vouloir, n'est ici engagée dans le sentir, pour cette raison qu'ils vont être des *modes* de ce sentir, des modes de l'esthésie. "Quelque chose" se sent, il y a à sentir quelque chose comme *du* sensible : à ce niveau d'analyse, *on n'a même pas besoin d'en passer par une analytique des facultés, et on ne le peut même pas pour cette raison qu'on en a non seulement suspendu l'effectivité, mais plus encore parce qu'on ne peut plus en droit distinguer des catégories toutes faites d'activité, imaginer, penser, sentir.* C'est pourquoi on ne peut dire que ceci : ce dont je suis absolument sûr dans le doute hyperbolique, c'est qu'*il y a* de l'esthésie, et qu'il y a *de* l'esthésie. Ce n'est même pas moi qui sens : il n'y a que *du* quelque chose, mélange de sentir et de sensible d'une part, de sentant et de senti d'autre part ("je" me sens, mais je ne me sens plus comme un Je, seulement comme un quelque-chose). Tout ce que Descartes dit de la pensée comme *cogitatio*, il faut le dire ici de l'esthésie : ce n'est pas une transitivité mais une transversalité, elle est plutôt cette structure d'auto-avèrement qui va traverser *tous les modes d'esthésie*. Et comme chez Descartes dans le cogito, l'auto-avèrement comme réflexion ontologique portant à la fois sur le moi facticiel et sur la facticité de son être, va révéler un dehors, un excès : l'expérience, le *Sensibilis* ou l'esthèse dans l'esthésie. Seulement, Descartes va tout de suite indexer l'excès ou le débordement : plutôt qu'assumer son caractère diffus et obscur en acceptant que l'idée est telle parce que l'idéat l'est aussi, Descartes va aussitôt *transformer l'expérience du débordement en idée de l'infini, et indexer, par régression causale de l'effet à la causa sui, ce débordement sur le dépassement infini.* Dans le cas du sentir, on ne le peut pas : le débordement atteste de l'immanence radicale du *sensibile* au sein du *Sensibilis.* Ce n'est pas un cogito, plutôt un *agitur* : "ça" agit, ou plutôt, il s'agit d'un *agitur* factitif : "ça" fait-sentir, "ça" se fait-sentir. *Ce n'est plus une forme finie qui s'atteste d'elle-même pour ensuite fonder ce qui la dépasse, c'est le processus qui est saisi directement comme débordant le corps : de l'esthésie au partitif, et même pas une esthésie à l'indéfini.* Descartes, dans le cogito, rabattait l'apodicticité ou l'avéré sur la seule forme du sujet d'un côté, pour rabattre le débordement de ce sujet par l'immanence qui l'entoure sur le dépassement transcendant de Dieu. C'est son rabattement par le haut. Or, avec l'*agitur* esthétique et factitif, on ne peut ni rabattre l'esthésie de l'esthésie ou le sentir du sentir sur une forme finie (*le* corps, ou *la* chair comme analogon plus fondamental de l'ego comme dans la phénoménologie post-husserlienne), ni rapporter dès lors l'extériorité du débord ainsi constituée à une transcendance extérieure. L'opération de Descartes est profondément cohérente : en rabattant la réflexibilité sur la seule forme du moi, en faisant de l'auto-saisie de la pensée une conséquence de l'ego ou en superposant l'ego et cette auto-saisie, il produit un intérieur et un extérieur, il *scinde* le débordement ainsi éprouvé entre un dedans absolu, l'ego, et un dehors tout aussi absolu, Dieu. C'est le dépassement du fini par l'infini, c'est le grand dehors mais comme Ailleurs différant en nature du moi. C'est ce que disait Nietzsche : il aurait fallu dire *ça* pense d'un côté, et "il y a" *de la* pensée de l'autre, de sorte qu'aurait été restauré le continuum du Penser débordant la pensée, de

sorte que la pensée aurait été, impersonnellement et asubjectivement, mise en contact avec un Penser diffus dont il aurait fallu faire la logique. Prenons cette image, en ayant conscience de ses limites : le cogito, c'est le moment où la goutte d'eau, ayant suspendu tout l'océan autour d'elle, éprouve que malgré toute suspension, résiste le "fluer", le "vaguer", le "couler". Une chose est sûre pour la goutte d'eau : *il y a* du fluer, et il y a *du* fluer. Mais la goutte d'eau cartésienne va dire : *il y a* du fluer, mais ce sentir du flux est une réflexion, et cette réflexion, c'est moi en tant que je pense, et suis en tant que je pense. Il y a du flux – mais c'est moi qui le dis, et donc c'est moi qui flue. La goutte d'eau produit une différence entre elle et l'océan, elle crée un intérieur et un extérieur, l'intérieur avéré du "je flue, donc je suis" et l'extérieur de l'océan comme infinité du fluer. La goutte d'eau non-cartésienne au contraire, éprouvant qu'il y a *du* flux et qu'*il y a* du flux, se *comprend comme comprise* dans un flux qui la déborde et dont elle fait partie. Elle se sait membre de l'océan, fragment d'océan, elle ne crée plus un dehors et un dedans constitué, un dehors comme grand dépassement extérieur, et le dedans comme limitation absolue dans sa finitude. Elle va devoir au contraire faire consister le Fluer lui-même au sens où si elle peut le sentir en elle, c'est qu'elle en participe, ne s'en distingue pas ontologiquement ou *réellement* – selon une différence *réelle.* C'est la même chose pour Descartes, en redisant toutes les limites de pareille image : il scinde le débordement en extérieur infini et en intérieur fini, plutôt qu'il ne se penche sur la communication obscure entre le quelque chose qui pense et le quelque chose du Penser. Descartes transforme la *peau* esthétique, le pore de l'incor et le pore du décor, en frontières rigides entre intérieur et extérieur. Il transforme des dé-limitations floues (dans les deux sens du terme) en limites intrinsèques constituées. Que se passe-t-il dès lors quant à la différence réelle et la différence modale ? Dans le sentir du sentir, je n'ai pas besoin de rapporter cette auto-esthésie ou cette expérience de l'expérimenter pur à autre chose, à la structure de la pensée : cette immanence se suffit à elle-même, comme s'il s'agissait d'un cogito, *mais d'un cogito de la Nature même sans dehors ni limites, ne permettant pas de dégager une unité première enfermant l'auto-esthésie dans une réflexion locale, mais un sustema, une texture qui déborde toute unité constituée.* Ce qui faisait la différence réelle, c'est que la réflexion des modes, sentir, imaginer, vouloir, était fondée sur la réflexibilité de la pensée. La différence est structurelle : la pensée n'est pas une faculté, mais un "milieu" de réflexion, une lumière dans les facultés qui leur permet de se saisir elle-même. Or, on voit qu'avec la bifurcation qu'on introduit, cette réflexibilité est résorbée dans l'esthésie de l'esthésie, dans l'expérience de l'expérimenter : ce n'est plus la pensée *du* sujet qui permet l'auto-préhension esthétique donc pré-réflexive, c'est le *Sensibilis* en tant que tel dont le *sensibile* est un fragment. *Il n'y a plus de différence réelle, il n'y a plus d'unité irréductible fondant la différence réelle : la différence va être modale et rien que modale.* En quel sens ? Au sens où penser, imaginer, vouloir, vont être des modes de ce Sentir du *Sensibilis*, de cette esthésie de l'esthésie. Imaginant, je vais sentir l'imaginer, mais cette auto-préhension ne sera pas fondée sur la pensée de l'ego comme structure et condition a priori de la réflexion : elle sera l'une des manières dont l'esthésie de l'esthésie va se modaliser, l'un des modes sur lequel je vais expérimenter l'expérience, et faire l'expérience de l'expérimenter. C'est la même chose pour le vouloir et la pensée : ce seront des modes de cette auto-esthésie qui ne ressortit plus à l'ego, mais au *Sensibilis*, ou bien à la "Nature", ou à l'expérience – à la texture du sensible, au *sustema* comme terre et trame esthétique. C'est parce qu'il n'y a plus de *milieu de réflexibilité a priori* constitué en intériorité et conscience du moi pensant, qu'il n'y a plus de différence réelle : imaginer, vouloir, sentir, penser, ne seront plus

des modes accidentels de la substance pensante, ils seront modes, mais modes d'un même processus non-substantiel, l'esthésie, comme métabolisation de l'expérience. Ce ne seront plus des modes statiques de la substance, mais des modalisations du processus ou des modes de l'expérimenter – l'esthésie, le sentir du sentir, l'esthésie de l'esthèse elle-même comme genèse statiquement réengendrée du *Sensibilis.* Nous ne disons même pas que le sentir est mis à la place de la pensée dans le cogito, nous disons que le sentir du sujet ne sera qu'une modalisation parmi d'autres d'une esthésie pré-subjective, jeu du sensible dont l'ego s'est éprouvé comme un fragment. Ce n'est pas un renversement inversif de Descartes, qui serait faible en plus d'être facile : c'est une bifurcation, ou si l'on veut une réversion. Dans la métabolisation du *Sensibilis*, penser, sentir, imaginer, vouloir, vont être des modalisations de la métabolisation. C'est l'in-crase esthétique, plutôt que l'ek-stase cartésienne : non plus sortir de soi vers la stase fondatrice de Dieu, mais approfondir le mélange dont non seulement je m'avère composant, mais dont plus encore le *je en tant que je* s'avère une retombée, une induration, un fossile. Il n'y a plus de différence réelle, parce qu'il n'y a plus de sujet pour constituer l'*espace* de l'auto-préhension d'une part, et plus de *détermination* de l'auto-préhension comme pensée d'autre part. *L'auto-préhension qui dévoile la première facticité – l'expérimenter pur quand toute expérience est suspendue – on ne la détermine plus, parce qu'elle est indéterminée, apeiron esthétique.* Il ne reste que cette immanence joyeuse : l'expérient éprouve le tissu de l'expérience, le *sustema* de l'expérience dont il est bribe, composant, auquel il est mêlé sans même être un fil ou une maille. Alors il n'y a que des différences modales *mais désindexées de toute substance, et directement rapportées à un processus de métabolisation*[510]. Il n'y a que *de* l'expérience, processus au sens indéterminé, métabolisation du sensible et des corps, qui est éprouvé par l'expérient particulier qui lui-même métabolise à part entière. C'est pourquoi l'esthésie va se modaliser selon différentes activités : imaginer, mais sentir l'imagination par-delà et *à travers* l'imaginé ; sentir, mais sentir le *Sensibilis* par-delà le senti ; penser, mais éprouver le penser par-delà et à travers le pensé. A chaque fois, ce sont des modes de l'esthésie ou de l'expérimenter, donc des modes de l'esthèse ou de l'expérience : quelque chose se fait éprouver, quelque chose fait expérience. Et c'est pourquoi les modes vont se chevaucher, se mêler : pensant, je vais en même temps imaginer pour partie, mais imaginant, je vais aussi sentir et penser, tandis que voulant, je vais imaginer, sentir, penser, etc. Les modes se composent, se mêlent, mais ils se mêlent eux-mêmes modalement : c'est le *mode* sur lequel je vais imaginer *en* pensant ou en voulant, qui va déterminer la composition singulière de mon activité. Je ne vais cesser d'expérimenter sur différents modes, en pensant, en sentant, mais ces mêmes modes se composeront sur des modes différents. Il n'y a plus que des différences modales et des compositions de ces différenciés, mais plus encore, cette composition des modes est elle-même différenciation modale : la métabolisation s'opère par modalisation des modes et des compositions modales. Il n'y a plus de différence réelle comme réflexion cogitale apodictique et ponctuelle dans la forme finie d'un être et d'une sujet. Il n'y a plus de différence réelle, parce qu'à ce niveau de la régression, *il n'y a pas de différence de substance, ni de substance tout court.* On se rappelle des troubles et hésitations de Descartes au début des *Méditations*, qui étaient en fait feints et ironiques puisque Descartes *savait déjà* que

[510] Nous voulons y insister, et faire de cet acquis une pierre de touche qui nous servira de base pour penser plus avant la modalité sans plus la référer à une substance.

tout se résorberait dans la transcendance de la pensée comme seule réflexibilité possible, comme seule forme du cogito concevable : comment comprendre le fait qu'en pensant, je sens, j'imagine, je veux ? Comment comprendre cette *impureté mêlée de la pensée* dont Descartes va justement faire la *katharsis*, la purgation et la purification ? La solution était simple : je confonds la substance et les modes accidentels, la différence réelle de la réflexibilité comme structure, et la différence modale des facultés réfléchies en elles-mêmes comme simples accidents de la substance. Le cartésianisme est un catharisme : purifier, trouver la pensée nue, propre, présente à elle-même. Refuser l'idée d'une pensée impropre à elle-même, mélangée et mélangeuse, mélange et contraction. Refuser l'idée que la pensée soit la Malpropre par essence – non pas affaire de purification pour saints et prêtres, mais affaire de mélange de dosage et d'usage, pour médecins et pharmacologues. Le trouble initial de Descartes quant au sentir, c'est qu'il semblait impliquer les deux substances : corps étendu, et pensée. Mais Descartes tranchait : c'est la pensée qui sent, le sentir est mode de la substance pensante, et si la saisie de la pensée pour elle-même se constitue en différence réelle, la saisie du sentir se constitue en différence modale puisque le sentir du sentir implique la réflexibilité de la pensée, dont il est l'accident. Le corps sera réduit à sa pure physicalité, pure étendue que je n'habite même plus en tant que pensée. Dès lors, la jonction initiale que Descartes voyait entre sentir et corporéité va être transférée sur la chair comme union des substances : s'il y a un élément corporel dans le sentir, c'est le fait de l'union. Il aura suffi d'une différence de nature entre substances, puis d'une synthèse, *toute entière mise dans les mains de Dieu à travers le concept de création continuée* (c'est Dieu et Dieu seul, qui assure l'union des substances à chaque instant, qui empêche le parallélisme des substances. Dieu est le *deus ex machina* de l'union substantielle : il ne peut y avoir d'autre fondement de celles-ci *donc de l'empirie et de l'expérience* que le fondement divin). Or, on voit que le point de vue asubstantiel de la seule différence modale, ou de ce qu'on appellera la modologie, permet de rendre compte bien plus littéralement de ces chevauchements troubles, de ces mélanges d'activité, penser, sentir, imaginer, vouloir, pour cette raison qu'ils ne font plus dépendre l'auto-préhension de ces activités d'une réflexibilité substantielle, statique, déterminée (comme pensée) et enfermée dans l'espace de la subjectivité : l'auto-préhension de ces activités va être directement régie par le processus qu'est l'expérimenter, non plus sentir de soi par soi, mais éprouvement de l'expérience elle-même par l'expérimentant. *La différence modale va être libérée de la différence réelle, les modes ne seront plus modes de la substance réellement différenciée, et l'auto-préhension ne sera plus le fait de la réflexibilité statique de la pensée dans le cogito, mais due au rapport hétérologique entre expérimentant et expérimenter.* Ce n'est pas parce qu'ils sont modes *de* la pensée, mais modes les uns *pour* les autres, que ces activités sont composées a priori, indistinctement mêlées. S'il entre du sentir dans la pensée, c'est parce que le sentir comme la pensée sont tous deux modes de l'esthésie, qu'on peut aussi appeler métabolisation, ou plus simplement expérience. Penser et sentir sont des modes de la première facticité : expérimenter. Si tout est suspendu, ce qui s'avère en premier, c'est que j'expérimente, que j'expérimente l'absence même d'expérience, la suspension du contenu des vécus d'une part (doute radical), la suspension de la structure du vivre (*erleben*, et pas *leben* : vivre *quelque chose* au sens transitif) d'autre part (doute hyperbolique). Ne reste que l'expérimenter, l'esthésie, la métabolisation, ne reste que ce processus d'incorporation et de décorporation qui ne s'indexe plus sur rien – aconstitué, inindexé a priori. Nous touchons là au *sustema* de l'esthétique : expérimenter, même si c'est la fin de toute

expérience possible. Tout bifurque alors ici, à la Méditation métaphysique moins un. Il n'y a plus que des modalisations de mode : la pensée, mode et modalisée, modalisatrice du sentir, de l'imaginer, du vouloir, et non plus réflexion royale enfermée dans la conscience de l'ego. Libération de la pensée : elle est un mode de l'expérimenter, comme le sentir, le vouloir, l'imaginer.
Ce que voulait dire la différence réelle de Descartes, c'était que dans le doute hyperbolique, que je sente, que j'imagine ou que je veuille, j'éprouve que je sens en sentant, que j'imagine en imaginant, que je veux en voulant. Chacune de ces facultés se réfléchit au carré dans son déploiement, mais cette réflexion, ce sentir que j'ai de l'imaginer par-delà l'imaginer, c'est précisément la présence à soi-même de la pensée qui le permet. C'est une lumière, mais c'est en même temps un miroir qui passe au milieu des choses et des opérations. Or, on a vu que Descartes décalquait déjà les déterminations de l'union charnelle sur la seule substance pensante, que cette présence à soi ou cette réflexibilité était déjà un auto-pathos nécessitant la chair : dans le cogito, *la pensée ne se sent elle-même que déjà incarnée*, de sorte que c'est l'alliance de la cogitation et de l'incarnation qui va permettre le refoulement du corps : le sentir passe dans la chair comme milieu d'expérience immédiat et naïf, et son sentir de lui-même (ou l'expérimentation de l'expérimentation) passe dans la forme de l'ego. C'est pourquoi Descartes pourra réaliser ce tour de force, qui est aussi forçage : la pensée *sent*, tout en étant désesthésiée, décorporalisée. C'est qu'il a dérivé l'auto-réflexion dans le cogito de l'auto-pathos de la chair se présentant à elle-même, *leibhaftig*. De sorte qu'à la fin, le problème du sentir a lui-même été soumis à la disjonction substantielle : choc réel dans l'étendue, mais projection modale de ma conscience dans la substance pensée. Le problème du sentir est non seulement scindé pour passer sur les deux lignes de substantialité, il est non seulement *centré* sur le moi, mais il est plus encore *rabattu* sur la sensation entendue dans ses deux sens, d'une part, sur le sensible objectif (l'étendue, les corporéités de l'étendue) et d'autre part sur le sensorium ou le sentir du moi. Le sentir devient modalité de la pensée, quand il s'avérait que c'était la pensée, qui était modalité du sentir. De sorte que les sensations mêmes avalent le sentir sur lequel elles s'enlèvent, pour être rapportées au problème de l'union de l'âme et du corps : elles sont fondées, mais plus engendrées. C'est pourquoi le sentir est chez Descartes littéralement incréé de ce qu'il est dualisé substantiellement, centré égologiquement, et rabattu sur la disjonction en sensibilia et en sensorium que seule l'union conjoint et coordonne. *Le sentir est incréé*, mais il l'est surtout parce que cette incréation même est attribuée aux sensations. Le sentir a disparu, son incréation même est l'incréation coordonnée des *sensibilia* étendus et des sensoriums subjectifs. Même la coordination des deux n'est pas parfaite, n'est pas de superposition : *elle est sémiotique*. "A partir du moment où nous avons compris que la véracité divine n'était que l'expression de l'identité de ce qu'il y a de réalité objective dans nos idées avec la réalité ou vérité en Dieu, nous avons dû présumer que, si peu de réalité objective que renferment les contenus des diverses sensations, et si facile que soit en conséquence l'erreur à leur propos, elles doivent posséder un *minimum* de valeur objective correspondant à leur *minimum* de réalité objective. En conséquence, nous devons juger maintenant que les diverses réalités objectives qui constituent ces différents contenus doivent renvoyer à des diversités dans les choses corporelles. Mais ces diversités des corps ne ressemblent pas aux diversités des sensations, lesquelles, intrinsèquement obscures et confuses, n'en sont que les *signes* : les premières ne sont que des diversités géométriques et quantitatives connaissables clairement et distinctement ; les secondes ne sont que qualitative [...] Par là on comprend que les

sentiments — les sensations — soient innées, bien qu'ils constituent la matière de toutes mes idées adventices, car le corps matériel que je leur assigne comme cause, étant pure étendue et n'ayant aucun rapport avec elles, ne saurait les introduire en moi. Elles sont, au contraire, de toujours en moi en tant que qualités senties par la conscience. Elles sont originellement données à moi-même dans et par l'union substantielle pour constituer « ma nature » au sens étroit : elles sont innées à « ma nature », comme cette nature est elle-même innée non à mon entendement pur, mais à ma nature d'homme qui comprend, outre l'entendement seul, la substance composée. Elle constitue une notion primitive. Les diverses sortes de sensations (odeur, couleur, son, etc.) sont elles-mêmes autant de notions primitives et, dès la *Première Méditation*, l'analyse les avait isolées comme des composants derniers indécomposables, qui ont par là l'authenticité et la simplicité de l'élément, au même titre que, dans la sphère de l'entendement pur, les éléments mathématiques. Ce sont les idées innées de « ma nature », du composé substantiel, de même que les idées claires et distinctes sont les idées innées de mon entendement pur."[511] Les idées innées ressortissent 1) à la nature anthropologique, union substantive des substances, où elles sont l'analogon double des idées innées de l'entendement mais tout autant des éléments indécomposables de l'étendue ; 2) à ma nature humaine, et à son historicité ; 3) à un étrange entrecroisement des substances : la substance étendue est le support causal dénié des sensations, une transitivité spectrale d'une autre nature que les sensations qu'elle permet – c'est un support signifié, tandis que la substance pensée projette ses structures et modes d'aperception sur cette cause rétractée. Les sensations sont des signes, mais des signes qui ne signifient pas *réellement* la substance de l'étendue, qui ne prétendent la signifier comme telle qu'à signifier déjà la signifiance projetée de la conscience. Ce qu'elles signifient, c'est l'étendue rétractée, à laquelle s'est substituée la projection par la conscience des qualités secondes. C'est pourquoi non seulement il n'y a pas superposition des substances dans la sensation, mais plus encore, pas de rencontre réelle des substances dans le signe-sensation : ce que la sensation signifie, c'est la conscience même comme signifiance du qualitatif, elle-même éprouvée qualitativement. Gueroult analyse de manière précise cette scission des idées sensibles[512] : même les idées obscures et confuses appartiennent à la conscience, elles sont confuses et obscures par finitude de la conscience, et sur le fond de cette finitude, *et non pas parce que l'idéé serait lui-même obscur et confus*. Comme le dit Gueroult, placer toutes les idées, claires et distinctes, obscures et confuses, sur le même plan de conscience, c'est en faire à chaque fois des *modes* de cette conscience. De sorte que même si l'on disait que l'idée est obscure et confuse parce que l'idée l'est aussi, Descartes pourrait répondre que c'est bien là la preuve de la nature claire et distinctive de la conscience elle-même : dans le mode, l'idéé et l'idée sont homologiques et homogènes même en obscurité et en confusion, parce que le modalisateur lui-même – la conscience – assure cette homogénéité de principe. On retrouve bien, à la fin des *Méditations*, l'obscurité du sensible, mais déjà lysée dans la conscience, subsumée à l'ego : "La conception que Descartes se fait des idées et qui, contrairement à Malebranche, lui fait mettre sur le même plan les idées claires et distinctes et les idées obscures et confuses, en ce sens qu'elles sont toutes pour lui également des idées en nous, c'est-à-dire des modes de conscience, à ce titre égales

[511] Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons II*, Aubier, 1953, p. 100 sq.
[512] Ibid., p. 95.

entre elles, mais inégalement remplies de cette réalité objective dont la quantité varie de l'infiniment grand à l'infiniment petit, donne une grande précision et un solide fondement à la thèse de la garantie du sentiment par la véracité divine. Car les idées sensibles, comme oeuvres de Dieu, sont des réalités et, par conséquent, des vérités selon les deux espèces de réalité qui sont les leurs, c'est-à-dire non seulement quant à leur être formel, comme simples modifications de ma conscience, mais encore quant à leur contenu, comme réalités objectives. Si faible que soit, en l'espèce, la quantité de cette réalité objective, qui est à la limite du néant et de l'être, elle n'est pas un « pur rien ». Elle doit donc avoir une vérité, c'est-à-dire une valeur objective assortie à son infinie petitesse. La véracité divine garantit nécessairement cette valeur dans la limite même où Dieu est l'auteur de cette réalité objective comme il est l'auteur de toute réalité."[513]

On a donc vu les étapes par lesquelles Descartes conjurait le sentir et sa facticité au sein des *Méditations* :

1) tout d'abord, la subsomption du problème du corps au moi : le corps est d'emblée "mienneté", c'est l'organisme ipséologique du moi, mes mains, mon corps.

2) Ensuite, la disjonction du corps et du moi, et le rattachement du sentir au corps qui permettait, dans la rivalité de la pensée et du sentir pour déterminer la substance de l'ego, de disqualifier le second.

3) Mais aussitôt, Descartes procède à l'indexation du sentir sur la pensée, cette décorporalisation ou démétabolisation du sentir étant permise par un présupposé présent dès le départ : la confusion de fait du sentir et des sentis. C'est que ce que redoute Descartes, c'est la mauvaise conscience qui hante les *Méditations*, pire que le malin génie ou que la conscience obscure et confuse ; la mauvaise conscience, c'est que Descartes multiplie les indices de l'union de la pensée et du sentir, mais au profit de la seconde – c'est qu'il plaque sur la pensée seule l'expérience naïve et immédiate de la présence à soi dans l'incarnation, au point que la pensée devient pure réflexibilité. D'où la pensée tire-t-elle cette dernière ? D'où provient cette faculté à s'éprouver, à se sentir, à faire l'expérience d'elle-même se faisant ? Ou bien Descartes opère une dérivation esthétique souterraine en plaquant et en attribuant à la pensée une expérience que le penseur fait en tant qu'incarné, à savoir, le mixte de sentir et de penser, d'esthétique et de noétique qui, ressortissant d'abord à l'auto-préhension pathique de la chair est attribuée à la conscience. Ou bien Descartes élude la première facticité découverte, le sentir du sentir qui précède le cogito et qui concerne le corps seul comme *sensibile* et non comme étendue, et attribue cette auto-esthésie qu'on retrouve aussi dans l'imagination et le vouloir, à la pensée comme structure réflexible. Le sentir du sentir, l'auto-esthésie est première dans l'ordre des genèses, et implique de bifurquer vers une analyse *littérale* du corps comme pur *sensibile* non-charnel ; or Descartes subsume cette auto-esthésie à l'auto-thesis de la pensée en la *définissant* comme réflexibilité générique *sur le modèle de la présence charnelle de soi à soi.* Partout pensée et chair se donnent la main pour forclore le corps comme *sensibile* et le *Sensibilis* dont il est fragment : la pensée est toujours pensée *au crible* de l'incarnation, l'ego cartésien est empirique au sens naïf parce que sa pensée est toujours décrite et éprouvée *selon son incarnation qui ne peut réellement être suspendue en droit dans les Méditations.* Car Descartes peut poser la suspension du senti et du perçu, et la forme même de la pensée : il ne peut suspendre la manière de

[513] Ibid.

sentir la pensée, il ne peut suspendre *la forme de son sentir.* Or on verra que c'est déjà une forme acculturée, éminemment construite : c'est l'incarnation, mais pleine de schèmes incorporées. C'est le système spiritualiste : le sujet comme pure conscience, la chair comme refoulement du corps et limitation du *Sensibilis* dont il est la menaçante bande passante, et les *organa* schémiques qui organisent déjà la forme de la conception, qui discrétise dès le départ sur le mode commun la pensée et le corps, l'imaginer et le sentir, le vouloir et l'intelliger, sans jamais douter de ces catégories elles-mêmes. C'est la triple naturalisation cartésienne de l'incorporé, dirigée contre le corps et l'esthétique : naturalisation de l'auto-esthésie comme auto-thesis de la conscience ; naturalisation de l'incarnation comme première facticité du sentir, et forme intérieure de la pensée ; naturalisation des schèmes comme catégories non-critiquées, ininterrogées dans leur extension, leur contenu, leur sens (on sait a priori qu'il y a le corps et l'âme, l'étendue et la pensée, on sait a priori comment et où se distinguent l'imagination, le sentir, le vouloir, le penser). C'est qu'en effet, qu'est-ce que le mouvement d'autothesis de l'ego en conscience ? C'est la pensée qui se pense elle-même – mais parce qu'elle se *sent* elle-même. C'est ce sentir du sentir dont Descartes fait *l'être* de l'ego, et l'autofondement de la pensée par elle-même. C'est la stase du sentir qui est prise pour le *sum* de l'ego, c'est la stase du sentir qui est prise pour l'être tout court. Car si me pensant pensant j'en déduis que je suis, que l'ego est, je ne peux le dire que de cet ego qui devra à son tour se faire le fondement transitoire pour déduire le fondement en soi de Dieu. Mais si c'est le sentir du sentir qui est pris pour l'être lui-même (au sens d'*ousia* : présence constante), alors cette stase *n'a même plus la forme du moi et ne s'y réfère plus.* Elle déborde esthétiquement l'égologie, plus qu'elle ne le dépasse analytiquement. C'est le dernier point, la dernière naturalisation : la facticité est intégralement rabattue sur l'être, le *fait* de l'auto-thesis du sujet est d'emblée nommée "être" selon une conception statique, moniste, ontologique de la facticité. On verra en effet que la bifurcation ici opérée au niveau de l'auto-esthésie du sentir implique une logique de la facticité qui se distingue de l'ontologie, qui est pluraliste et processuelle : il faudra la penser d'une part à partir d'une double logique de l'avoir et du faire, et d'autre part modalement, en comprenant la manière dont le "il y a" se *fait* et s'*a* plutôt qu'il n'*est* comme un mystère transcendant et a priori.

Mais il faut dégager la positivité que Descartes conjure précisément par cette indexation. Dans les *Principia*[514] Descartes formule ainsi le cogito : "Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, uelle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare." Nous traduirons ainsi : "Par le terme de pensée, j'entends toutes ces choses qui se font en nous telles que nous avons conscience qu'elles se font, dont la conscience immédiate est en nous. Et c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, sont le même que penser"[515]. On voit bien ici que l'enjeu de Descartes est de rabattre *l'esthésie de l'esthésie* sur la seule structure de la réflexibilité, de soumettre à l'auto-saisie objectivante propre à la réflexion noétique, la saisie hétérologique, processuelle, du corps comme *sensibile* qui ne peut se préhender lui-même dans la forme de l'objectivité. Descartes a certes le

[514] Cf. *Les principes de la philosophie*, Première partie, §9, Garnier Frères, 1973, p. 95.

[515] La traduction d'Alquié dit : "Par le mot de penser j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser."

droit de dire : je n'entends pas pensée comme pensée *de* quelque-chose, mais comme réflexibilité immédiate. C'est la définition cartésienne de la pensée : ce qui s'avère à soi en se faisant. Alquié y voit une extension de la conception classique de la pensée, qui n'est plus seulement entendement, mais totalité de la conscience psychologique. Ce déplacement nous semble encore plus profond : c'est le passage d'une conception statique à une conception dynamique de la pensée, qui devient *tout entière processus* d'auto-avèrement de soi. C'est une puissante idée de la pensée : il y a pensée, partout où il y auto-avèrement, que ce soit dans l'imagination, le vouloir, le sentir, l'intelliger. C'est la réflexion *per se* du penser *in se* à travers la pensée et abstraction faite du pensé objectif. C'est l'aperception de la perception comme percevoir par-delà le perçu. C'est une structure qui remonte au moins à Aristote : la conscience n'a pas conscience de quelque chose sans avoir conscience de soi. Seulement, le présupposé de Descartes est double on l'a vu : d'une part, il y a un sentir du sentir propre au *sensibile* pré-subjectif qui *fonde et rend possible à titre de dérivée* l'auto-saisie de la pensée elle-même. D'autre part, Descartes conçoit cette réflexibilité sur le modèle de l'incarnation, soit du point de vue de l'expérience naïve de l'union substantielle, qu'il ne peut pas *réellement* suspendre dans les *Méditations* et qui informe son expérience même de la réflexibilité de la pensée dans le cogito, en tant qu'il s'agit d'un mixte de sentir et de pure substance pensante (c'est pourquoi Descartes introduit une dissymétrie radicale : la substance pensante se sent elle-même, la substance étendue est aveugle à elle-même). De sorte que tout se renverse : *ce n'est pas le sentir qui est une modalité de la réflexibilité en quoi consiste la pensée, c'est la pensée, qui est une modalité du sentir intransitif, pré-subjectif, qu'on découvre dans le sensibile.* Penser, c'est sentir, la pensée est un sens produit d'une sentation : si la pensée se réfléchit, c'est parce qu'elle est corps, et que le corps se sent, se sent sentir, mais aussi se sent senti. C'est la pensée qui hérite sa réflexibilité autothétique de l'auto-esthésie du *sensibile* comme nouvelle figure du corps comme bloc de *Sensibilis* distinct de l'ex-tension spatiale et phénoménale, car se déployant directement au niveau de la tension esthétique diaphainologique. Tel est l'ordre euristique (et génésiologique) des genèses, qu'il faut libérer de l'ordre méthodique et linéaire des raisons. On sait que Heidegger rapportait cette structure de la conscience aristotélicienne à l'être même du *Dasein* déterminé comme ek-stase existentiale constituant sa nature temporelle (*zeitlich*) et ressortissant à la temporalité de l'être même (*Temporalität*). C'est un vieux problème philosophique : comprendre le cercle d'auto-préhension du processus (viser, penser, sentir, vouloir) par-delà les termes du processus. Seulement, on voit ici que c'est à une structure esthétique. C'est pourquoi nous avons renvoyé à l'imagination comme esthésie de l'esthésie qui n'est pas faculté transitive, mais puissance factitive qui ne préhende pas en propre, mais fait-saisir, fait-penser, fait-vouloir, fait-sentir des quelque chose. Cela implique un *débord a priori* de l'expérience sur l'expérient dont l'imagination est la bande passante, non plus faculté, mais *réversion même du corps et de l'expérience, du Sensibilis et du sensibile* qui *excède* la réversion de la pensée et de l'être. Ce qu'on répond à Descartes, il faut le dire aussi à Heidegger : ce n'est pas la structure ek-statique de l'être (de l'être du *Dasein*) qui fonde l'intentionnalité de la conscience du sujet phénoménologique, c'est le jeu in-krastique du *Sensibilis* qui permet l'auto-esthésie du sentir. Que veut-on dire par là ? Formulons-le autrement : ce n'est pas parce que l'être est ek-stase et sortie-de-soi perpétuelle, que la conscience est pure intentionnalité corrélative, et qu'elle peut par suite se constituer comme réflexibilité. C'est le corps comme *sensibile*, qui est sentir du sentir, et qui fonde lui-même ce que Heidegger *enconstitue* comme ek-stase. On verra que Heidegger *naturalise* l'ek-stase en en faisant a priori

une *constitution* (au sens strict, la constitution du *Dasein* est la constitution eksistentiale de ses ek-stases), pour cette raison qu'il *élude, suspend a priori le problème de l'expérience de l'être.* Heidegger ne demande pas comment l'expérience de l'être par le *Dasein* est possible, sous quelles conditions, selon quelle logique aconstituée : il se donne cette expérience déjà-montée, déjà-faite, *Verfassung* et *readymade.* De sorte qu'on découvre au cœur des *Méditations*, dans la bifurcation ici analysée, un sentir du sentir qui ne présuppose aucune constitution a priori, qui n'est pas déduit dialectiquement ou posé analytiquement, mais bien engendré ou réengendré esthétiquement (nous avons procédé ici sur le mode génésiologique) ; c'est cette auto-esthésie du sensible, qui apparaît alors comme la base de toute logique de réflexibilité, et c'est le débordement du *sensibile* par le *Sensibilis*, qui apparaît de même comme la logique, la structure astructurée, ou le jeu dont se soutient aussi bien l'ek-stase ontologique du *Dasein*, que l'intentionnalité de la conscience phénoménologique. *On a retrouvé l'esthétique, remétabolisé aussi bien le transcendantal et son ego que l'existential et son Dasein : transcendantal et existential doivent être rapportés au corporal, et le problème du vrai à celui du littéral.* C'est pourquoi on parle déjà d'in-crase, par opposition à ek-stase : l'auto-esthésie du sensible, l'auto-esthésie du *Sensibilis* dans le *sensibile* ou de l'expérience dans l'expérient, procède par incorporation d'un quelque chose de l'expérience – flux et fragment – dans l'expérient, qui est aussi incorporation de l'expérient à l'expérience. C'est la *krasis* ou la crase stoïcienne du *Sensibilis* comme texture sensible du monde, et du *sensibile* comme corps particulier, idiocrase dans la crase. De sorte que l'esthésie de l'esthésie, le sentir du sentir que l'on repère dans les *Méditations* au niveau du corps comme *sensibile* présubjectif, c'est la crase, le mélange ou la contraction de deux flux de sensibilités, de deux "quelque-chose" corporels, mais qui est sentie *en tant que* crase, comme mélange et contraction. C'est le mêler, qui est senti en même temps que le mêlé, l'incorporer, qui est éprouvé en même temps que l'incorporé. C'est la crase de quelque chose et de quelque chose, d'un corps et d'un autre, du *Sensibilis* et du *sensibile*, qui se mélange avec elle-même, s'incorpore comme crase : elle s'approfondit, s'intensifie, de sorte que l'esthésie de l'esthésie, le sentir du sentir est aussi bien une incorporation elle-même éprouvée, une crase de corps qui se saisit et s'éprouve elle-même – *in-crase*, au sens d'abord inchoatif du préfixe "in". C'est la crase, ou le mélange contractif, qui s'approfondit à travers le contracté qui la sent. C'est donc bien cette figure de l'in-crase esthétique que l'on fera valoir contre l'ek-stase ontologique, et a fortiori contre la réflexibilité phénoménologique, qu'elle soit celle de la conscience, ou celle de la chair, axée sur le pathos et la métaphysique de l'auto-présentation ou de la *parousia.*

L'union des substances, chez Descartes, se fait dans l'incarnation. La chair est la quasi-substance unifiant les substances, la tierce-substance du *vivant.* La phénoménologie post-husserlienne s'en souviendra, en tant que Descartes permet de penser la coappartenance charnelle, tout en en restant toutefois à un niveau empirique. Le cartésianisme implique ainsi un dépassement du substantialisme homologique et homothétique, vers un incarnativisme métaphysique, fondé en Dieu. Même Dieu se naturalise en s'incarnant, comme idée de l'infini dans l'âme, comme création continuée de l'union même. Descartes est un métaphysicien chrétien, plus qu'un chrétien métaphysicien : l'enjeu de sa déduction méditative, c'est de comprendre comment l'être en-soi, qui ressortit à la substance étendue et finalement aux mathématiques, va trouver la voie de l'incarnation. C'est pourquoi les *Méditations* de Descartes nous semblent reposer en première et en dernière instance sur l'incarnation : c'est l'union charnelle des substances qui est découverte à la fin, mais c'est elle qui est présupposée

dès le début. C'est en effet l'union charnelle qui permet à Descartes de comprendre le Sentir comme n'étant ni étendue ni pensée, en en faisant *a priori* le fait de l'union *qui ne peut être démontré qu'à la fin.* On l'a dit en ces termes : ou bien le corps comme sentation précède la pensée dans l'ordre des raisons, de sorte qu'avant de se découvrir comme *ego cogitans*, le sujet des *Méditations* se découvre comme *corps ou comme fragment du Sensibilis* ce qui fait bifurquer le cogito vers un "agitatur" esthétique ; ou bien le corps comme sentation ressortit à la seule substance matérielle et étendue, de sorte que l'en-soi des qualités premières est *déjà* esthétique, que la matière est en fait in-corporée depuis le départ, métabolisée a priori. Le Sentir fait disjoncter l'opposition structurale des substances : il faudra le rapporter à leur synthèse charnelle, ce qui implique ou bien de se donner au départ ce qu'on ne peut en droit découvrir qu'à la fin, ou bien de bifurquer à nouveau d'une autre manière, de déployer de nouvelles méditations portant sur le fait a priori de l'incarnation qui abolit la coupure des substances et devient ainsi phénoménologie *empirique* de l'incarnation (tout l'enjeu de la phénoménologie de la chair étant alors de transcendantaliser la chair, tout comme Husserl eut pour enjeu de transcendantaliser l'ego encore empirique des *Méditations métaphysiques*).

Dans l'un de ses cours de Vincennes, Deleuze aborde la question du Cogito cartésien à travers le concept de *shifter* ou énoncé sui-référentiel[516]. Que fait-il valoir ? Descartes

---

[516] Cf. cours de Deleuze du 03/06/1980 à Vincennes, *Anti-Oedipe et autres réflexions.* Citons *in extenso* le passage qui nous intéresse : "dans les réponses aux objections, il y a toutes sortes d'objections qui portent sur le « Je pense » de Descartes, lorsque Descartes disait « Je pense dont je suis », cette belle formule. Et il y a beaucoup des gens qui lui disent, « oh non, je pense donc je suis, que-ce que ça veut dire tout ça ? » . Et Descartes dans un élan, je crois qu'il n'y a qu'un texte où Descartes parle vraiment comme un logicien ou un linguiste pourrait parler aujourd'hui. Il a un pressentiment de quelque chose, parce qu'il y a un type qui lui fait des objections et qui invoque le langage, justement. Il y avait déjà des linguistes au XVIIème siècle. Et là, Descartes vraiment répond en prenant le problème du langage. Et il dit, vous savez, lorsque je dis, « je pense dont je suis », il faut pas vous étonner mais si bizarre que se soit, je donne une définition de l'homme. Ça, ça m'intéresse bien cette – parce que ça me paraît très mystérieux, Descartes lance la formule « je pense dont je suis » et il dit à un objecteur « Vous me comprenez pas, vous voyez pas que c'est pas une formule comme ça, c'est une véritable définition de l'homme ». On dirait mais pourquoi « je pense dont je suis » est une définition de l'homme ? Là Descartes devient très très bon je pense, il est malin. Il dit ceci : Vous êtes habitués à un mode de définition qu'il appelle « aristotélicien ». « Vous êtes habitués à dire : l'homme c'est l'animal raisonnable. C'est-à-dire que vous opérez par concepts traditionnels. Vous définissez une chose par genres et différences spécifiques. Le genre de l'homme c'est "animal" et la différence spécifique c'est "raisonnable". » Or il dit qu'un tel procès de définition, on pourrait dire que c'est un procédé qui va par "signification explicite". Signification explicite, pourquoi ? Parce que lorsque je dis « l'homme est un animal raisonnable », voilà j'enseigne, j'enseigne, j'ai une classe et je leur dis « Vous savez, l'homme est un animal raisonnable, répétez ». Ils disent « D'accord, mais alors l'homme veut dire "animal raisonnable", mais il faudrait savoir ce qu'il veut dire "animal", et ce que veut dire "raisonnable" ». D'accord, donc on remonte à la définition du genre à la définition de la différence. Très bien. Vous voyez que c'est ça la signification explicite. La signification explicite, c'est un signifiant dont le signifié peut et doit être explicité. Descartes dit « Ce que vous ne comprenez pas dans ma pensée, c'est que, lorsque je dis "je pense dont je suis", c'est un mode de définition de l'homme qui procède par une toute autre voie. » Car il maintient – et ça il maintiendra dans toute son œuvre – que pour comprendre la formule, et ça part très très fort linguistiquement ça encore une fois. Il maintiendra toujours que pour comprendre la formule « je pense dont je suis » sans doute, il faut savoir la langue. Mais il n'y a pas besoin de savoir ce que veut dire « penser » et ce que veut dire « être ». La signification est enveloppée dans la formule et je ne peux pas dire « je pense dont je suis » sans par la même, comprendre, ou bien je dis comme un perroquet, à ce moment-là il n'y a pas... Mais, si je pense en disant : « je pense donc je suis », je comprends par la même et dans la formule, et dans les signes mêmes, c'est que veut dire

emploie déjà une distinction linguistique quand, dans les *Réponses aux objections*, il distingue deux types de définition, une définition aristotélicienne que Deleuze nomme définition par signification explicite, et une définition par signification enveloppée. Si le cogito constitue une définition de l'homme, c'est au sens où chacun des termes implique au moment d'être énoncé la sui-référentialité du locuteur, quand la définition classique explique extrinsèquement les déterminations génériques et spécifiques d'une entité. Quelle est la différence ? La première engage le locuteur lui-même qui n'a plus un rapport médié aux catégories employées, mais qui a un rapport immédiat aux catégories se présentant comme *expérience.* Si le cogito est une définition de l'homme, c'est qu'il ne s'agit plus d'une définition extrinsèque et analytique, mais intrinsèque et esthétique : la nouveauté de Descartes, c'est d'impliquer un ego encore empirique mais déjà impersonnel dans le cogito, le "je" sui-référentiel qui éprouve l'identité parfaite de l'énonciation et de l'énoncé. Mais il nous semble que la distinction linguistique des définitions implique une différence plus profonde : le cogito est une définition esthétique de l'homme, une définition-expérience. L'homme n'est plus "ce qui pense, donc qui est", l'homme est celui qui est capable de retrouver la *thesis* du cogito et de *dire en l'éprouvant comme vrai* "je pense donc je suis" (c'est la formule du cogito du *Discours de la méthode*, pas celle des *Méditations*). Quand on a traité le cogito des *Méditations* comme un énoncé performatif, on n'avait pas tort, mais on ne disait rien de problématisant : l'énoncé performatif est en l'occurrence aussi bien constatif, comme le pointait justement Austin, il n'est qu'un énoncé constatif précédé de la copule explicite ou implicitée du "je dis que". Je constate que je pense et constate que je suis, en même temps que je performe en le disant que je pense et suis. Le performatif n'est jamais un concept opérant pour penser l'effectivité comme on le verra. Que dire alors ? Que l'importance de Descartes est de réaliser une véritable *experimentum crucis* esthétique se constituant en véritable processus philosophique, mais qu'il va lui-même rabattre petit à petit sur une procédure analytique, sur une méthode de dévoilement. Le cogito engage une définition esthétique de l'homme :

« penser » et « être ». En d'autres termes « je pense dont je suis » contrairement à « l'homme est un animal raisonnable » est une formule à signification enveloppée et non pas à signification explicite. Vous voyez, on s'approche petit à petit. Or, la signification enveloppée ça ne veut pas dire une signification dont... qui pourrait être développée. C'est une signification qui n'a pas, qui ne peut pas être développée et qui n'a pas à l'être, parce que son mode d'existence c'est l'enveloppement. Alors, on pourrait ne pas être convaincu, on retient ça juste. Je dis, on progresse un peu dans cette analyse de ce que les linguistes appellent « les shifters ». Je dirais donc, ces sont des signes très paradoxaux, puisqu'ils sont sui-referentiels, puisqu'ils s'appliquent à celui qui le dit, ou dépendent de ceux qui l'emploient, sont des concepts uniquement distributifs ou à signification enveloppée. C'est la même chose."

pour comprendre cette dernière toutefois, on voit qu'il faut que Descartes éprouve non pas la substance pensante dont est faite l'ego, mais bien *son incarnation même.* Il nous semble que la distinction établie par Deleuze quant aux catégories et à l'énoncé doit être poussée jusque dans la constitution du sujet : si Descartes peut produire une définition par signification enveloppée, c'est que le cogito est un auto-pathos de l'incarnation, *mais ressaisie uniquement du point de vue de la pensée.* C'est ce qu'on a dit plus haut : Descartes doit ou bien présupposer l'union qu'il ne peut en droit démontrer qu'à la fin, ou bien engager l'analyse non plus en fonction de la différence des substances, mais de leur union a priori dans la chair, qui permet de comprendre que le "sentir" premier éprouvé par le sujet (sentir par-delà le senti mis en doute, puis sentir de lui-même dans le cogito, et enfin *sentir de la chair elle-même dans l'éprouvement de l'idée d'infini*) ressortit à une synthèse a priori de la matière et de la pensée. C'est là que le corps sera subsumé à la chair, selon un schème théologique intrinsèque à *toutes* les religions, mais qu'on trouve déjà liminairement présenté chez Platon à travers la participation. En droit, il nous apparaît que le cartésianisme doit bifurquer du cogito énoncé du point de vue de la substance pensante, à un cogito pré-réflexif et phénoménologique relatif à son incarnation a priori : il devient phénoménologie de la chair, mais empirique seulement.

Ces analyses nous permettent de déployer un nouvel problème, celui du Dehors. Car c'est bien un Dehors infini que Descartes doit convoquer pour fonder le cogito lui-même comme fondement itéré en premier : le cogito est premier dans l'ordre des raisons, mais Dieu est premier dans l'ordre des genèses. De sorte que le point apodictique du cogito permet de révéler le fondement métaphysique dont il se soutient lui-même : méthodologiquement, du point de vue de la méthode, le cogito fonde l'avèrement de Dieu, mais métaphysiquement, c'est bien Dieu qui va s'avérer a posteriori fondement a priori du cogito lui-même (et notamment garant de la lumière naturelle dans l'ego, présupposé qui comme l'a pointé Derrida n'est jamais interrogé dans les *Méditations* : que se passerait-il si je mettais en doute le caractère vérace de ma pensée elle-même, et pas seulement du pensé ? Que se passerait-il si la folie n'était pas de l'ordre du contenu pensé, mais de la forme du penser, au point que ma pensée présumée rectiligne et procédant de point apodictique en point apodictique, s'avérait en fait tordue, itérative de déductions aberrantes ? Ce sera le problème de Husserl : rapporter la lumière naturelle qui régit empiriquement le penser même non plus au fondement séparé de Dieu, mais à la constitution transcendantale de l'ego). Mais il s'agit d'un Dehors séparé, fondement de l'en-soi auquel le pour-soi n'a accès que sur un mode *sémiotique* (l'idée d'infini est trace, signe). C'est un Dehors qui, selon l'analyse que l'on développe ici, *contribue à suspendre l'idée et le fait d'un dehors esthétique transversal à ce dont il est le dehors.* En même temps que Descartes conjure le primat du corps et du sentir, opère une épochè de l'esthétique du point de vue du sujet comme premier fondement dans l'ordre des raisons, il opère une seconde épochè au niveau du fondement premier dans l'ordre des genèses : le débordement du sujet par un "quelque-chose" qui l'excède, sera rabattu sur l'idée d'infini déjà doté d'une figure, celle de Dieu. *Le débordement esthétique du Sensibilis sur le sensibile va être rabattu sur le dépassement du fini par l'infini à travers une régression causale s'appuyant sur l'idée d'inclusion réelle de l'effet dans la cause (il y a plus dans la cause que dans l'effet, dans Dieu comme idéé infini, que dans l'idée de l'infini).* Le débordement esthétique va devenir dépassement ontologique, l'immanence de l'excès va devenir transcendance de l'absolu, l'impersonnalité logique et processuelle du débordant (l'expérience comme esthèse qui déborde l'esthème constitué, le *Sensibilis* débordant

le *sensibile*) va être indexée sur une "métathèse" (et pas seulement synthèse) séparée et statique dotée d'un Nom, d'une Figure, fût-elle celle de l'Infigurable. C'est bien *en même temps* que Descartes conjure l'esthétique et le sensible en le rapportant a priori à l'union incarnative, et qu'il soumet le débordement immanent de l'expérient par l'expérience à un dépassement ou un transcendement selon le rapport fini-infini, cause-effet : il rapporte le Dehors transversal et immanent à un Dehors absolu pensé comme Ailleurs. C'est ce qui va nous intéresser maintenant : comment penser le Dehors esthétique, le Dehors de l'esthèse ?

Le Dehors et ses acceptions

On pourrait dire ainsi qu'il y a trois grandes manière de penser le Séparé, c'est-à-dire l'Absolu.

1) La première manière consiste à faire du Séparé un Ici métaphysique qui englobe la série des "ici" physiques (comme James il faudrait écrire : des icis)[517]. C'est la solution transcendante, qui ne dit justement pas qu'il y a un Ailleurs inaccessible, mais un Ici supérieur qui nous est accessible sous conditions (celles-ci étant morales). C'est le Ici des arrières-mondes critiqués par Nietzsche, mais tout autant celui des infra-mondes (la volonté schopenhauerienne) plus profonds que la terre même. C'est un Ici qui, pour nous ou pour le fini, est un Là-Bas : le Ici objectif et substantiel double les ici hypostatiques qui sont vus à travers l'œil du fini. De sorte que cet Ici devient un Là-Bas *au regard* du fini. La séparation n'est pas réelle, quoiqu'elle soit métontologique (c'est la séparation de l'étant et de l'être de cet étant) pour cette raison que c'est elle qui fait la réalité même telle que nous nous y rapportons selon ses déclivités propres et son échelle des "degrés" de réalité :

a) Il y a d'abord les réaux qui sont soumis au devenir, qui forment la série des "ici" concrets, et qui ressortissent à ce qu'on appellera le régime de la réité.

b) Il y ensuite la réalité même de ces réaux, soit leur facticité, qui peut être pensée comme être, comme essence, comme substance, etc., selon le dimensional choisi qui détermine la talité de cette réalité. Cette réalité constitue le régime de *l'ici-même*, ou de l'ici en tant qu'ici, ressaisi *en tant que* l'ici dans sa facticité générique.

c) Enfin, il y a le Réel en tant que tel : Réel de l'Ordre en tant que tel, Réel de la stase constituante à laquelle nous n'avons pas accès. De sorte que nous nous y rapportons dialectiquement : le Ici de l'Absolu, c'est *pour nous* la synthèse ultime, c'est l'Un synthétique des synthèses. Il s'agit alors toujours de ramasser la transcendance dans un procès immanent pour opérer cette synthèse. Ce modèle, qui constitue l'absolu en un Ici supérieur qui ne se donne à nous que dans un "Là-bas" plus lointain que le monde,

[517] Il faudrait d'abord distinguer ici l'absolu obtenu par dérivation générale du relatif, et l'absolu au sens strict comme le Séparé des relations relatives ou contextuelles. On peut dire que la différence repose sur la modalité de l'absolu, qui s'exprime adverbialement : itérer relativement l'absolu, ou le produire absolument. On pourrait en voir un exemple dans le problème du *pire* : si la "logique du pire" dégagée par Rosset semble à bien des égards insuffisante et même ruineuse pour rendre compte de la pensée tragique même si elle en nomme très exactement l'enjeu, c'est que le "pire" est ici conçu comme relatif à des situations : le pire est l'extremum d'une situation dont tous les facteurs seraient retournés sur leur côté toxique ou néfaste. Le pire relatif, c'est alors le mal *particulier* absolutisé comme forme, comme substance, comme essence ou idée sans idéat a priori.

c'est celui où le séparé est un englobant et un surplomb – surplomb pour nous, mais parce qu'il est l'ordre en tant qu'ordre, le cosmos en tant que cosmos, le Réel incréé ou invariant dont nous sommes les réaux, dont la pensée est la réalité dérivée. Qu'on mette la transcendance au-delà du monde ou en-deçà du monde, dans le ciel ou dans la terre ne change pas le problème (ainsi Schopenhauer qui "enterre" la transcendance). Dans les deux cas, il faut opérer l'anabase ou la catabase dialectique pour passer des "icis" (la réité) à l'ici-même (la réalité), et de là au Même de l'Ici (le Réel). Et l'on peut tout aussi bien doubler la chaîne avec le problème du "là" : le "*Da*" du *Dasein*, ce n'est pas un ici réal, mais c'est encore une pure théticité existentiale, c'est l'être authentique du ici qui implique une spatialité sans espace physique qui est d'abord d'ordre charnel (c'est ce qu'ont pointée Derrida, et D. Franck). Alors, le "là", c'est la *thesis* authentique de l'être *de* l'étant. Il s'agit alors de remonter du "là" dont l'être est encore référé à l'étant, au *là-même* dont l'être vaut pour lui-même (le temps heideggerien, l'ek-stase du *là* en *là-même*), et enfin au "Là-bas" qui pose, donne, fait advenir cet être-du-là, ou cet être-le-là – formule par laquelle Heidegger lui-même finira par traduire en français *Dasein* en pointant précisément qu'il ne s'agit pas uniquement de l'être-là propre à cet étant particulier dont l'être même consiste en un questionnement du sens de l'être, mais de l'être même du là saisi du point de vue de sa possibilité existentiale. On passe de l'être-là inauthentique, à "l'être-le-là" authentique, au "là-bas-de-l'être", qui est aussi bien le lointain du *Il y a* comme première et ultime facticité de la donation même de l'être, Stase ou Réel, Essence de la Présence (*Wesen des Wesens*)[518]. L'ici est déjà rapporté à un lointain dont il est le dépôt, le là est déjà la stase d'un là-bas dont il faut l'extraire. C'est bien pourquoi ce Séparé ou cet Absolu, dans cette première acception, prendra toujours la forme de l'Ouvert : c'est nous qui nous fermons à l'Ouvert du dehors, qui est ici, et qui est l'ici-même, mais que nous ne voyons ni n'entendons plus parce que nous prenons l'Ici pour le lointain, le là pour le là-bas qui l'itère. Nous baignons alors dans le Séparé, et le problème de la pensée est précisément de s'ouvrir à l'Ouvert (problème de la participation, ou de l'appropriation) ; c'est qu'en effet nous ne voyons plus la lumière même, mais parce qu'elle est le milieu même où nous percevons des luminosités. Le séparé est tellement séparé qu'il est l'Ouvert même tout autour de nous, dans le *là* lui-même et dans l'*ici* : le problème ne sera pas de trouver le seuil du Séparé qui soit clair et distinct, le problème sera de s'ouvrir authentiquement à l'authenticité, proprement au propre, et d'opérer l'ek-stase qui nous arrachera à notre "ici" tout comme à "l'ici-même", pour nous rapporter au Là-Bas qui est l'Ouvert de l'absolu – la donation même, la facticité ultime qu'est le fait même qu'*il y a.* Le séparé fait cycle, il n'implique plus une distinction claire et distincte, il implique des déclivités, des échelles d'authenticité et de réalité selon la participation à l'ordre, ou selon le degré d'appropriation au cycle même. Le modèle, c'est bien l'ek-stase, celle qui nous fait passer de nos "icis" ou de notre "là" à l'Ici qui inclut la série des icis, ou au "Là-bas" qui fait advenir notre "là". Ce n'est pas que nous puissions poser un séparé dont nous serions coupés : c'est plutôt que nous l'oublions, que nous en sommes l'oubli même (ainsi la réminiscence, chez Platon comme chez Heidegger, c'est l'infusion du Réel dans la réité, mais qui ne se donne à nous que sous la forme de la

[518] Ce passage retrace précisément le trajet philosophique de Heidegger : le premier passage, de l'être-là à l'être-le-là, est précisément opéré dans *Sein und Zeit*, et se situe à la nervure de la *Zeitlichkeit* et de la *Temporalität*. Le second passage de l'être-le-là au là-bas-de-l'être en quoi consiste le *Es gibt* qui en assure absolument la donation, implique précisément le passage à *Temps et être*, soit le Tournant.

réalité : la véritable remontée vers le Réel se fera sans mémoire, par le mouvement authentique de retrouvaille avec l'authentique). C'est parce que l'Ici est dans l'ici, parce que le là-bas est dans le là, que nous en sommes séparés : nous les superposons, nous sommes des oublis qui ne savent même plus de quoi. Ce séparé là se pose toujours dans l'authenticité. Que l'extase soit dialectique ou mystique, il s'agit de s'arracher à la stase de la *thesis* (réale ou existentiale) pour rejoindre le cycle, celui de l'ordre, celui de la facticité, dont nous n'étions dès le départ que des éléments, des *cyclés.* Ce Séparé, cet Ouvert, on n'a pas à le déduire mais au contraire à le désenfouir, à le *retrouver* : c'est la pensée des Eternelles Retrouvailles, cycle platonicien, événement heideggerien strictement dé-couvert dans la révélation de l'oubli oublié. L'axiome de ce premier modèle, c'est que le Séparé n'est vraiment Séparé qu'à précisément nous entourer, qu'à être sous nos yeux comme une lettre volée qu'on ne voit plus parce qu'elle nous les crève, comme une lumière qu'on oublie parce que nous voyons l'illuminé mais plus le lumineux lui-même. Le Séparé n'est vraiment séparé qu'à être ici, et qu'à être l'ici-même. De sorte que les retombées spiritualistes de ce modèle, ce sont toutes les pensées qui font du Là-bas un Là-bas dont nous sommes coupés pour de bon, un au-delà, un outre-monde – là où la pensée de Heidegger implique bien que le Là-Bas est parmi nous, qu'il est ici-bas sans être l'ici-bas du "ici" particulier. Ainsi ce modèle pris dans sa quintessence présuppose bien plutôt que la véritable séparation n'est pas coupure : elle est oubli porté au carré, aveuglement qu'on ne voit même plus. Il faut retrouver le Séparé, c'est-à-dire le découvrir et le redécouvrir à la fois, de telle sorte que sa découverte est toujours une redécouverte (ainsi chez Heidegger, mais aussi chez Platon : le découvert pour de bon, c'est le découvert en un second temps).

2) La deuxième manière de penser le Séparé ou l'Absolu, le deuxième *mode* sur lequel est opéré cette séparation statique de la pensée, c'est de faire du séparé un séparé réel qui n'est plus métontologique, qui n'en passe plus tant par la différence de l'ontologique et de l'ontique, du facticiel et de sa facticité, qu'elle ne distingue des régimes ontologiques, des régimes de l'être : régime substantiel de l'étendue, régime substantiel de la pensée. C'est l'Ailleurs partout, quand le monde de l'en-soi double celui l'en-soi pour nous, soit que nous soyons incapable d'y accéder par constitution et que nous nous enfermions dans la corrélation entre le pour-nous en-soi et la chose pour-nous donnée en-soi, soit au contraire qu'on trouve un moyen d'accéder à cet "Ailleurs partout", spéculativement, sans en participer, mais en posant son étrangèreté même ; de manière remarquable (ainsi chez Badiou et Meillassoux) ce sera la science qui nous permettra d'accéder au domaine de l'en-soi, au monde glacial où nulle conscience ne vit. L'absolu est un Ailleurs mais qui est Partout, parce que nous le posons sans y accéder. Cette solution, c'est à la fois celle du transcendantal et du spéculatif. Dans le premier cas, on ne peut rien dire de l'en-soi, on ne peut parler que de sa donation pour nous, de sorte que l'absolu rejaillira, mais sous une forme non plus constitutive, dans la régulation kantienne et la téléologie du "comme si" : pour sortir de la sphère de la représentation transcendantale, on remonte vers un absolu qu'on ne touche plus mais vers lequel on ascende, et la figure de l'asymptote et de la régulation viennent pallier notre inaccès à la constitution et au contact avec l'absolu. Dans le second cas au contraire, on accède bien à l'en-soi, à l'absolu, sous une forme rénovée, plus déceptrice aussi : l'absolu est ailleurs, mais c'est bien pourquoi il ne constitue pas un *autre* monde ; c'est au contraire quand on dit que l'absolu est le Ici fondamental, qu'on en fait un autre monde, ou le monde supérieur de l'Autre, cette altérité absolue de l'absolu n'étant que la *conséquence* de notre point de vue relatif et fini : s'il y a une théologie de la pensée elle est dans cette logique, par-delà l'athéisme

foncier du penser. Le premier modèle, c'était celui de la transcendance et de la métontologie qui présupposait une dialectique. Le deuxième, c'est celui du transcendantal et des réalités de l'être, qui implique ou bien une logique de régulation, ou bien une mystique de l'Ailleurs comme Poèse du poème[519], ou bien encore une logique spéculative qui implique le discours scientifique : dans le transcendantal, le discours scientifique vient précisément limiter les prétentions de la pensée à penser le séparé[520], dans le spéculatif au contraire, cette limitation veut dire que seul ce discours

---

[519] Cf. D. Roche, *La poésie est inadmissible*, Seuil, 1995, p. 436 sq. Denis Roche pose un diagnostic sur la poésie qui repose sur cette consistance d'un "Ailleurs" faisant du poétique une sorte de substance idéale du réel en soi, et faisant du poème un appareil de symbolisation esthétisante, un substitut laïc de prière. Ce que décrit Roche, c'est la situation d'une poésie prise dans l'étau d'un symbolisme du poème, et d'un exotisme de la poèse (l'Ailleurs) – on parlera ici de poème et de poèse par analogie avec le noème et la noèse husserliens. Là où les romantiques, pour Roche, "démolissent" l'écriture poétique, le XIXe siècle la ré-esthétise : "Ne tenant aucun compte de l'avertissement de Lautréamont, et ne voulant voir dans Mallarmé que le génie des fioritures, ils ont travesti le pouvoir inventif de la littéralité en un fourmillement intempestif d'imageries : le poème de Levet n'est qu'un exemple de cet *exotisme poétique* qui consiste à projeter dans un ailleurs agréable mytho-idéaliste toute parole à destinée poétique. D'emblée ce que l'on a appelé le *symbolisme* a été le levain de cette projection. C'est à son niveau que l'écriture des poètes a perdu tout contact avec ce que nous appelons aujourd'hui la « fonction poétique ». *C'est à partir du symbolisme, en gros, que la poésie est devenue la concrétisation écrite de l'idéalisme bourgeois : écrire alors de la poésie c'était étaler et vivre du même coup ces aspirations multiples à un ailleurs, que l'on a eu vite fait d'appeler, justement « poétique ».* [...] Peu à peu, très lentement, en fait, cette production « poétique » est devenue le symbole, i.e. la définition, de la poésie. Puis le *poème* est devenu l'unité de mesure de ce *poétique*. La philosophie en s'y appliquant à son tour y ajouta son propre idéalisme comme une religion apporte sa dose de mystère." Roche pointe deux aspects de la poèse définie comme exotisme métaphysique, et du poème comme anabase vers l'Ailleurs ; d'une part le symbole, devenu non pas le *trope dominant* mais la *nature* ou la substance du poétique, toujours symbolique même quand il ne symbolise pas en tant que poème écrit, et d'autre part la métaphore, qui prend dans le surréalisme le relais du symbole et remet la poésie dans la position d'un art, ou plus encore d'une parole de l'Ailleurs plus profonde que tout art. Par ce truchement, l'esthétique est oubliée dans l'art, mais l'art est oublié dans une mystique, et l'oubli de l'esthétique est lui-même oublié en tant qu'on ne voit plus que le rapport de l'art et du non-art, de l'art et de la transcendance. Dans les deux cas, symbole et métaphore ne valent pas comme dispositifs tropiques d'écriture, mais comme caractérisation de l'énonciation : dans le symbolisme, on symbolise même quand la partie "totalisatrice" du symbole manque (l'Ailleurs présenté comme tel), dans la métaphore, la parole est toujours l'attestation déplacée d'un Ailleurs qui ne sait se dire ni directement ni au travers de ces infinis déplacements : le référent manque toujours, tel le symbole lacanien. On voit donc comment ces théorisations génériques du Séparé engagent une poétique de l'Ailleurs sans cesse repoussé, agissant comme un manque a priori, un objet virtuel sans cesse réincarné hypostatiquement dans une actualisation répétitive et fatalement déceptrice. C'est que la poésie de l'Ailleurs ne s'écrit précisément pas pour l'atteindre mais, comme un substitut de transcendance divine, pour l'inatteindre en permanence, et se lover dans cet écart continûment recréé artificiellement et reconduit. C'est une poésie qui dès lors se constitue en prière, en mystique, exploration continuée de ce que la pensée judaïque nomme le *Tsim-Tsoum*, le recul infini de Dieu qui fait précisément l'espace de la prière ou de la mystique (par exemple chez Jean de la Croix).

[520] On peut se reporter sur ce point au texte *Métaphysique et geste spéculatif* de P. Montebello, in *Gestes spéculatifs*, Les presses du réel, 2015, édité par D. Debaise et I. Stengers. P. Montebello part justement du geste de symétrisation inaugurale opérée par Kant, quant au rapport de la raison et de la terre : "Ce couplage de la terre et de la raison fonctionne à plein régime en imposant une sorte de symétrie : si la terre est pensable par la raison, à l'inverse la raison est une terre qui se divise en domaines et territoires dont on peut circonscrire *a priori* les limites, et au-delà desquelles s'étend une « *terra incognita* »." De sorte qu'avec le transcendantal, plus s'approfondit, se détermine et se rigidifie la limitation symétrique de la terre par la raison et de la raison comme terre, plus se libère en même temps un Ailleurs qui est bien partout, *terra incognita* au revers de cette terre rationnellement limitée, de cette raison territorialisée selon ses limitations. A l'inverse, dans le dispositif spéculatif, réalisme ou ontologie fondamentale, cet Ailleurs s'atteint mais seulement *selon un régime particulier*, soit par la

peut accéder à l'en-soi tel qu'il est pour de bon sans nous ; de sorte que le séparé est un Dehors sans être un extérieur, est un hors-lieu sans être un espace. Le Séparé n'est plus l'ouvert, c'est le Grand Dehors. Le paradoxe, c'est que le Réel même n'est plus notre foyer fondamental comme c'était le cas plus haut, n'est plus le grand Ici dont nous avons oublié que nous étions les icis et les làs. Au contraire : le Réel est le plus étranger, il est bien le Réel parce que nous n'y sommes plus chez nous. Dans le premier modèle, on y était chez soi mais à la condition de détruire ce soi, de redevenir parcelle d'ordre pur (les âmes platoniciennes) ; alors, on n'y est plus chez soi, on y est comme à l'Etranger, mais précisément parce que ce Réel n'est pas de l'ordre de l'altérité. Mais nous sommes cette fois coupés du séparé : nous pouvons en poser le seuil, et si la pensée s'y aventure, c'est seulement en se formalisant plutôt qu'en s'extasiant. La logique n'est pas celle de l'extase, elle est celle de l'exil, exil formulaire des mathématiques maniant des signes vides qui sont de purs opérateurs logiques ou de pures quantités. De sorte que la séparation n'est plus comme plus haut passible d'un étagement, d'un dégradé d'authenticité ou de participation : elle est coupure. A la lettre, il faut que la pensée se mortifie sans mourir pour autant (au contraire), qu'elle se désensibilise sans pour autant s'anesthésier, afin de parcourir ce grand Dehors, de s'en faire l'arpenteur aveugle. Dans le premier modèle, passer du ici-bas réal au Là-bas du Réel, c'était opérer une conversion, une rotation de l'âme ek-statique ; ici, il s'agit bien plutôt d'un exil, et très littéralement d'une mise à l'index. Il s'agit en effet de ne plus partir de l'indexé (les réaux) mais de l'index lui-même qui les rend possibles. Dans le premier modèle, il y avait entre la réité, la réalité et le Réel, des déclivités, des paliers, des tournants, comme dans la ligne platonicienne ou comme chez Heidegger. Mais ce qui s'opposait surtout, c'était le Réel et les réaux. Dans ce second modèle, il y a une coupure nette entre la réalité et le réel, quand il y a continuité entre réalité et réité. Ce n'est plus une ligne tronçonnée et étagée, ce n'est plus un cycle conçu tantôt à partir du cyclé, tantôt à partir du cyclant, et tantôt pour lui-même selon les trois moments qu'on a vus ; c'est un seuil, mais qu'on ne franchit pas sans opérer une réduction de la pensée : c'est la philosophie qui déduit le Grand Dehors mais c'est la science qui s'y aventure, c'est le concept qui le pose, c'est l'art qui l'expose, c'est la science qui le transpose. L'axiome de ce modèle, c'est que le Séparé n'est vraiment Séparé qu'à être partout,

---

science saisissant l'en-soi hors de toute attestation conscientielle (les sciences de la datation chez Meillassoux par exemple, attestant le fait absolu de l'archi-fossile par-delà toute corrélation) soit par l'axiomatisation chez Badiou, qui permet la présentation médiée de l'être. Là encore, l'Ailleurs est partout, mais ne demeure "ailleurs" qu'à ne pouvoir être atteint directement par la pensée, mais seulement par "l'interface" ou la médiation extériorisée de la science ou de l'axiomatique. De sorte que comme le dit aussi P. Montebello dans *Métaphysiques cosmomorphes*, on produit d'une certaine manière une nouvelle forme de corrélation puisque le rapport à l'Ailleurs ou la *terra incognita* s'ouvre lui-même dans un dimensional préconstitué, science déterminée, ou axiomatique modélisée.

mais inaccessible : on ne peut même pas le retrouver, parce que nous n'y avons jamais eu accès, il faut déduire la facticité du séparé, et déduire aussi sa teneur dans la science ou l'axiomatique. Le Séparé, ce n'est pas comme précédemment le cosmique qui existe à même le monde, l'ordre plus vrai dont les ordonnancement constatés et constitués, les icis, le là, sont les dérivés : au contraire, c'est la coupure du monde avec son Dehors, c'est ce qui subsiste par-delà le monde même (ainsi dans le transcendantal husserlien, mais aussi dans le spéculatif de la contingence ou de la substance). Dans le premier modèle, le Séparé existe et l'on doit retrouver l'existence la plus réelle ; dans le deuxième, il subsiste par-delà le monde et c'est pourquoi il faut le déduire à partir de ce monde, dans tous les sens de cet "à partir".

3) Le troisième modèle consiste à dire : le séparé est nulle-part n'importe où. Cela ne veut pas dire qu'il *n'*est nulle part, mais qu'il *n'*est n'importe où qu'à ne pas être accessible *n'importe comment* : il faut trouver le *mode* d'accès plutôt que le seuil de la séparation, le lieu de la coupure, la terre où s'inscrit la limite. Le séparé alors n'est pas seulement sous nos pieds – il est dans nos pieds – pas seulement au-dessus ou dans nos têtes – mais à travers nos têtes[521]. C'est le séparé esthétique[522]. Le premier modèle, c'était celui du Séparé dialectique ou mystique se donnant comme l'Ouvert où toutes les fermetures réales se voyaient impliquées : il fallait retrouver le Séparé sous la forme du dehors. Le deuxième modèle, c'était plutôt celui du Séparé analytique, celui qu'il faut à la lettre *déduire* pour l'itérer. Dans le premier modèle, la différence était d'abord de degré (degré de participation, degré d'authenticité) : c'était la différence de degré dans l'Ouvert entre réité réalité et Réel qui créait la différence de nature. Ainsi l'opposition réelle était celle du Réel et de la réité, la réalité constituant le niveau intermédiaire entre les deux (le *métaxu* platonicien, le régime heideggerien d'existentialité). Dans le deuxième modèle, la différence était de nature : elle distinguait le Réel d'une part, du couple réité-réalité d'autre part. Tout le problème étant précisément que le Dehors se voyait nié dès qu'on faisait de cette différence de nature une différence de degré (il n'y a pas de différence de nature entre les substances, pas de seuil absolu à l'absolu). Dans le troisième degré, la différence est modale, et le Séparé est réduit ou rapporté à autre chose dès qu'on la transforme en différence de degré (on fait du Séparé une hiérarchie dans l'être) ou une différence de nature (on fait dépendre le Séparé d'une coupure de l'être). Ce n'est pas l'Ouvert ou le Dehors – on l'appellera plutôt le désert, tel qu'il gît, se fomente, se fabrique sous la

---

[521] C'est le pessimisme dramatique et pré-tragique, qui conçoit le nulle-part négativement, comme une absence de lieu, comme synonyme d'exil. Cioran écrit (*Le Crépuscule des pensées*, L'Herne, 1991, Le livre de poche, p. 10): "Le monde est un Non-Lieu universel. C'est pourquoi vous n'avez nulle part où aller, jamais..." Le peiorisme tragique dit au contraire la chose suivante : Le monde est un Non-Lieu universel. C'est pourquoi nous avons Nulle-Part où aller, toujours et n'importe où...

[522] C'est semble-t-il ce que Bergson veut dire dans la seconde partie de l'introduction à *La pensée et le mouvant*, pp. 32-33 : la métaphysique doit se faire intuitive, c'est-à-dire que la philosophie est Esthétique en sa nature même, par opposition à l'analytique scientifique et ses décompositions, et aux philosophies qui, même si elles n'en portent pas le nom, sont des dialectiques qui recomposent le changement et le devenir à partir de coupes de la réalité. C'est pourquoi Bergson dit dans la même page refuser la thèse de "l'impossibilité d'atteindre l'absolu" : l'absolu, c'est si l'on veut la durée, mais la durée *malgré* son nom et malgré même son concept, c'est la durée comme intuition donnée, soit le *Sensibilis* tel qu'il se donne par-delà le senti et le sentir ; l'absolu, c'est le plus contracté et le plus dissous à la fois, c'est le flux même du qualitatif qui se donne aussi bien comme fragmentarité du fragment, et comme fluité du flu : *du* qualitatif.

terre et ses limites, au point qu'*elle en pousse*[523]. C'est comme une thèse tragique, qu'il faudra vérifier, ou plutôt mettre à l'épreuve : *même la terre doit pousser, et elle ne peut pousser que du désert.* Alors le rapport terre-mondes implique une crase plus profonde, celle de la terre et du désert, où les mondes n'ont pas encore lieu. C'est qu'il s'agit ici, avec le désert, d'un séparé qui a pour teneur *la fragmentarité* et qui n'est pas tant ailleurs ou là-bas qu'*à travers*, nulle-part n'importe où. C'est l'une des thèses de la philosophie tragique qui nous semble des plus importantes : le Dehors est transversal à ce dont il est le dehors. Il traverse la terre, fragmentairement, non pas "dessous" ou "au-dessus", mais transversalement. C'est pourquoi le désert *esthétique* doit émaner ou plutôt *immaner* de la terre limitée, celle que Kant réciproquait avec la raison, celle que la pensée spéculative *double* d'un ciel chaotique de contingence et de virtualité (Meillassoux), ou d'un sous-sol grouillant et inconsistant (l'être comme multiplicité chez Badiou). C'est le désert esthétique, le séparé désertique qui n'*apparaît* pas mais *trans-paraît* en étant anté-phénoménal : désert des métamorphoses chez Nietzsche, désert de l'écriture chez Kafka[524]. Ce que Descartes découvrait dans le cogito, c'était l'idée d'infini : elle était là dès le départ, même si on ne s'autorisait pas à y croire encore sans être fondé à le faire – et c'est bien en un sens l'idée d'infini qui permet le cogito : dans l'infini du doute, je découvre l'infinité du cogito, l'infinité de ses itérations d'une part (chaque fois que je le dirai), mais l'infinité de sa position d'autre part, puisque l'infini est qualifié comme être. Ce que découvre plutôt le déserteur, c'est l'inarrêtable, l'inarrêtable du processus ; n'est-ce pas en un sens plus profond que l'infini ? Comme chez Beckett encore, on se situe sur un plan où il n'y a pas de nullité accomplie, au sens où même le rien, il faut le faire. Nous sommes alors plongés dans le monde du Peu, qui n'est pas le petit pour autant – et à l'inverse, le paradoxe des personnages beckettiens, c'est que le Peu leur apparaît immense et se fait infini d'être inarrêtable, plutôt que ce n'est l'infini qui vient produire le peu, soit comme une de ses parties finies (le mauvais infini) soit au contraire comme le moment de la finitude la plus contractée par laquelle il en doit passer pour s'affirmer lui-même (le bon infini, l'infini christique).

Ce n'est plus le Séparé qui existe à même le monde, ou qui subsiste par-delà le monde, c'est ce qui résiste au monde sans pour autant constituer un Reste, voire un Reste a priori toujours *en réserve* de l'actuel (on ne peut, comme Derrida, assimiler résistance et restance, il faut les distinguer comme le processus et la stase). Dans les deux premiers modèles, il s'agissait premièrement de faire dépendre le monde non d'un monde supérieur mais d'un cosmos c'est-à-dire d'un ordre qui l'englobait et l'impliquait, soit dépasser le monde vers sa facticité subsistante. Peu importait alors, que ce cosmos soit pensé comme chaos, ou "hyperchaos", comme nécessité, ou comme contingence absolue : dans tous les cas, il s'agissait d'intégrer le monde dans un *Englobant statique*, Ordre en tant qu'Ordre statique en sa détermination, même s'il est l'ordre de la contingence. Ou bien il s'agissait, deuxièmement, de trouver la cosmicité ou l'ordre pur dont ce monde était l'incarnation, soit de réduire ce monde pour voir ce qui subsiste d'absolument distingué (de nous) en lui. De sorte que là encore, il s'agit de trouver la Stase absolue, englobante ou recueillante, pour la con-

[523] Au sens notamment où l'on parle du "désert protestant" pour désigner l'état de clandestinité des Réformés au XVIIe et au XVIIIe siècle.

[524] Nous renvoyons à cet égard à la partie sur les trois métamorphoses de Nietzsche, ainsi qu'à la partie consacrée au rapport entre terre et désert.

stater, pour la comprendre statutairement comme Constitution Réelle des réalités (c'est le modèle de la constatution qu'on a déjà pointé).Ici, il s'agit bien plutôt de résister au monde, même si c'est encore à l'intérieur de lui : le paradoxe, c'est que le séparé ne se sépare et maintient la séparation qu'à résister à son indistinction avec le monde, même s'il le traverse et le trame. C'est qu'en effet, dans le premier modèle, la différence étant de degré, il s'agissait d'aller vers le plus-existant à partir de ce monde, quand, dans le deuxième, il s'agissait d'aller vers le subsistant pur par-delà le monde et par-delà son existence même. Dans le premier cas, la facticité *était* – de sorte qu'elle culminait d'abord dans le *temps*, conçu comme cycle. Dans le second cas, la facticité *est*, de sorte qu'elle culmine d'abord en *espace* (l'espace transcendantal, ou l'espace mis à jour par le spéculatif). Mais dans la troisième modèle, le Séparé ne peut que *résister* sans être ni non-être : il est plus humble. C'est le désert du désêtre, c'est-à-dire la facticité qui n'est plus déterminée a priori (comme être, comme "il y a") mais qui se saisit comme un processus afondé, transversal à la terre du facticiel. C'est la facticité qui doit être remétabolisée comme factivité : faire-être, faire-subsister, faire-consister, etc., de sorte qu'elle n'est plus l'Evénement inaugural chaque jour recommencé et nous disposant à d'Eternelles Retrouvailles statiquement répétées (un Grand Matin de l'être, mais qui se lève toujours sur le même jour), mais un processus transversal, immanent, fragmentaire et hétérologique dans lequel le facticiel et la facticité font cercle, s'engendrent l'un (de) l'autre. C'est ce qu'il faudra comprendre plus loin : comment comprendre la facticité processuellement, l'arracher à sa stase d'une part, à son monisme d'autre part, à sa monologie monotone ensuite, et enfin à son rabattement sur l'être ? Le facticiel et la facticité, ni réellement distinct en nature, ni vraiment distinguable en degrés, on ne peut y accéder que modalement. De sorte qu'en un sens, le troisième type de Dehors implique bien une conversion, comme passage du facticiel à la facticité. Seulement, puisqu'il ne s'agit plus de chercher le plus haut degré d'existence ou l'en-soi distinct en nature de notre monde ; il s'agit plutôt de saisir le Dehors comme modalité *par-delà* les modes de facticité actuels et présentés,de sorte que la conversion se fait réversion. Si ce Dehors implique bien une sorte d'exil, ce n'est pas un exil défini en circonscrivant un seuil absolu, un dedans, et le dehors comme extériorité, Ailleurs ou Là-Bas : c'est plutôt un exode, non pas le passage d'un état d'inclus à un état d'exclu (qui présuppose toujours que l'exilé peut refranchir le seuil dans l'autre sens), c'est un mouvement de sortie continuée, se faisant toujours différemment, et qui ne s'arrêtant plus ne peut plus rentrer nulle part, puisqu'il n'y a plus d'origine dont on a été banni. On ne passe plus d'une nature à une autre (ou de la culture à la nature qui la fonde), on est à travers toutes les natures et les naturalités. Réversion plutôt que conversion du point de vue du degré, exode voyageur plutôt qu'exil du point de vue de la nature. Le personnage de ce Dehors, c'est plutôt le déserteur, qui ne cesse plus son mouvement et qui n'a nulle part où revenir parce qu'il désertait dès le départ. Certes, les deux premiers modèles contenaient des éléments tragiques, la conversion le grand Là-Bas immanent aux icis, ou l'exil formulaire vers le monde des morts et le Grand Dehors glacial ; mais parce que le Séparé était déjà figurable, retrouvé ou déduit, ce tragique repassait aussitôt dans des drames qui distinguaient et couronnaient un moment décisif, celui de l'advenu du Séparé : soit la parousie conversive vers le plus haut degré d'existence dont nous étions séparés et vers le temps rendu à sa nudité cyclique, éternité ou événement, soit le franchissement du seuil, la migration ou l'exil vers le Dehors. C'est qu'à chaque fois, il faut bien revenir, que le moment d'advenue est un moment d'épreuve, le carrefour des allers-retours, la croisée des anabases ou des catabases, ou la coupure substantielle du

dedans et du dehors. Si seul le troisième modèle semble pour de bon tragique, c'est qu'on ne peut même pas localiser un drame ou un seul moment d'advenue, conversion ou exil. Ce n'est pas qu'on part pour revenir, c'est qu'on est toujours à cheval sur l'aller et le retour, à cheval sur les modes, un pied dans le monde, mais un autre dans ce qui lui résiste. On déserte, mais sur place. Le Séparé n'est plus le dehors ou l'ouvert, c'est plutôt la pure interface, ou la *peau* : dans le premier et le second modèle, la différence des séparés, de la facticité et du facticiel, de l'absolu et du relatif, était de degré ou de nature, de sorte qu'il fallait ou bien passer par un *seuil* ou un *sas* pour y accéder. Seuil de la différence de degré, qui nous fait changer de régime de spatialité, là même où l'on demeure pourtant dans le même espace : on passe dans les coulisses qu'on ne voyait plus depuis la scène, on franchit le *velum du voilement*, les voiles du voilé, le rideau de l'*alètheia* et on découvre l'Ici derrière l'ici-bas, on découvre que ce qu'on prenait pour le Là-Bas transcendant était l'envers du décor, l'Ici même de l'ici-même, l'Ici-Là de l'ici-bas. Et sas de la différence de nature, qui implique deux terres, ou plutôt la Terre et l'extra-terre de l'Ailleurs glacial pensé plutôt comme hyperespace de l'astronomie[525]. Le sas, c'est l'axiomatisation, ou la mathématisation, en tout cas c'est le passage du contenu à la forme, du dit au dire, du présenté à la présentation : quand Badiou déploie sa logique de la présentation, il déploie un sas, un sas philosophique. C'est qu'il faut faire le vide, passer de l'atmosphère terrestre et du pour-nous de la qualité seconde, au vide de l'hyperespace, à l'en-soi où nous ne sommes plus et où nous envoyons nos sondes mathématiques et axiomatiques. Pensée du seuil, pensée du sas : le dehors comme Ici voilé, ou le dehors comme Ailleurs qui implique de faire le vide de la terre, d'évider le Terrestre au cœur du sas axiomatique ou mathématique. Mais avec le Dehors esthétique, le nulle-part n'importe où, la différence est modale entre le Dehors et ce dont il est le Dehors : c'est la peau, le pore, le pore de l'incorporer, et du décor-porer. En effet, on est non plus en *rapport* avec le Dehors, mais mêlé avec lui, et cette pensée du Dehors implique de délaisser le modèle relationniste pour un modèle partitif comme on le verra plus précisément. Il y a *du* dehors, et non pas *le* dehors, *l'*absolu de l'Ici pur transversal à tous les ici-bas, *l'*absolu de l'Ailleurs qui est partout, mais qu'on n'atteint qu'à condition de faire le vide dans le sas axiomatique ou mathématique, qui est littéralement le sas où s'opère le passage de la physique à la métaphysique. Il y a *du* dehors, mais il est nulle part n'importe où plutôt qu'il *n'*est nulle part et *n'*importe où : pour y atteindre, pour le sentir, il faut changer de mode, dont la négation n'est qu'un cas. Ou plutôt, il faut changer le mode du mode, il faut que le mode imprime dans le monde le tissu de modalité dont il est mode, plutôt qu'il ne fasse valoir sa seule modalité. C'est la différence modale du temps stoïcien, réalisée continûment par le sage : saisir chronos sur le mode d'*aiôn*, ou comme on le dit trivialement, saisir le présent comme fragment de l'éternité ou sur le mode de l'éternel, donc depuis la perspective de l'*aiôn* comme pur temps de la Nature, de Zeus, du Destin-Devenir. Saisir *du* dehors, quelque chose du dehors, c'est ce qui advient chaque fois que le mode exprime et imprime non plus sa modéité particulière, mais la modalité dont il est mode : humain, je ne sors de l'antropomorphisme, du "dedans" de

[525] C'est le sas du film *Premier contact* (2016) de D. Villeneuve : passer le sas, c'est bien passer de la Terre à l'extra-terre, de l'atmosphère et de la pesanteur terrestre à une autre-terre régie par d'autres lois, même si ce n'est pas encore l'hyperespace nu et froid de l'en-soi, où la Loi se présente pour elle-même comme chez Meillassoux -même si cette Loi, c'est la contingence même de toutes les lois. C'est le rêve spéculatif : passer le sas, quitter la Terre, rejoindre l'hyperespace de l'en-soi, que Meillassoux nomme bien hyperchaos (si chaotique, qu'il devient Loi pure).

la Forme humaine qu'à condition de transvaluer ce mode d'existence (humainement) pour qu'il n'exprime plus sa modéité particulière (l'humain rien qu'humain, l'humain trop humain) mais la modalité dont il est mode : l'humain est un mode d'existence du terrestre, du vivant, donc du non-humain qui le déborde sans le dépasser, l'excède sans le transcender. C'est la transvaluation modale qui était déjà à l'œuvre dans le stoïcisme : le sage est un humain, mais il vit surhumainement, cosmiquement, terrestrement, naturellement – vivre selon la Nature, c'est vivre *sur le mode* de la Nature. Le premier surhumain, c'est le sage stoïcien, pour cette raison que la Nature ou le Destin sur le mode duquel il se fait-vivre, c'est aussi bien Processus ou Devenir[526]. Accéder au dehors, sans saisir *le* dehors : il faut la transvaluation modale. De sorte que cette différence modale n'est même pas *la* ou *une* peau, mais *de la* peau au partitif, par opposition au sas et au seuil, *le* sas au défini de la différence de nature, *des* seuils indéfinis pour la différence de degré.

Dans le premier modèle, on finit par prier l'Ouvert même si c'est sur un mode athée ; dans le deuxième, on formule le Dehors en le formalisant ; dans le troisième, on l'évoque, on n'en passe plus par la prière ou la formalisation, mais par la prosopopée. La prosopopée n'est pas le discours direct, indirect, ou indirect libre – c'est déjà autre chose. Dans le premier modèle, on priait au discours direct, et l'Ouvert répondait indirectement (la *Sage* heideggerienne, le rhéteur *Ion* de Platon) en redescendant la chaîne des participations ou des propriétés. Dans le deuxième, on faisait parler le Dehors au discours direct, mais c'était déjà du discours direct pris dans une discursivité à l'indirect libre, l'axiomatique, ou les mathématiques. Dans la prosopopée, c'est autre chose : la prosopopée, c'est le faire-parler (factitif) qui implique dès le départ un déphasage, un écart, une scission dans toute origination possible du discours, dans toute indexation de la parole sur une source. Faire-parler plutôt que parler : c'est le Dehors lui-même qui, fragmentairement, se fait évocation, se fait-sentir sur le mode du logos ou fait-sentir son *tonos* (tension, tonalité, teneur) sur le mode du logos (dans le stoïcisme, le logos est un aspect modal du *tonos*). De sorte que la teneur du discours n'est pas elle-même discursive, mais esthétique et sensible : il n'y a pas de parole originelle, pas d'origine de la parole, sinon cette scission inaugurale de la factivité. L'essence du discours n'est pas discursive, l'essence du *logos* n'est pas le *logos*, mais le *tonos* : le discours est une modalisation de la tension, un moyen comme un autre de l'esthésier *et* de la constituer sur un certain mode. Cependant, il n'y a pas de discours émanant directement du Dehors, pas de parole diffuse é-manée directement et spontanément de l'immanence : si le Dehors se fait-parler, il faut aussi le faire-parler, faire-consister cette factivité, la construire. De sorte que le dire de la nature ne se différencie plus de sa construction intégrale : c'est dans la logique de la factivité, et pas dans le *milieu* du logos que réside cette indifférenciation du naturalisme et du constructivisme de la parole par laquelle on ne sait plus si c'est un fragment de la terre qui s'exprime, ou plutôt s'imprime directement, ou si c'est un poète, un écrivain, un cinéaste ou un musicien tout aussi bien, qui la fait-parler artificiellement. Cela ne repose pas sur un espace de

[526] Dans ses critiques des stoïciens, Nietzsche n'a selon nous pas voulu voir que la Nature stoïcienne n'était pas la Physis statique de Platon, mais la *diaphysis* esthétique du processus, le tissu de la modalité elle-même ; or, si l'on prend bien en vue ce fait, on voit une congruence remarquable de Nietzsche et du stoïcisme sur la question de l'Eternel Retour, de l'*amor fati*, du surhumain, mais même de la conception du corps, *tonos* dans le stoïcisme, volonté de puissance chez Nietzsche.

représentation intermédiaire, sur un milieu d'expression interfaciel entre expression de la nature et expression construite : cela repose bel et bien sur la structure logique de l'activité, scindée a priori, hétérologique par nature – sans quoi on ne comprendrait pas comment l'activité *devient.* Travail du poète, qui doit faire-sentir quelque-chose du *Sensibilis*, mais qui doit le faire-parler en même temps, de sorte que le quelque-chose est dé-limité dans cette opération factitive, de sorte qu'il ne précède pas cette modalisation par laquelle il va devenir parole *sur un certain mode qui ne lui est pas extrinsèque mais qui le détermine.* C'est le sens de la prosopopée : faire-parler des quelques-choses, mais parce qu'ils nous font-parler nous-mêmes, parce que leur tension se mêle à la nôtre. C'est qu'aucun "quelque-chose" du dehors n'a d'essence : ce sont des dé-limitations momentanées, des dé-limitations modales du continuum, de sorte que le quelque-chose ne consiste *que* par ses modalisations et ne s'y exhausse pas, et même y résiste[527]. Nous préciserons tous ces points, mais nous voulons pointer ici le cercle fragmentaire de ce processus logique : c'est "quelque-chose" qui nous fait-parler, vaut comme l'a priori qui engendre la parole, mais ce quelque-chose ne préexiste pas à ce qu'on va lui faire-dire (plutôt qu'à ce qu'on va dire sur lui), et consiste tout entier dans ces modalisations recommencées. C'est la logique du *tonos* corporel se logicisant ou se faisant discours : l'a priori dont s'engendre le processus ne pourra être posé dans son aprioricité même que par ce processus. La parole qu'on fait-lever dans le monde, la parole du dehors qu'on fait-exister, ne préexiste pas à cette prosopopée factitive, même si elle l'engendre : quelque chose nous fait-parler, mais parce qu'il se fait-dire, la tension esthétique traversant les corps et s'y mêlant se modalise comme *logos.*

Dans le premier modèle, il fallait retrouver l'Ouvert, dans le second, déduire le Dehors. Mais le séparé esthétique, c'est celui qu'il faut construire – plus exactement, il faut l'engendrer précisément parce qu'il est le génétique : il est tellement séparé qu'il ne préexiste pas, ou si peu, qu'il nous faut le construire – mais c'est parce que son intrusion même est au principe de cette construction (on verra à quelle logique *esthétique et métabolique* de l'apriori répond cette structure étrange, qu'on nommera la structure du rendu qui ne préexiste pas à sa construction, mais qui est pourtant donné a priori comme initiateur de sa construction). Ce dehors est si peu séparé qu'il est le Peu même : s'il est paradoxalement si difficile de trouver dans les *Méditations* mêmes la simplicité du sensible ou l'expérimenter qui n'est justement pas rabattu sur des séries de catégories, c'est précisément qu'il est le Peu, ni clair, ni distinct, mais obscur,

---

[527] On verra, à partir d'un poème de Kerouac qui en constitue proprement l'engendrement, que cette genèse du nulle part n'importe où a tout à voir avec le problème du témoin. Cf. *Mexico City Blues*, 106è Chorus : "De toute manière l'homme est nulle part / Parce que nulle part c'est ici / Et je suis ici, pour témoigner. / Nulle part est / ce que nulle part était / Je connais nulle part / Mieux n'importe où / Que cet ici / Partout particulier" Il faut littéralement l'entendre comme un engendrement du sensible qui n'est plus comme chez Hegel passé au crible de la conscience : c'est en tant que témoin sensible qu'on peut parler. Ce n'est pas une phénoménologie de l'esprit, c'est une esthésiologie du spirituel. On voit déjà un point important : ce qui introduit du déictique au début de la phénoménologie de l'esprit et qui permet la réversion du plus absolu dans le plus particulier, c'est l'indexation sur la conscience – c'est de partir de la conscience elle-même là où la plongée dans le *Sensibilis* encore non-divisé, non soumis à la diérèse de l'entendement, implique justement que c'est le corps pré-conscientiel qui devrait en toute logique être analysé, de sorte qu'on ne peut, en plaquant les diérèses du Savoir Absolu sur la conscience sensible, distinguer d'ici et de maintenant. Il y a un nulle part n'importe où, un dehors transversal à ce dont il est le dehors qui n'est plus "cet ici partout particulier". (Ce que dit Kerouac dans le chorus suivant : "La Perception notifie la Discrimination, / etc., la Conscience")

contrastuel, qui ne se phénoménalise pas ni ne prend de forme objective mais procède comme diaphane, transparaissant. Comment objectiver un flux, *du* sensible au partitif ? De sorte qu'on ne peut même plus dire – l'esthétique est le Réel. Car quel Réel serait celui qu'il faut construire, dont on n'est même pas sûr ? Car cette sentation, on la sent réifiée, réalisée, pas réelle pour autant : elle n'implique plus de système ek-statique de référentialité, au sens où l'on ne peut *présenter la sentation, au sens où la sentation ne peut pas être en tant que telle faire l'objet d'une présentation supérieure.* La sentation s'implique comme esthésie d'elle-même – structure dont est *dérivée* la réflexibilité de la conscience.

Mais il faut donc poser la question des limites de ce Séparé. On a dit précédemment deux choses à propos des modèles de Séparation : dans le premier modèle, il y avait une limite entre le monde ici-bas, et le monde réel là-bas. La limite impliquait plutôt une différence de degré, qui *créait* la différence de nature. Ainsi chez Platon, le degré dans la ligne fait changer de monde, fait changer de nature, métaphysique de l'Ordre, physis terrestre. La limite est alors scalaire et progressive, mais absolue sous une forme ek-statique : c'est l'opposition du transcendant et du réal, le premier projetant comme une ombre les limites de l'Ordre réel sur l'ordre désordonné du monde d'ici bas. C'est le Là-Bas, qui constituait le paradigme des limites d'ici-bas : le ciel est un cadastre pour la terre. Il y a alors une dissymétrie de la limite : le limitant inconditionné ou nouménal, et le limité conditionné ou phénoménal.

Dans le deuxième modèle, il y a symétrie : la différence est de nature, mais il y a un parallélisme des limites entre l'Ailleurs et l'Ici. L'Ailleurs et l'Ici sont de nature différente, mais il y a homologie des limites entre ces deux natures, voire homologie des illimitations. Deux possibilités se font jour : soit l'Ailleurs demeure un inconnaissable, qui double le rapport de symétrie des limites entre les deux domaines comme entre terre et raison chez Kant, de sorte que la *terra incognita* double le rapport de limitation symétrique entre les deux domaines ; soit l'Ailleurs est connaissable ou atteignable sur un certain mode (par la science, l'axiomatique), de sorte qu'il va s'agir à travers une interface (axiomatique ou mathématique) de décalquer les limites de l'Ailleurs dans l'Ici (chez Badiou : les multiplicités inconsistantes s'exprimant sous forme de consistance via l'axiomatique). On voit à chaque fois qu'il y a trois termes : dans le premier cas, l'Ailleurs étant inconnaissable, la raison doit être symétrique à la terre dont elle explore et fixe les limites ; dans le deuxième cas, la raison constitue précisément l'interface entre la terre et l'Ailleurs, en devenant modèle médiateur. Soit l'Ailleurs est inconnaissable et double le rapport de symétrie entre raison (transcendantale) et terre de l'ici, soit l'Ailleurs est connaissable et est en rapport de symétrie directe avec la terre ou l'ici, tandis que la raison devient interface de la symétrie qui assure le passage d'une nature à l'autre. Dans les deux modèles, décalque dissymétrique des limites, ou correspondance symétrique selon deux cas possibles, il s'agit à la fois de chercher le Séparé comme une Stase d'une part, et d'autre part, d'en faire l'Englobant de ce dont il est séparé : c'est l'absolu qui englobe, même quand il ne totalise pas (Meillassoux peut distinguer à cet égard absolutiste et absolutoire, son absolu est encore un Englobant, qui *structurellement* est pensé comme un cosmos – c'est seulement que sa stase est chaotique, plutôt qu'elle n'est une métastase du chaos).

Mais comment fonctionne la limite dans le troisième type de dehors, Nulle-Part n'importe où ? On partira du point suivant : on a dit plus haut que les deux premiers modèles de la Séparation ou de l'Absolu impliquaient toujours l'idée d'une Stase fondamentale à découvrir : c'est ce qu'on a appelé la pensée de la constatution, dans

laquelle cette stase ultime s'incarne propositionnellement comme discours con-statif, ontologiquement comme constitution a priori, et statutairement ou axiologiquement comme terme ultime de la régression, fond de facticité irréductible. Cela se retrouve dans la notion d'Englobant : à chaque fois, il s'agit d'englober le monde dans le Séparé qui est le Réel même. Cette notion nous semble encore fortement empreinte de dialectique, et constituer une reformulation à peine voilée des spiritualismes de la totalité – le tout comme "ouvert", comme globalité qui recueille, soit comme Stase pacifiée où le *polemos* se dépose, comme suspendu au dernier moment. C'est encore l'opération de Heidegger, même s'il dédialectise à raison la compréhension d'Héraclite : penser le recueillement du *polemos*, sa pacification dans le *logos* comme Rassemblement statique, élément du Même qui laisse jouer la différence mais la soumet ultimement à cette paix homologique et homogénéisante de la totalité. On mettra plutôt en avant le concept de Dé-limitant que l'on tire du stoïcisme, qui montre comment *les limites ne sont jamais intrinsèques au limité* : les limites du corps ne sont pas corporelles, elles s'impriment incorporellement pour être exprimées, *sans toutefois être incorporelles non plus.* Les limites sont toujours des coupes, des moments; des sections de l'incorporabilité dont le continuum constitue la contemporanéité, l'intersection : il n'y a que *de la* dé-limitation qu'il faut comprendre dans les deux sens du terme, délimiter au sens de fixer la limite, et de la supprimer. Ainsi, le corps qui s'in-corpore incorporellement produit sa dé-limitation incorporelle selon le lieu, le temps, l'événement, et ce dans les deux sens du terme : il pose la limite de son *état* actuel sur plusieurs modes, topologique, temporel, événementiel, mais dans le même temps il s'illimite dans l'élément incorporel en embrassant l'intégralité des lieux, du temps (*aiôn*) et de la providence contenant les événements (*amor fati*). Mais du même geste, l'incorporel s'in-corpore en retour sous forme de corps, *imprime* les limites topologiques temporelles et situationnelles sur le corps qui les a d'abord imprimées dans l'incorporel, ce qui rapporte ce corps à l'illimitation de son activité tonologique qui a *d'elle-même* fixé ces limites momentanées. Avec le stoïcisme, les limites *sont incorporables sans être ni corporelles ni incorporelles* : il n'y a plus de limite constituante, seulement des processus de dé-limitations ambivalents, qui sont surtout *dérivés de l'activité incorporative, du mélange du corps et des incorporels.*

1) La limite n'est que momentanée et instable (pas même métastable) quelle que soit sa durée dans le temps : elle est une coupe du processus de dé-limitation, de sorte aussi *que la limite ne se lit plus seulement en un sens, du point de vue du limité ou de l'ordre qui s'applique sur lui et le finitise*, mais se lit aussi *du point de vue de l'illimitation.* On ne pose une limite en délimitant, qu'à affirmer en même temps que le limité consiste par-delà cette limite, on le dé-limite en le délimitant.

2) La limite est modale plutôt qu'elle n'est nature ou degré : la limite n'est pas intrinsèque au limité, elle s'exprime sur le mode topologique, sur le mode temporel, sur le mode événementiel, de sorte qu'il n'y a même pas d'en-soi de la limite, et qu'elle n'est *même pas incluse attributivement dans le limité* comme dans la monadologie : la limite comme stase momentanée de la dé-limitation impliquant l'incorporabilité dans les deux sens du termes, est à la fois *extrinsèque au corps et immanée de lui.* C'est la différence entre monadologie des limites et modologie des dé-limitations : dans la première, la limite est intrinsèque et émanée attributivement, dans la seconde, la limite est état momentané d'une dé-limitation, qui est extrinsèque et immanée du corps.

3) La limite est sans consistance *propre* : dans le stoïcisme, les limites (mathématiques notamment : points et lignes) appartiennent à la catégorie étrange, complexe et profonde, de ce qui dans le même temps n'est ni corps ni incorporel, tout

en étant et corps et incorporels : si le stoïcisme nomme ces entités des phantasmes soit des impressions sans impresseurs, c'est ce qu'on nommera les incorporables, qui n'ont pas, dans l'arborescence stoïcienne des catégories, de *régime de facticité ou de teneur facticielle propre*[528]. De sorte qu'il y a une *consistance* des incorporables, mais qui est la *crase* de la subsistance incorporelle et de l'existence ou de l'être du corps : sa consistance est une crase, une contraction des modes facticiels déterminée par le jeu d'incorporabilité qui implique l'in-corporation en deux sens, in-corporation corporelle, in-corporation incorporelle. De sorte que la limite est corporelle et incorporelle, tout en n'étant ni corporelle ni incorporelle : elle est les deux en même temps, selon un paradoxe non-contradictoire. Autrement dit, les limites du corps ne sont pas corporelles, les limitations des incorporelles ne sont pas incorporelles : toute dé-limitation renvoie à l'in-corporation dans son double sens, in-corporation des incorporels en corps, et des corps en incorporels. Cette in-corporation renvoie, on le verra en détail, à l'incorporabilité qui est intrinsèquement *processus hétérologique* par lequel corps et incorporels ne cessent de se mêler, de se contracter les uns dans et par les autres.

4) Enfin, la limite est retombée du processus ou de l'activité (*energeia*) métabolique des corps : c'est le *tonos* des corps qui détermine leur dé-limitation comme on le verra avec l'analyse du temps. En quel sens ? Nous le dirons ici de manière succincte, en renvoyant aux développements ultérieurs consacrés à cette question : temps, lieu, sens de l'événement, expriment incorporellement le mouvement du corps. Ainsi le temps est nombre du mouvement dit le stoïcisme, mais ce nombre n'est pas rapporté à une valeur fixe, à un quantum-index comme chez Aristote. De sorte que temps, lieu, sens, sont *par nature desindexés, fonctionnent comme dé-limitations immanentes des corps qui n'ont aucune référence statique.* C'est un déréférencement du mouvement en même temps qu'un renversement profond du platonisme, et pas seulement de l'aristotélisme : plus de référence à l'unité-index, au patron des déterminations (la rotation des astres par exemple). De sorte que la dé-limitation est foncièrement irrégulière, n'est pas application d'une valeur fixe à un continuum, découpe de ce continuum selon une forme statique et régulière apposée sur lui : *la dé-limitation est esthétique et processuelle, ce n'est plus une limite analytique et statique*. C'est autrement dit la peau du *Leib* comme métastase des incorporations et décorporations, et qui permet depuis ce *Leib* l'incor-poration et la décor-poration. Certes, tout stoïcien a besoin de l'unité de limitation : jour, phrase, emplacement dans l'espace. Mais cela ne correspond pas au corps corporal, au corps comme corporéité, seulement au corps comme corporel ou comme corporellité, c'est-à-dire au corps perçu depuis le point de vue de son substrat matériel, ou depuis le point de vue de sa récorporation, comme

---

[528] C'est qu'en effet ces phantasmes permettent de révéler ce statut paradoxal de l'incorporabilité comprise à la fois comme in-corporation incorporelle et in-corporation corpor*a*le. Seulement, il faut fermement les distinguer des universels ou des Idées platoniciennes, *ennoêma*, qui sont pourtant eux aussi des impressions sans impresseur. Mais il y a une différence essentielle entre les deux : les phantasmes incorporables sont des impressions sans impresseur *actuel* mais qui ont virtuellement des impresseurs possibles selon la configuration du continuum de corporéité infiniment divisible (de sorte que les limites mathématiques et les fictions qui composent les phantasmes correspondent à des virtualités corpor*a*les qui sont autant d'états possibles de la corporéité). En revanche, les *ennoêma* n'ont pas d'impresseur, même virtuel : ils reposent seulement sur l'auto-affection de l'esprit se saisissant dès lors lui-même comme pure Forme. Nous renvoyons à cet égard à deux analyses : l'analyse du schème théorétique dans la partie *Schèmes et schématisme*, et l'analyse des mathématiques dans la partie sur la modalité.

Körper. C'est le corps comme *Verkörperung*, et déjà plus comme *Leib.* On dira à nouveau que la principale différence entre les deux est différence modale, mais que cette différence modale n'est autre que la modalité même : le *Leib* comme modalisation du *leben* en *leiben* n'est pas un mode sans imprimer sur la terre un fragment de la modalité qu'elle *est* – tandis que le *Körper* est le corps démodalisé, qui n'imprime plus de modalité, mais exprime sa modéité propre et rien d'autre. C'est pourquoi cette logique des dé-limitations momentanées rapportées directement à l'activité métabolique (*energeia* qui sous-tend la *metabole* comme on le verra chez Marc-Aurèle) implique qu'il n'y a plus de tout externe, ou d'Idée régulatrice des limites. Il faut parler du dé-limitant ultime : le vide, qui n'est pas un tout, mais condition des deux totalisations distinguées par le stoïcisme, totalisation du monde corpor*a*l comme *holos* et totalisation de l'univers comme composition de ce monde et du vide incorporel qui l'entoure (*pan*). Nous reviendrons sur l'importance de cette structure, sur le fait que le vide est la peau incorporelle du monde qui en accompagne et permet à la fois les métamorphoses dans la Conflagration. Reste l'essentiel, à savoir qu'il n'y a pas de limite des limites, de totalisation des limites : l'ultime dé-limitant des corps dé-limités, c'est le vide, mais il est lui-même peau du monde (*holos*) des corps. Le vide est un dé-limitant non-englobant qui permet de rompre *métaboliquement* avec les totalisations, les régulations idéelles, les *eschaton* du procès, mais même avec la montée à l'infini par "l'ensemble vide".

C'est ce type de limite qui nous semble donc correspondre au troisième type de dehors qu'on analysait, le dehors comme Nulle-Part n'importe où, c'est-à-dire le dehors comme transversal et immanent à ce dont il est le dehors. Dans les deux premiers modèles, le dehors était toujours séparé selon une différence de nature ou de degré : ici, le dehors ne se différencie que *modalement* de ce dont il est le dehors, au sens où il vaut comme la modalité même. C'est le Dehors esthétique : non pas des limites constituantes ou régulatrices, mais des dé-limitations modales, peau des corps imprimée par ces corps eux-mêmes en tant qu'ils agissent et vivent en se mêlant, mais incorporellement exprimée selon le temps, le lieu, le sens de l'événement, pour s'imprimer *en-retour* sur les corps qui l'a imprimée. La peau des dé-limitations, la peau incor-porelle et cor-por*a*le à la fois, est un *incorporable* – c'est même le "porable" tout court, imprimé par les corps selon leur activité, exprimé incorporellement selon cette impression première, imprimé en retour sur les corps impresseurs, selon un double processus d'in-corporation, incorporelle tout d'abord, corporale ensuite (qui s'accompagne chaque fois d'une décorporation, décorporation du corps dans l'incorporel, de l'incorporel dans le corps). Le Dehors, alors, c'est non pas ce qui est extérieur à la peau momentanée que les corps dé-limitent dans le temps, le lieu, le sens : c'est le processus même de dé-limitation qui ne se joue qu'au niveau des impressions corporales préphénoménales et des expressions incorporelles extra-phénoménales – le Dehors, c'est ce "porer" indéterminer qui s'incor-pore et se décor-pore, en s'in-corporant dans les deux sens du terme (et donc en se décorporant). Le Dehors, ce n'est même pas la peau, rien que le porer ni subjectif ni objectif, diaphane et transparaissant, mêlant le corporal et l'incorporel dans un même processus.

En définitive, on voit que le problème de la séparation esthétique n'est pas un problème historique, ni même strictement conceptuel, qu'il ne s'agit ni de la séparation de l'esthétique en deux champs distincts de savoir (esthétique comme théorie de l'expérience ou de l'art) ni de la séparation de l'esthétique avec ce sur quoi elle s'applique (séparation de la théorie esthétique d'avec son contenu sensible : le problème de la séparation entre pratique et théorie doit lui-même être rapporté à ce

problème d'esthétique). La séparation esthétique est intrinsèque à l'esthétique, elle en *naît*, elle est immanente à l'esthèse de l'esthétique. Car le tragique de la séparation ne serait qu'un mauvais drame si l'esthétique était séparée d'elle-même de manière extrinsèque. Le problème, c'est que l'esthétique sécrète sa propre désesthésie, ce qui ne veut pas dire désesthétisation : au contraire, plus l'esthétique se désesthésie, plus elle s'esthétise – et plus au contraire on l'esthésie, et moins elle s'esthétise. C'est comme si la terre même se fossilisait, plutôt qu'on ne découvrait seulement des fossiles en elle. C'est comme si la terre elle-même se calcifiait et s'indurait pour devenir monde ou sol pour les mondes, *biotope cosmique et non plus zoomène de la terre.* La diérèse essentielle, c'est que le sensible *tout comme l'insensible* ne cessent de s'anesthésier, qu'on ne sent plus le sensible mais surtout qu'on tend et tend seulement à ne même plus sentir l'anesthésie : début de l'esthétisation intégrale, passage de l'esthésie dans l'esthétisation statique et ses fonctions de "designerie" sociale et affective. Le problème ici n'est pas le drame de l'être oublié, mais c'est la tragédie, nécessairement farcesque, du sensible qui s'anesthésie jusque dans son insensibilité. Même l'oubli de l'oubli est une figure de ceci : l'anesthésie qu'on ne sent même plus (on verra plus avant ce que cela implique du point de vue politique). La tragédie esthétique, c'est que l'esthétique ne cesse de se couper de ce dont elle est dès le départ immanée, sa genèse, sa *gênesis de terre* qu'on appellera l'esthèse. C'est le "pire", le pire propre à l'esthétique, que c'est comme d'elle-même qu'elle s'insenbilise, que c'est comme d'elle-même que l'expérience tend à se rabattre sur une expérience *pour* le sujet ou *du* sujet, sans plus le déborder ni en déborder. Mais le pire du pire, c'est que cette tragédie ne fait même pas une histoire, ne constitue même pas un sens, ne peut même pas *faire drame* – même si elle est diversement modalisée selon les époques (ainsi il faut plutôt voir ce qu'on appelle la séparation esthétique du XVIIIe siècle entre science des beaux-arts et science du sensible comme un symptôme parmi d'autre de cette Séparation princeps). Le pire du pire, c'est que le pire n'a aucune grandiloquence, qu'il n'a pas l'expressivité du mal, qu'il est quotidien, sous-jacent, diaphane et non pas phénoménale. C'est que l'esthèse de l'esthétique tend *comme* naturellement à s'indurer dans ses esthèmes, *exactement comme le Leib tend à s'indurer en Körper sans qu'on ne voit même plus la différence*. Il y a là nous semble-t-il comme une expérience du pire propre à toutes les esthésiologies tragiques : on ne sent plus, on ne sent même plus l'anesthésie, de sorte que la pensée devient comme folle lorsqu'elle veut montrer la consistance et le débordement de l'esthèse telle qu'elle résiste à son exhaustion dans les esthèmes, la résistance du *Leib* tel qu'il n'est pas seulement ce *Körper* auquel il est pourtant superposé de fait. C'est l'un des sens du tragique : percevoir une différence modale qui, au sein même du constitué phénoménal, départage l'aconstitué processuel (esthèse, *Leib*) et la constitution statique (esthème, *Körper*) ; faire valoir la ligne diaphane de différenciation, la transparition du métabolique anté-phénoménale, mais pour cette raison que c'est déjà la métabolisation qui s'impose à la pensée du dehors, qui la déborde comme avèrement de la différence[529]. C'est tout le problème du

[529] Cf. P. Montebello, *Nietzsche. La volonté de puissance*, op.cit., p. 124 sq. : "comment Nietzsche a-t-il pu se mettre ainsi à l'abri des fausses vérités de la conscience et des erreurs incorporées de la vie ? Comment sa connaissance a-t-elle pu briser le cercle de la représentation vitale et de la conscience qui projettent leur ombre immense sur tout le travail réel et souterrain des forces ? [...] La tâche surhumaine d'*Aurore* (dépasser l'ensemble de l'histoire de la pensée et les limites que cette dernière impose à la connaissance de la vie comme strate de la volonté de puissance) n'aurait pas même été envisageable, du point de vue de la volonté de puissance, si elle ne s'appuyait elle-même *sur la vitalité de l'être*, si elle ne

tragique : faire-sentir, esthésier une différenciation, une métabolisation anesthésiée, ou bien faire valoir le débordement de la cosmomorphie sur l'anthropomorphie, l'egomorphie, la statomorphie. Esthésier l'anesthésie elle-même – c'est pourquoi ce n'est plus une critique déconstructive mais décorporante – rendre possible de décorporer le *Körper* pour rendre le *Leib* à sa fluité, déconstituer les esthèmes pour faire saillir "quelque-chose" de l'esthèse. Si le tragique perd toujours d'emblée, c'est que contre le dramatique, il n'a rien à faire valoir de positif, c'est qu'il n'a rien à faire valoir de phénoménal, ou ayant trait à la structure ou la facticité du phénoménal : c'est la moins spectaculaire, la moins progressive, la moins conclusive, d'un mot, la moins performante des pensées. *Mais c'est la plus vivante.* Cela engage aussi comme on le voit le statut de la vérité, le critère devenant la littéralité (saisir littéralement l'esthèse comme un quelque-chose, et par là saisir quelque-chose de l'esthèse qu'il faudra modaliser), tandis que la pierre de touche n'est plus principe ou facticité de la vérité même, mais le pire et son incorporation : en tant qu'elle se voue à défossiliser l'expérience, l'esthèse, le *Leib*, la philosophie tragique se fait elle-même *experimentum crucis.*

Trois modèles donc : le Séparé comme Ouvert, passible d'une extase et d'une conversion, où le là-bas n'est tel qu'à infuser dans les icis ; le Séparé comme Distinct passible d'un exil et d'une mise à l'index ; le Séparé comme Transversion nulle-part et n'importe où, qui implique la désertion sur place, la désertion du *Leib* souterrainement au *Körper.* L'Ouvert là-bas de l'extatique, l'Ailleurs de l'exilé, le Nulle-Part du déserteur.

---

faisait poindre en un individu une force qui dépasse toute individualité, une force cosmique qui exprime la véracité de la volonté de puissance. Nietzsche dira : *l'homme le plus fort veut aussi la connaissance la plus haute*, de même que « la quantité de *vouloir connaître est proportionnelle à la croissance de la volonté de puissance de l'espèce* ». L'idée d'un dépassement du corps vers un nouveau corps supérieur et vers une nouvelle humanité pour ce corps aurait été impossible si la pensée de Nietzsche n'avait été à son tour l'instrument de forces supérieures *présentes à même son corps.*"

Irréalisme et incorporation

Résumé

Ce travail de philosophie porte sur la logique de l'incorporation (*Einverleibung*) dans son rapport à l'esthétique. La thèse principale est la suivante : la précédence en droit de l'esthétique quant à l'ontologie. Il s'agit de déployer le concept d'incorporation en le liant aux concepts de « décorporation » et de « récorporation » ainsi qu'à la notion stoïcienne de crase ou *krasis.* L'axe directeur est le suivant : ce n'est pas le corps constitué qui incorpore, c'est le corps qui est le produit métastable d'un processus d'incorporation. Mais comment aborder l'incorporation si elle n'est pas phénoménale, traverse la phénoménalité sans s'y exhausser ? Comment décrire la genèse du sensible dans le corps (percevoir, sentir) ? Ces questions impliquent un concept d'heuristique lié à la notion humienne d'enquête et au concept nietzschéen de généalogie. Elles nécessitent ensuite de différencier le concept d'incorporation de ceux d'incarnation et d'organisme, en montrant comment l'organicité et la chair sont a priori incorporées, mais subsument en retour ce processus d'incorporation. Cela engage enfin une thèse sur le schématisme kantien : ce n'est pas le transcendantal qui est articulé par le schématisme, mais que ce sont les schèmes incorporés et le schématisme les régissant qui vont constituer la base sur laquelle le transcendantal va s'édifier.
L'ensemble se compose de deux parties : la première porte sur le rapport de l'incorporation et de l'esthétique entendue comme logique de l'expérience, la seconde sur le concept d'incorporation dans son acception stoïcienne et sur le schématisme.

Mots-clés : analytique ; biologie ; Descartes ; esthétique ; expérience ; Galilée ; genèse ; heuristique ; imagination ; impression ; incarnation ; incorporation ; incorporel ; littéralité ; modalité ; Nietzsche ; organisme ; perception ; phénoménologie ; schématisme ; schèmes ; sensation ; stoïcisme ; système ; transcendantal ; vie ; Whitehead

Unrealism and incorporation

Summary

This philosophical work is about the logic of incorporation (*Einverleibung*) related to the esthetic. The main thesis of this study is the following one : the aesthetic is above the ontology, the aesthetic logic of the body is above the logic of the be. The main purpose of this work is thus to unfold the concept of incorporation and to link it with the concepts of « decorporation » and « recorporation », and with the stoic concept of *krasis* which means the blend or mixing of the bodies. The first hypothesis is that this is not the body which incorporates, but that the body is « generated » by an incorporation-process. But how can we describe the incorporation if this is not a phenomenon, but a process which passes through phenomenality itself ? How can we describe the genesis of the sensibility and the sensitivity? These questions require an aesthetic *heuristic* between the enquiry (Hume) and the genealogy (Nietzsche). We have also to distinguish incorporation, incarnation (embodiment) and organism, to show that flesh and organs are incorporated. This involves a specific thesis about Kant's schematism : the transcendental is generated by the incorporation of schemes.
This works has two parts : the first is about the incorporation and the aesthetic as logic of experience. The second one is about the stoic comprehension of incorporation.

Keywords : aesthetics ; analysis ; biology ; Descartes ; experience ; Galileo ; genesis ; heuristic ; imagination ; incarnation-embodiment ; incorporation ; incorporeal ; literality-literalness ; modality ; Nietzsche ; organism ; perception ; phenomenology ; schematism ; scheme ; sensation ; stoicism ; system ; transcendental ; life ; Whitehead

Université Toulouse – Jean Jaurès
Ecole Doctorale ALLPH@ (Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication)
Maison de la Recherche 5 allées Antonio Machado
31058 TOULOUSE CEDEX 9

Discipline : philosophie

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par

Aurélien BELLIER

Le 20 septembre 2019

Irréalisme et incorporation

Ecole doctorale : **ALLPHA - Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par

Pierre MONTEBELLO et Paul Antoine MIQUEL

Jury

M. Jean Claude GENS, Rapporteur
M. Luis Antonio UMBELINO, Rapporteur
M. Paul-Antoine MIQUEL, Examinateur
M. Bertrand PRéVOST, Examinateur
M. Pierre MONTEBELLO, Directeur de thèse

Deuxième partie

Incorporation et incarnation

"Et puis Lorenzo, à force de simuler le vice et d'endosser le mal comme un habit d'emprunt et qui sert à une expérience, se l'est incorporé ; le masque qu'il a pris s'est collé à lui et lui restera par plaques au visage."
Sainte-Beuve, *Mes chers amis...*, Grasset et Fasquelle, 2006, p. 290 (sur Alfred de Musset).

"C'est l'Intolérable, et non point l'Évolution, qui devrait être le dada de la biologie."
Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, 1980, p. 40

"As immobile my literal flesh awaits"
E. E. Cummings, *Erotiques*, Seghers, 2012, p. 12 (*Etcetera*, *Love Poems* VII)

"Or, quelle est cette douleur ? C'est une espèce d'incrustation, d'incorporation invincible, invinciblement lente, de la *question*. Le sujet tend à s'y fossiliser."
Didi-Huberman

Introduction

Nous avons progressé, ou plutôt régressé dans notre entreprise génésiologique. En quel sens ? Nous étions partis du corps de fait, compris comme *Körper* incarné, matérialisé et organicisé, pour retrouver le *Leib*, métabolisme vivant lui-même dérivé d'une métabolisation sans métabolisme ou d'une vivance intransitive (*leiben*). Nous avons dit le sens de cette régression : opérer la dérivation en retour nous menant de la chose au "quelque-chose", remonter jusqu'à la genèse esthétique du corps comme métabolisation sans métabolisme (*leiben*). Ce n'est pas une dérivation reparcourue à l'envers selon une réduction présupposant l'ordre des raisons phénoménal, mais bien une ré-itération autrement faite de la dérivation : le dérivable initial, le "quelque-chose" qu'est le corps dérivé en *Körper* ou corps récorporé, est lui-même dérivé en retour et autrement de ce *Körper.* Il nous a fallu pour ce faire traquer tout d'abord le "spectre" du corps sans chair repéré par Derrida, et établir la teneur de cette régression logique alors opérée en faisant valoir le caractère nécessairement esthétique, pré-analytique et non-dialectique de cette recherche alors définie comme euristique, et mise en rapport avec le problème de la genèse : comment le corps-*Körper* s'engendre-t-il à partir d'un corps-*Leib* qui dé-génère, mais comment ce *Leib* lui-même s'engendre-t-il comme *leiben* stabilisé ? Une fois rapporté le *Körper* au *Leib* en restaurant l'ordre des genèses diaphainologique indûment subsumé à l'ordre des raisons phénoménologique, il nous a fallu faire consister le passage même du *Leib* au *leiben* en trouvant le point de débordement esthétique avérant le rapport métabolique des deux. C'est l'imagination, notamment telle que Whitehead (mais aussi Pascal, Bergson, et en un autre sens Lou Andreas-Salomée) qui nous a permis de nous situer *en droit* au niveau du *leiben* lui-même, de passer du point de vue du *Körper* à la perspective du *Leib*, et d'entrer enfin dans le perspectivisme esthétique de la métabolisation sans métabolisme (*leiben*). C'est l'imagination en effet qui nous a permis de sortir de la superposition modale occultée du *Körper* et du *Leib*, pour nous situer au niveau du second, dont le *Körper* est maintenant l'aval, et le *leiben* l'amont. Mais restait à conjurer alors le rabattement continué de ce perspectivisme (aussi bien prospectivisme) esthétique diaphane et seulement transparaissant, sur des entités préconstituées et décorporalises. C'est avec Descartes que nous avons donc pu faire valoir la *résistance* du *leiben* au sein même des pensées se fondant sur une épochè radicale et dédoublée de l'esthétique : la genèse du corps comme esthèse peut être retrouvée jusque dans les *Méditations métaphysiques* qui ont servi d'*experimentum crucis* pour faire saillir le processus d'incorporation et de métabolisation non pas comme reste, mais bien comme résistance a priori ou présistance esthétique. C'est cette bifurcation esthésiologique opérée quant aux *Méditations* qui nous a donc permis de nous situer à la nervure du *leiben* et du *Leib.* Descartes a valu comme plus haute épreuve : si au sein même du cogito peut être exhumée cette métabolisation aconstituée elle-même transversale au constitué, alors on peut en droit retrouver cette genèse nulle part et n'importe où. L'enjeu est donc le suivant : nous pouvons maintenant comprendre l'incorporation à la nervure du *Leib* et du *leiben*, mais aussi comprendre cette nervure du *Leib* et du *Körper* depuis un continuum esthétique plus profond, ou mieux encore plus transversal. En quelque sorte, le *Körper* implique le point de vue de l'incorporat récorporé, ou de l'incorporer statiquement et cycliquement incorporé : c'est le corporel ou la corporellité ; le *Leib* constitue la perspective de l'incorporation qui se joue en-deçà le corporel : c'est le corporal, ou la corporéité, comme jeu d'incorporation et de décorporation qui déborde ou échappe

fragmentairement, modalement et partiellement à la récorporation corporelle ; le *leiben*, c'est le perspectivisme de l'in-corporation, soit l'engendrement d'un métabolisme par dérivation de la métabolisation. Mais c'est aussi en quelque sorte le pur point de vue de la *peau* ou du cor-porant. *Leiben* veut dire vivre et corporer au point de s'in-corporer, mais on peut aussi l'écrire cor-porer au sens où il s'agit dans la métabolisation d'un tissu, d'une trame, d'une peau non pliée aux organes et non aplatie par la chair. Le *Leib* est une dé-limitation du cor-porer (*leiben*) de sorte que la peau est contractée en un corps qui incor-pore et décor-pore selon ses limites actuelles et momentanées (on verra que ces limites doivent être rapportées à l'activité tonologique du corps exprimée par les incorporels et à rien d'autre). Le *Körper* quant à lui aplatit la peau par la chair, et la plie aux organes : la peau esthétique devient limite statique et régulée, ses pores sont soumis à la constitution récorporelle.
A chaque étape de la régression, nous devons rendre compte de deux dérivations distinctes et pourtant couplées : la dérivation du *leiben* en *Leib*, qui nous permettra de "remonter" jusqu'au *leiben* lui-même, avant de pouvoir régresser jusqu'au *leben* ; mais il nous faut en même temps comprendre la dérivation du *Leib* en *Körper*, comprendre depuis un continuum logique plus large le *fait même* de leur superposition modale. Cette dernière dérivation sera justement traitée à travers la question de la schématisation du corps (partie *Schèmes et schématisme*). La première dérivation impliquera plusieurs problèmes relatifs au passage du métabolisme esthétique et sensible qu'est le *Leib*, jusqu'à la métabolisation pure qu'est le *leiben.* Ce passage sera assuré par les analyses sur l'eikologie et l'ergologie. La dérivation ou régression finale du *leiben* au *leben* impliquera à la fois l'analyse de la facticité (opérée à la fois dans la partie sur l'eikologie et l'ergologie et dans la partie sur la facticité et le partitif) et la confrontation de l'ontologie et du vitalisme (partie sur *Vie et être*). Ce sera enfin la partie sur la modalité ou la modologie esthétique qui nous permettra de comprendre transversalement cette esthésiologie de la métabolisation. Elle impliquera à son tour une logique métabolique et *modale* du temps traitée dans une partie à part, ainsi qu'une théorie de la littéralité comme critère propre à l'esthétique et aux impressions telles qu'elle se situent en-deçà le criterium de la vérité. Mais il faut au préalable faire consister le *Leib* en tant que tel dans sa différenciation modale avec le *Körper.* Tel est l'objet des développements qui suivent. Cela engage de comprendre l'incorporation en plusieurs sens, grâce au stoïcisme, et de pluraliser le concept au maximum. Donnons seulement les grandes lignes de l'analyse qui suit. Nous allons voir d'une part comment le stoïcisme permet de distinguer le corporal (*Leib*) et le corporel (*Körper*) à partir de sa réflexion sur le substrat du corps, dont l'importance euristique dans le stoïcisme n'est pas d'être scindé ou rapporté essentiellement à la qualité, mais de dépendre ultimement d'un critère modal. Nous allons voir d'autre part que l'in-corporation doit s'entendre à la fois comme in-corporation corporale (au sens inchoatif du préfixe) et in-corporation incorporelle (au sens privatif du préfixe) en ceci que la dé-limitation momentanées du corps (*Leib*) implique que ce dernier ne cesse de s'in-corporer incorporellement, tandis que l'incorporel qui l'exprime ne cesse de s'in-corporer corporalement (autrement dit, la *krasis* portera non plus seulement sur les corps mais sur le rapport du corps et de l'incorporel, et devra en conséquence être rapportée à un processus métabolique générique qu'on nommera l'incorporabilité, impliquant ce cercle continu qui va du corps à l'incorporel et réciproquement). On verra ainsi par suite, avec l'analyse d'une classe d'entités très particulière dans le stoïcisme, que le continuum corporal et le continuum incorporel sont les deux aspects ou les deux modes d'un continuum qu'on nommera le continuum d'incorporabilité, qui

permettra de rendre compte de cette ambivalence a priori paradoxale voire contradictoire qu'on rencontre dans l'in-corporation comprise à la fois comme processus corporal et incorporel. Enfin, cette analyse portant sur ces entités particulières (les impressions sans impresseur, dont on distinguera deux types) va nous révéler la dimension de l'incorporal (les Idées platoniciennes ou les abstractions dans le stoïcisme) dont on devra comprendre comment et pourquoi le corps les engendre et les pose comme inconsistances formelles extérieures à la métabolisation. Ces distinctions modales nous permettront de rendre compte de la métabolisation sous toutes ses facettes et selon toute la richesse paradoxale de son processus, au point même de comprendre génésiologiquement l'engendrement de l'incorporal : même le décorporalisé sera ainsi pensé selon sa genèse corporale, comme métabolisation d'une stase abstraite et transcendante démétabolisée.

La philosophie et le problématique : l'incorporation des idées, la décorporation du penser, la récorporation du pensé

Avant de faire de l'incorporation un problème, il faut y voir le problématique même, ou plus encore la problématisation du problématique. Nietzsche a longuement insisté sur ce point, en déplaçant le concept même de philosophe : le philosophe n'est pas celui qui sait formaliser des problèmes, qui sait déduire ou démontrer en incarnant dès lors un ordre défini de rationalité voire de spiritualité, il est d'abord celui qui incorpore le problématique *à travers* les problèmes qu'il s'approprie et auxquels il s'approprie, qu'il fait sien, qu'il fait *sang*. Pour reprendre une distinction bergsonienne, la différence entre le philosophe profond et le philosophe de surface se sent aussi sûrement qu'une caresse ou qu'un coup : ce n'est même pas que le premier vive les problèmes que le second ne fait que poser, c'est qu'il se mêle à la vie même du problématique, s'y contracte profondément, même si le problématique est plan comme une peau – mais pour cela même non-plat. Le philosophe profond se mêle au flux problématique lui-même, mais c'est en tant que ce flux constitue la réversion du penser et de l'être, qui chez Nietzsche ou Bergson implique une réversion plus profonde, celle de la vie, dont l'être n'est qu'un cas, et de l'incorporation, dont la pensée est un mode. Mais même pour le philosophe de surface les problèmes sont vivants, d'où la difficulté, chez Nietzsche, à sélectionner les philosophes eux-mêmes : si tous vivent les problèmes, tous ne vivent pas le problématique des problèmes, c'est-à-dire la tension (le *tonos*) vitale qui gît sous les formes déjà culturelles, déjà intérieures au savoir et au pensé constitué, que sont aussi les problèmes. De sorte qu'il ne suffit pas d'éprouver la vie des problèmes et leur histoire tout aussi vivante, aussi longtemps qu'on n'a pas fait sortir le problème de sa sphère assignée, philosophie ou autre discipline, qui laisse croire à une auto-suffisance, à une consistance préconstituée du problème : c'est la *facticité processuelle*, soit le processus au terme duquel les problèmes sont posés et émanent ou plus exactement *immanent* d'une activité, qui doit constituer le fil directeur de la pensée philosophique, devant dès lors se laisser traverser par son dehors, à la fois pré-philosophique et non-philosophique, tout en étant aussi l'extremum du philosophique. De sorte que le problème du problématique, c'est que c'est à travers le problématique seul que l'on opère et éprouve la réversion de l'être et du penser, ou plutôt, du corps et du vivre, dont cette première réversion on le verra est une aspectualisation dérivée. Il ne s'agit pas de dire alors que toute problématisation est liée au corps ; il faut bien plutôt dire que toute problématisation est une métabolisation sytématique et *systésique* qui se joue au

niveau du *leiben* et qui ne concerne qu'en second le corps comme stabilisé. La métabolisation est le processus par lequel le *leben* se fait *leiben*, d'où le fait que la métabolisation traverse les *Leib* constitués, même si c'est dans la récorporation (*Verkörperung*) qu'on va confondre la métabolisation du corps au sens objectif du génitif (le *Leib* est *du leiben* métabolisé), et la métabolisation du corps au sens subjectif du génitif. Or, cela engage bien une même question : la dé-limitation. La métabolisation comme systèse et la problématisation dans le système ne se distinguent pas, la problématisation systémique est aussi bien métabolisation systésique, mais la métabolisation systémique est aussi bien problématisation systésique. Alors, c'est en même temps que le problème et le corps se dé-limitent. On sait en effet que *problema* signifie initialement barrières, limites, en comportant aussi bien un sens militaire (armure) ; le problème est le dé-limité de la problématisation, dans les deux sens du terme, tout comme le *Leib* est le dé-limité du *leiben* – un corps est un problème vivant, un problème est un *leiben* s'in-corporant. Seulement, comment se tracent les limites, comment comprendre que le problème ne peut être coupé, séparé statiquement (dans les deux sens de *stasis*) de la problématisation, tout comme le corps ne peut l'être du *leiben* ? La dé-limitation est modale, plutôt qu'elle n'implique différence de nature ou différence de degré. Ainsi du corps, dont les limites, dans le stoïcisme, ne sont pas elles-mêmes corporelles, mais incorporelles. Il faut en fait soigneusement distinguer : les limites du corps ne sont pas corporelles au sens de *Körper*, elles ne correspondent pas aux limites de fait du récorporé, situé dans une place plutôt que dans un lieu, dans l'instant plutôt que dans le présent, dans des conditions plutôt que dans un événement. Les limites du corps sont cependant *induites ou engendrées* par le corps corporal, ou *Leib* : c'est son *tonos*, sa tension et l'extension de celle-ci, qui va imprimer des délimitations virtuelles de ce corps selon le lieu, le temps, le sens et l'événement. Seulement, ces limites n'existent pas sur le mode corporel, ni corporellement ni corporalement : elles subsistent incorporellement, et elles sont modalent au sens où c'est le mode d'être du corps ou le mode de déploiement de son *tonos* qui détermine son lieu, son présent, son sens (le *tonos* est-il déployé homologiquement au *tonos* cosmique, est-il follement déployé, irrationnellement, abouliquement, etc.) Nous reverrons ces points, mais nous retenons l'idée d'une dé-limitation incorporelles des corps. C'est là qu'il faut opérer la conjonction avec le problème comme dé-limitation de la problématisation : le problème *est* ou existe comme dé-limitation d'un corps ou d'un état de corps (le problème de la justice qui implique le problème plus profond de l'ajustement des corps par exemple). De sorte que toute dé-limitation problématique ne se distingue pas d'une in-corporation, non pas seulement au sens où le philosophe incorpore le problème et le métabolise, mais au sens où le problème même prend corps et fait corps, s'in-corpore avant de s'incorporer et d'être incorporé *par* des corps préexistants. C'est un aspect essentiel du philosopher : philosopher, c'est dé-limiter des problèmes dans les deux sens du terme, les circonscrire et les illimiter à la fois au sens où ils vont devoir esthésier, parcourir, faire-sentir l'élement du problématique lui-même comme métabolisation effective. Toute la difficulté étant que la philosophie nous met face à des problèmes déjà délimités, configurés, que le philosopher va devoir dé-limiter autrement, ou dont il va devoir comprendre la dé-limitation. La pensée risque toujours de s'arrêter, trop maître d'elle-même, sur des problèmes déjà-délimitées, procédant par de fausses problématisations qui ne font que réinvestir le déjà-problématisé. Comment accompagner d'une nouvelle dé-limitation des problèmes le processus de métabolisation effective du problématique ? Comment porter la réversion de l'être et

de la pensée jusqu'au processus auquel elle ressortit, c'est-à-dire comment faire pour que l'in-corporation du problème ait bien pour revers immanent la problématisation de l'incorporation sans que celle-ci ne soit *originairement dérivée* dans un autre milieu problématique, indexée sur un autre problème, ou posée dans ses termes ?[1]
Si tous les philosophes trouvent dans les problèmes une tâche et une urgence pour la vie, tous ne sentent pas le problématique qui, sous les problèmes ou plus exactement par le travers des problèmes, fait de la vie une urgence. Le philosophe de profondeur, c'est le problématique devenu intimité et communauté à la fois, le philosophe de surface, c'est le problème rendu urgent et collectif. Mais sans doute faut-il nuancer encore la position de Nietzsche, qui savait bien que la distinction des deux philosophes n'en passait pas par des distinctions de personne, même si Nietzsche, après Schopenhauer, voyait dans l'Université et la figure du philosophe devenu par nature philosophe fonctionnaire d'Etat, un rabattement du moi profond sur le moi de surface, du philosophe des profondeurs sur le philosophe superficiel, de la vie problématique sur la forme et l'histoire vivante des problèmes[2]. La coupure passe au travers des personnes mêmes, de sorte qu'on est à la fois philosophe des profondeur et philosophe de surface, même si le second peut l'emporter définitivement sur le premier, tandis que le premier est sans cesse en lutte avec son double superficiel, non pas sur le mode de la lutte frontale qui dit *contre*, mais sur le mode de la lutte soustractive qui dit *malgré*. Mais comment s'opère cette distinction, où passe la différence ? La différence entre le philosophe de surface et le philosophe des profondeurs – à nouveau comprise au sens de Bergson[3] – n'est pas de nature ou de degré, pas non plus *de* mode : c'est une différence modale. Ce qui différencie pratiquement les deux figures, les deux modes du penser philosophique, c'est l'incorporation esthétique du problématique sous l'assimilation analytique des problèmes. Littéralement, le philosophe et le vivant sont inséparables, constituent une crase a priori par laquelle s'opère la réversion du vivre comme penser et du corps comme activité plus profonde que l'être. De sorte que si Nietzsche après Schopenhauer fait la symptomatologie du philosophe-fonctionnaire, ce n'est pas au sens d'une critique axiologique, c'était parce qu'il voyait dans l'Université, mais déjà dans toute forme d'arrachement de la philosophie à la création, une séparation du

---

[1] Nous renvoyons aux développements précédents sur la différence entre dérivation originaire et dérivation génétique ou modale.

[2] Blanchot, plus profondément, établit la généalogie d'une liaison inaugurée par Héraclite, celle de la philosophie et de l'enseignement. "la forme par laquelle la pensée va à la rencontre de ce qu'elle cherche est souvent liée à l'enseignement. Il en était ainsi pour les plus anciens. Héraclite non seulement enseigne, mais il se pourrait que le sens du *logos* qui se propose quand il parle soit contenu dans le mot « leçon », la chose dite à plusieurs en vue de tous, « la conversation intelligente », entretient qui cependant doit se replacer dans le cadre institutionnel sacré." (*L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 2). Dans les pages qui suivent, Blanchot relit l'histoire de la philosophie selon la reliaison ou la déliaison de ce rapport entre l'enseignement et la pensée.

[3] On pense à l'abolition d'une pareille distinction par Deleuze dans *Logique du sens*, à travers la dimension de la peau – on pense également aux développement de Lyotard à cet égard dans *Economie libidinale*. Mais c'est que le philosophe des profondeurs n'est pas nécessairement profond, tout comme le philosophe de surface n'est pas nécessairement superficiel – et même au contraire. Ces deux figures qui cohabitent modalement dans toute pensée doivent bien être comprises de la manière suivante : la profondeur désigne la *krasis* et même l'in-krasis avec la modalité elle-même, tandis que la surface désigne le modalisé, la saisie de la modalité depuis le mode constitué. C'est ce régime de préhension qui peut littéralement dé-générer en ek-stasis, séparation statique et extrinsèque au processus, sécession ou guerre civile du mode contre la modalité dont il est immané.

philosophe et du vivant. Même mettre le vivant à l'origine du philosophe ou sous lui, c'est déjà séparer, ou déplacer les termes pour faire de la pensée une tardive synthèse des deux. C'est bien ce que disait Nietzsche en parlant d'incorporation des problèmes : intégrer ou assimiler les problèmes ne suffit pas, et transforme la philosophie en discipline résolutive plutôt qu'en pratique asolutive. L'incorporation des problèmes insépare vie et philosophie. On a ainsi raison d'insister sur le thème grec de la philosophie comme *askesis*, à la fois exercice et ascèse, comme P. Hadot l'a fait à la suite de Foucault. Mais cela ne suffit pas si l'on ne rend pas compte en droit de cette inséparation de fait de la philosophie et de la vie, si l'on insépare par synthèse plutôt que par genèse (et c'est ce que fait P. Hadot, notamment quand il entend restrictivement, et sur un mode fondamentalement chrétien, l'*askesis* comme exercice spirituel alors qu'il s'agit *d'abord*, dans le stoïcisme éminemment, d'une ascèse corpor*a*le qui engage comme on va le voir une acception tonologique et donc esthétique du corps, et qui implique à sa suite une profonde et complexe logique de l'Activité). C'est qu'on en reste sinon à une synthèse morale des deux, à une logique de la contradiction opposée au philosophe : vivre comme on pense et penser comme on vit, pour ne pas *être* une contradiction. Dans le thème de l'exercice spirituel, on ne retrouve qu'une perspective morale sur le mode moniste : la contradiction, c'est le mal dans sa version noétique. Quand vie et philosophie font deux, on est alors de fait en train de trahir les deux. Mais lorsque Nietzsche concevait la philosophie comme incorporation des problèmes, c'était dans une vision amorale, où le problème n'était pas la contradiction de la vie et de la philosophie, du faire et du problème, de l'être et du penser, mais leur contraction ou crase a priori, émanant, ou plutôt immanant directement du flux problématique comme mélange a priori de l'être et du penser – du vivre et de l'agir corporel. Contraction plutôt que contradiction : l'enjeu n'est plus d'éviter, en dialecticien pratique, la contradiction que l'on porte en soi nécessairement, il est de retrouver la contraction générique et génétique du vivre et du penser. En un sens, Nietzsche ne croit pas à la contradiction – il n'y a plus que des paradoxes, des contractions modales qui forment la complexité aspectuelle du vivant, sa richesse immanente, le disparate de ses horizons. C'est sur le mode moral et anthropologique que l'on entend le Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι de Parménide, "Car le même est à la fois penser et être" (fragment 3), dès lors qu'on le comprend déjà après coup à partir des verbes νοεῖν (penser) et εἶναι (être) en tant que séparés, passés dans la représentation de leur séparation. On n'accouche alors que d'une synthèse a posteriori, qui constitue le verbe actif, ἐστίν (est) en programme moral de fait. Mais c'est plutôt déjà depuis le verbe ἐστίν qu'il faut comprendre le problème du problématique, ce que fait Nietzsche : la question, c'est la genèse de l'inséparation du penser et de être, de la philosophie et de la vie. Plutôt que la philosophie ne se révèle après-coup et représentativement comme exercice spirituel ou *askesis* du penser, elle est d'abord et a priori incorporation problématique des problèmes, ascèse tonologique, ascèse esthétique portant directement sur la corporéité (au sens où l'âme et la pensée sont corporels dans le stoïcisme). Plutôt que la synthèse qui se traduit en morale et en contradiction, c'est la genèse qui pose une question gnoséologique à la philosophie : en quoi n'est-elle jamais un savoir, en quoi ne se constitue-t-elle en savoir qu'à la surface de ses problèmes ? Incorporer les problèmes veut dire qu'il n'y a jamais contradiction, que le principe de contradiction ne s'institue entre être et penser qu'a posteriori. Le problème change : plutôt que la contradiction entre être et penser qui inaugure déjà le moment de la philosophie retournée en jugement, et qui fonctionne

sur le modèle de l'analogie représentative, se pose le problème de la sélection : on ne cherche plus la contradiction entre être et penser (*einai* et *noein*), on sélectionne la meilleure manière d'être (*estin*) et de porter leur inséparation au plus haut degré de puissance problématique. Cela veut dire à la fois *engendrer* l'inséparation du pense et du vivre dont la philosophie s'engendre elle-même, et *retrouver* cette inséparation – alors même qu'elle ne consiste que par son engendrement continu : l'inséparation a priori, la contraction ou krasis a priori du vivre et du philosopher, est un *rendu*, c'est-à-dire à la fois une origine et une production, selon une logique fragmentairement circulaire de l'activité philosophique (on le verra plus précisément avec la logique de l'a priori incorporatif dans le stoïcisme). Littéralement, il faudrait opérer dans cette phrase de Parménide une crase des verbes infinitifs pour rendre compte du verbe actif : *noeinai*, ou pensêtre. C'est de cette crase que part Nietzsche, et ce qui la maintient et la fait insister, c'est l'incorporation des problèmes. Penser-être, c'est incorporer. On ne distingue plus deux termes ni même deux régimes, ontologique et gnoséologique, existential et transcendantal, mais on régresse jusqu'au processus brut qui précède la distinction du penser et de l'être : l'incorporation, qui est la crase a priori des deux. On n'est, on ne pense qu'à incorporer. La pensée, c'est déjà un mode de l'incorporation, tout comme l'être – de sorte qu'ontologie comme épistémologie sont renvoyées de fait à une esthétique pensée comme tonologie des corporéités. C'est pourquoi, à nouveau, le problème semble mal posé lorsqu'on en reste à la synthèse de la philosophie et de la vie dans l'*askesis*, sans remonter à la genèse de leur indistinction, de leur crase a priori. L'inséparation est première, c'est elle qui explique la séparation, contrairement au modèle de P. Hadot qui en reste à une caractérisation anthropologique du penser et de être, penseur d'une part, vivant de l'autre, séparation sur laquelle se posera la distinction du public et du privé qui culminera, pour Nietzsche, dans la figure du philosophe-fonctionnaire.

On a dit dès lors que tout changeait : les problèmes ne sont plus distingués thématiquement ou domanialement depuis des champs déjà discrétisés sur lesquels les problèmes s'indexent et dont ils tirent leur sens ainsi que leur charge problématique. Bien plutôt, ils s'étagent selon des degrés d'importance vitale, selon des degrés d'incorporation (mais ici, le terme de degré vaut seulement métaphoriquement, comme chez Bergson). Ce n'est même pas que nous fassions plus ou moins corps avec les problèmes, c'est plutôt que les problèmes font plus ou moins corps tout court : ils ne sont plus passibles de la *thesis* qui fait leur facticité (*poser* des problèmes), mais du *faire* ou de l'activité qui les engendre, les déploie, implique que les problèmes *fassent corps* avant même d'être posés. C'est une ergologie (logique du faire) du problématique, qui va venir dès lors se substituer à cette ontologie thétique des problèmes à poser dans l'espace et même le cadastre des questions et problèmes constitués, et plus ou moins bien formalisés. Le problématique et le vital sont inséparés et inséparables en tant qu'Incorporation. C'est ce que dit Nietzsche, mais c'est aussi ce que dira Bergson dans une très belle page de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, au sujet, cette fois, des idées. Bergson prend le contrepied de tout une tradition rationaliste qui pense la pensée même non pas comme un entendement mais sur le mode entendemental, même quand elle est éprouvée, vue, perçue et rendue comme spiritualité : les idées sont causées, adoptées rationnellement, par principe. Ce que pointe Bergson, c'est que, dans notre rapport même à la pensée, nous plaquons sur elle le mode de perception propre au moi de surface. Nous pensons la profondeur du moi profond sur le mode du moi de surface, nous pensons le problématique à la manière dont les problèmes nous sont donnés, déjà-faits,

représentatifs d'autre chose que d'eux-mêmes, indexés sur des champs, des cas actuels, des thèmes, ou des lignes de partage déjà constitués – c'est-à-dire en dernière instance, indexés sur l'espace cadastral en quoi se résout la pensée acculturée à son expression même, passée dans son analytique, redevenant par après dialectique de *thesis* spatiales. Les idées sont sans raison dit Bergson. Elles ne sont pas pour autant de l'ordre de l'expression du moi profond, elles sont impressives. Littéralement, elles s'impriment, non pas en nous, mais en tant que nous. Nous ne sommes pas des matières que les idées informent, nous sommes *de la* matière idéelle (au partitif et pas au défini ou à l'indéfini) plus ou moins contractée, diffusée, mélangée, fondue – nous sommes des crases particulières, locales et métastables, de matière idéelle – idiocrase du penseur et syncrase de la société. Les idées sont d'abord de l'ordre de la *tonalité vitale*, du *tonos* vivant – elles sont à la fois tension, tonalité, teneur, selon la triple traduction modale que l'on propose ici du concept stoïcien de *tonos* par quoi se définit le corps. Les idées sont des impressions corpor*a*les. Elles ne sont même pas de l'ordre de l'existential. Plutôt que des existentiaux, il faudrait forger le substantif de vitaux pour parler des idées chez Bergson. Les idées sont incorporées. Mais comme chez Nietzsche, elles ne s'incorporent pas de l'extérieur à un moi préexistant, elles in-corporent le moi lui-même : in-corporer a pour préfixe un inchoatif plutôt qu'un signifiant d'intériorité. Citons longuement le texte de Bergson : "Les opinions auxquelles nous tenons le plus sont celles dont nous pourrions le plus malaisément rendre compte, et les raisons mêmes par lesquelles nous les justifions sont rarement celles qui nous ont déterminés à les adopter. En un certain sens, nous les avons adoptées sans raison, car ce qui en fait le prix à nos yeux, c'est que leur nuance répond à la coloration commune de toutes nos autres idées, c'st que nous y avons vu, dès l'abord, quelque chose de nous. Aussi ne prennent-elles pas dans notre esprit la forme banale qu'elles revêtiront dès qu'on les en fera sortir pour les exprimer par des mots ; et bien que, chez d'autres esprits, elles portent le même nom, elles ne sont pas du tout la même chose. A vrai dire, chacun d'elles vit à la manière d'une cellule dans un organisme ; tout ce qui modifie l'état général du moi la modifie elle-même. Mais tandis que la cellule occupe un point déterminé de l'organisme, une idée vraiment nôtre remplit notre moi tout entier. Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par là que notre esprit, lorsqu'il les pense, les retrouve toujours dans une espèce d'immobilité, comme si elles lui étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamais s'assimiler à notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon. Si, à mesure que nous nous éloignons des couches profondes du moi, nos états de conscience tendent de plus en plus à prendre la forme d'une multiplicité numérique et à se déployer dans un espace homogène, c'est précisément parce que nos états de conscience affectent une nature de plus en plus inerte, une forme de plus en plus impersonnelle. Il ne faut donc pas s'étonner si celles-là seules de nos idées qui nous appartiennent le moins sont adéquatement exprimables par des mots : à celles-là seulement, comme nous verrons, s'applique la théorie associationiste. [...] Mais si, creusant au-dessous de la surface de contact entre le moi et les choses extérieures, nous pénétrons dans les profondeurs de l'intelligence organisée et vivante, nous assisterons à la superposition ou plutôt à la fusion intime de bien des idées qui, une fois dissociées, paraissent s'exclure sous forme de termes logiquement contradictoires. Les rêves les plus bizarres, où deux images se recouvrent et nous présentent tout à la

fois deux personnes différentes, qui n'en feraient pourtant qu'une, donneront une faible idée de l'interpénétration de nos concepts à l'état de veille."[4] Bergson et Nietzsche sont ici remarquablement proches, quoique Bergson parte de la durée, tandis que Nietzsche procède à partir de la volonté de puissance (ce qui expliquera leur divergence quant au temps, dont la distinction par Deleuze d'un bergsonisme ressortissant de la seconde synthèse du temps, et de l'Eternel Retour nietzschéen ressortissant à la troisième synthèse du temps, est un aspect). Ce n'est pas nous qui incorporons des idées, ce sont les idées qui s'incorporent pour former ce nous. Nous sommes une crase locale et métastable d'idées, une contraction continue de flux d'idéation qui est lui-même, aspectuellement flux d'incorporation. On constate à nouveau que Bergson en tire les mêmes conséquences que Nietzsche : plutôt qu'il n'y a de bonnes et de mauvaises idées selon leur référence à un index, principe formel (de contradiction, de raison), champ d'inscription, réalisabilité, ou rapport à la vérité, il n'y a que des idées plus ou moins contractées, plus ou moins tendues, plus ou moins tonales et sonnantes, et disposant d'une teneur non-substantielle plus ou moins consistante et dense – à condition toutefois de ne pas entendre ce "plus ou moins" comme une grandeur fatalement quantitative. Il faudrait dire précisément que, dans la durée, on ne dit plus "plus ou moins", il n'y a plus de grandeur : on dit seulement "sur le mode de". Je ne suis pas plus ou moins guilleret, je suis guilleret sur un certain mode, selon une certaine tonalité. Ce n'est pas par hasard que ce texte de Bergson développe sa critique de l'associationnisme : Bergson ne le critique pas comme méthode analytique ou comme procédé, il critique l'associationnisme *esthétique*. Car nous sommes spontanément des associationnistes en tant que sentants *constitués* qui ont incorporé, avec les schèmes sensori-moteurs, des corrélations pratiques, vivantes, que nous ne cessons de réincarner et qui limitent a priori la sphère du sensible et du sentable, empêchent tout débordement de l'expérience sur l'expérient. Tout le problème est nous ne remontons pas *esthétiquement* à la genèse esthétique du philosopher, à la crase de la vie et de l'activité corporelle qui se donne comme réversion d'être et de penser ou *noeinai* ; nous ne remontons pas esthétiquement à l'esthèse de la philosophie, à la place, nous synthétisons analytiquement des termes séparés *pour y retrouver l'esthétique pré-séparatrice.* Nous abolissons les index et les catégories pour retrouver l'inindexé – mais c'est, dit Bergson, recomposer la durée avec de l'espace, produire leur endosmose qui donnera naissance au temps. Plutôt que de l'association analytique qui retrouve par synthèse la genèse, plutôt même que du fondement de l'analytique, il faut, dit Bergson, partir de la fusion, fusion qui n'est pas fusion *de* mais plutôt fusion-*pour*. Non pas fusion de termes, mais fusion pour des termes naissant d'elle, et en même temps fusion malgré eux. Comme dans la fusion volcanique, il faut comprendre que le fusionné est produit par la fusion, est une fusion refroidie, calcifiée, déposée : ce sont les scories qui procèdent de la fusion, c'est la roche volcanique qui procède de la fusion magmatique, et non la fusion qui est fusion *de* la roche ou *des* scories. A la lettre, on ne peut se contenter de synthétiser rétrospectivement des fossiles refroidis en déconstituant le constitué pour retrouver l'état crastique dont s'engendre la matière idéelle – la fusion impressive dont s'engendrent les idées, et par dérivation les pensées qui s'en font l'incorporation ; il faut plutôt, par une *experimentum crucis* proprement esthétique, se remettre dans l'état princeps de fusion – c'est la méthode de l'intuition opposée aux procédures préconstituées de l'intelligence. Il faut se *rendre* au mélange

[4] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1991, p. 101 sq.

de la durée, se rendre mélange soi-même, et produire un *rendu* de la fusion impressive plutôt que décomposer les termes fixés qu'elle engage et saisit, pour, les synthétisant, reconstituer alors une synthèse posée a posteriori comme originaire. Comme le dit D. Lapoujade, Bergson substitue ainsi au verbe fonder le verbe fondre, tout le problème étant donc de passer de l'associationnisme au fusionnisme, de ressaisir la fusion a priori dans la durée, non plus en défaisant les associations constituées et en reproduisant alors une fusion illusoire pensée et éprouvée *depuis* l'espace des associations constituées, mais en plongeant directement dans le flux de la durée par *soustraction esthétique à l'espace associatif lui-même.* C'est cette régression esthésiologique qui engage précisément une *experimentum crucis* – le saut dans la durée, la méthode de l'intuition. Il faut, autrement dit, retrouver l'esthèse idéelle sous les idées dialectiques et les catégories analytiques de l'espace. Les véritables idées philosophiques ne sont pas celles qui sont analytiquement les plus vraies, ou les mieux formulables : par nature et par définition, les idées claires et distinctes sont toujours des idées auxquelles ont été substituées leur signification langagière et leur *thesis* indexatrice dans l'espace cadastral des catégories et des valeurs constituées, idées toutes faites, à la fois les mieux partagées et les plus échangées, les mieux formées et donc les plus reconnaissables, les plus immédiatement sensibles, et par là les plus investies de valeur. C'est par nature que l'idée philosophique est obscure, ou plutôt, il faut dire les choses autrement : c'est par nature que l'idée philosophique est obscure pour le moi de surface, tandis qu'elle est obscure mais sentie et immédiatement comprise pour le moi profond, obscurité contractée dans une autre, plutôt que le clair-obscur monadique.[5] La philosophie dans les deux cas ne consiste plus à systématiser des multiplicités catégorielles formulées et synthétisées comme problème, ou à traiter comme de l'extérieur des problèmes qu'on peut vivre, mais dont on ne *fait* pas la vie problématique. La philosophie devient inséparable d'une incorporation tout à la fois aphilosophique et panphilosophique d'idées et de problèmes vivants, mais qui ne sont vivants qu'à être donnés esthétiquement comme contractions continues, mélange aux termes indémêlables en droit, crase indistincte et obscure qui se déploie a priori et constitue le fond sans-fond de la facticité. On voit déjà que c'est la notion même de système qui est ici engagée. C'est ce qu'on verra plus avant en étudiant la toute première conception du système qui apparaît dans la philosophie avec le stoïcisme, et en posant la question de la réversion de l'être et du penser qui fait le nerf du systématique. Mais plus encore il faudra analyser la genèse du système ou la *systèse* comme réversion de la vie et du corps valant elle-même comme réversion esthétique de la philosophie et du pré-philosophique à travers l'élément de la problématisation comme esthésie d'un quelque-chose, qui est lui-même source apriori de cette esthésie, dont l'aprioricité même va être posée dans le processus qu'il engendre (quelque-chose se fait-sentir, mais il n'y a quelque-chose que lorsqu'il est esthésié par l'imagination).

---

[5] D. Lapoujade le dit très bien à propos du nombre du moi obscur et du nombre du moi de surface, dans *Puissances du temps*, Minuit, 2010, p. 39 : "Aucun des deux moi ne peut compter les multiplicités de l'autre. Si le moi des profondeurs n'a qu'une *idée confuse* du nombre que forme une multiplicité qualitative, inversement le moi de surface n'a qu'une *idée obscure* du nombre que forme une multiplicité qualitative." De la même manière, le moi profond a une idée confuse de l'idée prise dans les multiplicités quantitatives, le moi de surface n'a qu'une idée obscure de l'idée rendue à sa profondeur. Pour autant, il est clair que c'est la confusion qui est une dénaturation et une renaturation quantitative de l'idée, qui par nature est obscure, car par nature contraction et mélange, par nature crase esthétique dont elle n'est même pas un terme. Le paradoxe, c'est donc qu'elle est renaturée comme *degré*.

On a déjà vu avec Whitehead que cela impliquait non pas de coupler voire de superposer directement esthétique et dialectique au sens de Kant, mais plutôt de considérer la dialectique comme é-manation statique de l'esthétique qui la met en forme selon des *thesis* et diérèses extrinsèques étant *d'abord* constituées dans la perception selon les schèmes incorporés, et de comprendre l'analytique comme immanation directe de l'esthétique. Avec Whitehead, il faut faire valoir l'é-manation statique (ek-statique) de la dialectique quant à l'esthétique, et l'immanation in-krastique de l'analytique quant aux esthèses que l'imagination vient esthésier comme "quelque-chose". Cela implique comme on l'a vu de rendre au *générique* de l'analytique (le genre) son caractère effectivement génétique, engendrant, générant. Cela implique aussi que les *thesis* analytiques du système qui constituent des diérèses sur lesquelles la dialectique et ses synthèses vont faire fond, vont devenir des "systhèses" ainsi qu'on l'a vu.
Ce qui préside dès lors à cette conception du problème, c'est une forme de cogito non pas brisé comme le disait Ricœur (*Soi-même comme un autre*), mais a priori mêlé et contracté, où l'on ne peut plus dire *je* puisque le Je est déjà une contraction d'idées et de problèmes incorporés les uns aux autres, et où la pensée s'indissocie de l'incorporation. C'est un cogito diffusé qui préside à la philosophie pour Bergson et pour Nietzsche, ou plus exactement, la diffusion du cogito lui-même, sa dispersion a priori, sa dissémination ou dans l'élément anégologique de la fusion esthétique. Dès lors, il faut renverser l'approche de P. Hadot qui demeure associationniste et synthétique, mais surtout *anthropologisante et réductrice* : la philosophie n'est pas un exercice spirituel, puisqu'il faut pour le dire présupposer déjà une séparation de fait (la vie, et la pensée) là où il y a une inséparation de droit valant a priori. Surtout, la réversion de la philosophie et de la vie *du penseur* empêche de penser la métabolisation générique comme réversion du penser (comme aspect du corporer) et du vivre en tant que tels. C'est pourquoi il faut deuxièmement rompre avec l'acception personnologique que Hadot donne à ce problème, en circonscrivant la question de l'*askesis* à la sphère anthropologique et moïque du penseur : poser la question de l'exercice spirituel comme association et identification de la philosophie comme théorie ou système, et de la philosophie comme mode ou conduite de vie c'est substituer un problème moral relatif au philosophe à un problème génétique d'engendrement de la philosophie, c'est substituer au problème génétique qu'est la problématisation esthétique des problèmes, la question éthique rebattue du "bon accord" entre la théorie et la pratique. Le philosophe approfondit un mélange déjà donné comme indiscernable et obscur, il approfondit le *noeinai* plutôt qu'il ne s'exerce à retrouver la synthèse originaire et toujours-déjà perdue de *noein* et *einai*. Chez Pierre Hadot, le problème est de prendre à la lettre la philosophie, au point de l'*incarner* ; chez Bergson et chez Nietzsche, il s'agit de la littéraliser au point de l'incorporer. Ce ne sont pas des positions symétriques, ou renversées l'une par rapport à l'autre : c'est bien plutôt que P. Hadot parle déjà depuis des séparations représentées – depuis les distinctions spatiales dirait Bergson – plutôt qu'il ne remonte à la genèse du philosopher, qui n'est ni seulement penser, ni seulement être, comme s'il fallait réconcilier un philosophe qui ne serait qu'une pensée philosophique désincarnée, et un Socrate qui ne serait que l'incarnation pure de la philosophie comme être. Derrière cette conception se cache un faux problème, un problème d'incarnation, qui présuppose que l'agir vivant incarne la pensée, que la philosophie s'incarne comme concordance de l'action, de l'énonciation, et de l'idée alors rabattue sur une *valeur*. C'est une mouture chrétienne, ou plutôt une mouture de la philosophie dont le

christianisme sera l'instanciation, qui configure cette coupure : l'exercice spirituel, l'action noétique comme incarnation d'une pensée qui est, mais est à part[6].
On peut donner un excellent exemple d'incorporation des idées chez Bergson. Le début du chapitre III de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* semble, à première vue, poser une antinomie proprement philosophique et épistémologique entre le dynamisme et le mécanisme : d'une part – c'est le point de vue du dynamisme – le fait spontané fait exception à la loi de la matière et la surplombe, de sorte que la "force libre" s'oppose au monde de la matière ; d'autre part – c'est le point de vue du mécanisme – des synthèses de matériaux dont aucun fait ne s'excepte, et qui instancient les lois et principes propres à la réalité matérielle[7]. Bergson semble agir en kantien, puisqu'il se propose de montrer que les deux branches de l'antinomie reposent sur un même présupposé ou forment un cercle ; il s'agirait dès lors d'une forme d'antinomie de la raison pure, le mécanisme impliquant un déterminisme physique, le dynamisme impliquant un déterminisme psychologique, de sorte que la bonne voie de résolution consisterait à passer entre les deux en les renvoyant dos à dos comme des ailes de papillon. Mais Bergson ne s'intéresse pas tant à la non pertinence des branches de l'antinomie, qu'au faux-problème qu'est la forme même de l'antinomie. Il s'arrête avant l'antinomie et la fait *bifurquer*, plutôt qu'il n'en critique la méthode ou les termes. Pourquoi ? Il est notable que ce chapitre III de l'*Essai* semble commencer *ex abrupto* comme un nouveau point de départ, incipit d'une thèse complémentaire ou nouvelle. Mais il ramasse bien plutôt toute l'opposition développée au chapitre II entre moi profond et moi de surface. L'opposition du mécanisme et du dynamisme n'est pas une opposition philosophique, mais affective. C'est même une opposition affective de

---

[6] C'est bien pourquoi le problème récurrent du nazisme de Heidegger doit être pensé hors de ces termes, comme lorsqu'on se demande si Heidegger nazi incarne la philosophie heieggerienne, ou si c'est une erreur d'incarnation, une mauvaise incarnation passagère, comme si Dieu s'était fait Judas plutôt que Jésus. Le problème est plutôt : les idées de Heidegger quant au nazisme étaient-elles des idées obscures et profondes, ou bien des idées toutes-faites propres au moi de surface ? Etait-ce le problématique même, ou bien des problèmes déjà formulés, quoique vécus en surface ? Plutôt que de penser extensivement le problème, en délimitant l'œuvre et la pensée de Heidegger selon un intérieur et un extérieur ou même en s'efforçant de déterminer le "site" de sa pensée et de sa parole, il faut se demander si les problèmes y sont intensivement agissants, en profondeur plutôt qu'en surface, si les problèmes et les idées sont adventices, flottants, ou contractés intimement ? La question n'est même pas de localiser le "site" propre à la pensée de Heidegger, mais plutôt de repérer la pointe mobile où se contracte la pensée : il n'y a pas de site d'une pensée – qui est plutôt une île flottante, se construisant de ce qu'elle construit, d'autant plus continue qu'elle est fragmentaire, d'autant plus contractée qu'elle est hétérologique et hétéromodale, d'autant plus résistante qu'elle est se *rend* fluente.

[7] Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op.cit., p. 105. Il faut noter que dans cette page Bergson distingue matière du dynamisme et matériau synthétique dans le mécanisme. C'est que le dynamisme conserve le concept de matière précisément parce que l'activité ou force libre s'en distingue et sépare radicalement jusqu'à la surplomber comme une forme (c'est la coupure corps/âme, forme/matière propre au dynamisme). Dès lors, la matière est inertie d'une part, tandis que la force immatérielle est principe. Mais dans le mécanisme, le fait est un entrecroisement de lois : il n'y a pas de matière au sens aristotélicien, puisque le matériel est déjà tramé par des lois naturelles qui substituent à la matière des synthèses de matériaux ("Les matériaux dont il opère la synthèse..."). Ce n'est plus la matière comme inertie face à la force comme principe, c'est le matériau comme principe d'inertie, où la force-activité libre est produite par les lois. De sorte qu'on peut aussi bien dire que le dynamisme est un mécanisme, puisqu'il refuse au matériel toute mobilité ou activité, puisque le principe d'activité, la force ou l'activité libre, n'échappe pas elle-même au déterminisme psychologique. Et d'autre part, le mécanisme lui-même est un dynamisme, puisque le matériau est son propre principe, principe et principé à la fois.

l'affectif et de l'inaffectif. La véritable divergence n'est pas entre le mécanisme et le dynamisme comme doctrines ou philosophies constituées, mais entre les deux types de moi qui, inconsciemment, nous poussent a posteriori à embrasser l'une ou l'autre des deux branches de l'alternative. Si nous optons pour le dynamisme, c'est parce qu'on "part de l'activité volontaire, fournie par la conscience"[8], mais qui opte pour le mécanisme "ne sort pas du cercle étroit de la nécessité, où il s'était enfermé d'abord." Que veut dire Bergson ? En en passant par les deux compréhensions de la simplicité concrète et de la complexité abstraite propres au mécaniste et au dynamiste, Bergson semble mettre à jour un problème de présupposé conceptuel a priori : le dynamiste concevrait la simplicité concrète comme spontanéité active, le mécaniste comme inertie matérielle. Ce qui les oppose semble être d'abord une *définition* ou un axiome philosophique. Mais ce n'est pas ce que veut dire Bergson, même s'il semble emprunter dans ce texte le vocabulaire et les méthodes criticistes. Ce n'est pas un problème de définition, mais de *sensation*, pas un problème axiomatique, mais *esthétique*. Ce n'est pas à une régression philosophique et définitoire classique que nous assistons, comme s'il fallait redéfinir notre analytique a priori pour éviter les faux problèmes et les antinomies non pertinentes, c'est à une regenèse ou à un réengendrement de l'esthétique qui configure, par induration et fossilisation, par expression statique et sémiotisation, nos définitions analytiques et l'espace cadastral de nos catégories. Le mécaniste, c'est celui qui vit et se vit d'abord comme moi de surface, où les choses se passent d'elles-mêmes, où l'activité est sa propre inertie : c'est le monde de la multiplicité quantitative et de ses lois, où l'on ne peut postuler aucun principe extérieur au mouvement parcouru. Le dynamiste, c'est celui qui vit et se vit d'abord comme moi profond, qui éprouve la spontanéité des qualités et de la durée, comme un principe à part entière – une âme séparée – qui prime la matière et les quantités inertes, où la mobilité ne se reconnaît pas dans le mouvement spatialement parcouru. Ce qu'on prenait pour une antinomie analytique, s'avère être une solidification esthétique, une *tension* esthétique entre la désesthésie et l'esthésie. D'une part, le dynamiste refoule son moi de surface sous son moi profond, et fait primer la spontanéité qualitative sur les quantités inertes. D'autre part, le mécaniste refoule son moi profond sous son moi de surface, et en fait la conséquence des lois propres aux quantités qui semblent déployer d'elles-mêmes leurs mouvements et synthèses selon un principe intrinsèque. On pourrait dire que Bergson remplace l'antinomie par la loi même qui régit l'opposition, qu'il remplace l'antinomie kantienne par une genèse du *nomos tou Anti*, loi de l'anti, loi de l'opposition. Il le dit avec un vocabulaire qui peut sembler kantien, faute de mobiliser clairement le concept de sensation : "Ces diverses considérations nous permettent de comprendre pourquoi, *a priori*, on aboutit à deux conceptions opposées de l'activité humaine, selon la manière dont on entend le rapport du concret à l'abstrait, du simple au complexe, et des faits aux lois. Toutefois, *a posteriori*, on invoque contre la liberté des faits précis, les uns physiques, les autres psychologiques."[9] Il est facile, encore une fois, de comprendre ces lignes de manière criticiste et kantienne : c'est parce qu'on ne définit pas la simplicité de la même manière ou qu'on ne met pas la loi au même endroit, dans le matériau-principe ou dans la force spontanée qui est aussi un fait, que l'on se condamne, a posteriori, à développer le déterminisme physique du mécanisme, ou celui, psychologique, du

[8] Ibid., p. 105.
[9] Ibid., p. 106 sq.

dynamisme. Mais c'est un tout autre problème, et Bergson ne répète pas cette évidence bien connue selon laquelle les branches de l'antinomie reposent sur des présupposés mal posés (ici, le fait de mettre d'abord l'accent sur la notion d'activité, placée ou bien dans la force spontanée, ou bien dans le matériau objectif). Bergson compose avec le rationalisme de son temps, mais il est infiniment plus proche de Nietzsche que des kantiens : le présupposé n'est pas analytique et conceptuel, selon qu'on place l'activité dans l'activité volontaire subjective (finalement, dans l'âme opposée à la matière) ou dans le matériau qui se développe par synthèse (finalement, le matériau animé, une forme diffuse d'hylozoïsme). Le problème est esthétique et émotionnel, c'est la manière dont les mécanistes sentent et ressentent l'activité, le problème étant surtout *qu'ils cherchent à la localiser, à circonscrire son site*. C'est peut-être par crainte de voir sa généalogie rabattue sur un simple psychologisme que Bergson emprunte le masque de l'antinomie kantienne, quand il établit en fait le *nomos* de l'*anti*. Le vrai problème, c'est que dans l'antinomie, on argumente toujours trop tard et a posteriori, c'est que même les définitions analytiques ou axiomes a priori (de la simplicité, du concret, de l'abstrait), sont eux-mêmes posées a posteriori. L'antinomie suppose des axiomes, mais les axiomes supposent d'avoir fait primer un type de moi sur l'autre : c'est bien pourquoi le mécaniste et le dynamiste peuvent indéfiniment se renvoyer la balle de leurs axiomes avant même d'entrer dans l'antinomie a posteriori qui démontrerait leur théorie entière[10]. D'une part le mécaniste dit à raison que le plus simple est "tout principe dont les effets se prévoient et même se calculent". L'inertie qui va d'elle-même est toujours plus simple que la liberté. Mais d'autre part le dynamiste voit dans la volonté ou spontanéité la plus simple l'image directe du processus. Ce n'est pas la résolution bergsonienne qui nous intéresse au premier chef. Car que fait ici Bergson ? *Il montre que les antinomies abstraites et même transcendantales sont toujours des tensions métaboliques, des tensions esthétiques qu'on a réifiées et rigidifiées en les situant dans le même espace (différence de degré), ou dans des espaces différents toutefois mis sur le même plan (différence de nature).* Toute antinomie repose sur une différence modale mal analysée – ici le mode de perception et d'expérimentation de l'activité comme autonomie extrinsèque ou comme dehors intrinsèque. C'est bien parce que les idées sont d'abord des impressions corporales dans la durée que les antinomies doivent être directement rapportées à des esthèses et non à des analyses ou des synthèses dialectiques. Il y a là un présupposé profond : nous ne demandons même plus *quoi faire* d'une antinomie, tant il paraît naturel de la résoudre par l'analyse et la synthèse, tant la philosophie s'est peut-être d'abord pensée comme résolutive, tant la problématisation elle-même a été soumise à une eschato-logique du terme énonçable. L'enjeu génésiologique est justement de refuser pareille progression philosophique, pour opérer la régression jusqu'aux esthèses métaboliques dont s'engendrent les termes antinomiques : refaire autrement la dérivation jusqu'au "quelque-chose" dont le terme antinomique est le dérivé (mécanisme ou dynamisme), mais non pas la reparcourir à l'envers, la ré-itérer plutôt en un autre sens, et nécessairement sur un autre mode. La génésiologie doit dire face aux termes antinomiques : je prends les deux – puis les mêler, les rapporter au même continuum modal dont ils sont les dérivés et les modalisés. Sur quoi repose l'antinomie ? Sur une divergence des modes de préhension de l'activité. C'est pourquoi

[10] C'est la belle p. 106 de l'*Essai*, ping-pong d'axiomes ou match de définitions qui s'achève comme il a commencé, par un *ex aequo*.

remonter à l'élément problématique *effectif*, non pas à l'expérience de l'activité mais à l'activité de l'expérience, implique de dériver autrement le "quelque-chose" de l'activité ici en jeu. La problématisation ressortit donc directement à une métabolisation corpor*a*le. Et c'est pourquoi l'acte libre bergsonien sera ressaisie *sur un mode particulier et selon une action singulière* de l'intégralité de l'activité modale. C'est le sens bergsonien de la liberté : une éruption de la durée, un acte qui se fait *krater* pour la *krasis* de l'activité. La durée et son activité se contractent en acte comme la terre se contracte dans le volcan, se mêle au feu, s'engendre elle-même en s'écoulant avant de se solidifier à nouveau. On ne peut pas penser la terre au sens esthétique, produire de géomorphisme sans théorie des cratères comme dé-limitations de la *krasis qu'est la terre* : c'est le cratère d'où jaillit l'acte libre comme une irruption éruptive de durée, qui est comme le pore de la terre, dé-limitation incorporelle de la terre. C'est la terre qui se contracte en volcan, l'activité de la durée qui se contracte comme acte libre crevant l'espace et ses *thesis*, c'est la *krasis* de la terre esthétique impressive et durative qui se constitue elle-même en cratère incorporel valant comme dé-limitation momentanée. C'est l'image de la double dérivation qu'on a vue : la terre de l'activité modale se dérive comme acte modalisé (éruption de l'acte libre) mais c'est l'éruption qui va *refaire de la terre* en se refroidissant, c'est le mode qui va retourner à la modalité dans une forme d'Eternel Retour esthésiologique. Sans doute Bergson pense-t-il ici à la résolution fichtéenne de l'antinomie de la liberté, qui l'enracine directement dans l'éprouvement de l'activité libre par les vivants, tandis que ce que Fichte nomme les morts sont tous ces corps corporels (*Körper*) qui n'éprouve rien comme *de la* liberté ou *de* l'activité, mais éprouvent plutôt que l'activité vient toujours de l'extérieur. Une antinomie ontologique est le masque démodalisé d'une dianomie tonologique : ce qui se donne comme antinomie analytique est dérivé d'une polémologie esthétique. Toute problématisation systématique est réversion d'une métabolisation systésique : c'est le problème qui s'in-corpore comme dé-limitation systématique de l'activité au moment même où le problématique se métabolise comme systèse qui traverse un corps. Tel est selon nous l'enjeu de l'incorporation dans son concept : présenter dans sa littéralité la réversion de la pensée et de l'être en la remétabolisant.

L'occultation du corps et de l'incorporation comme symptôme de l'épochè esthétique

James écrit la chose suivante : "Le grand désaccord entre la logique intellectualiste et l'expérience sensible concerne l'expérience d'une influence exercée. L'intellectualisme, comme nous l'avons vu dans la deuxième leçon, nie que les choses finies puissent agir les unes sur les autres car, une fois traduites en concepts, toutes les choses demeurent enfermées en elles-mêmes. Agir sur quelque chose signifie pénétrer en elle d'une manière ou d'une autre ; mais cela signifierait sortir de soi-même et devenir autre, ce qui est contradictoire en soi, etc."[11] James a montré comment Hegel, le premier, se délestait de la logique de l'identité pour adopter une logique dialectique par laquelle, grâce à la puissance de l'autocontradiction, chaque chose passait dans son autre et par négation de la négation intégrait tous ses moments synthétiquement. Il pense donc cette sortie de soi ou alter-pénétration sur le mode de l'extranéation dialectique. Mais il lui a fallu pour cela, comme le montre toujours James, se doter

[11] W. James, *La philosophie de l'expérience*, op.cit., p. 174.

d'un absolu spirituel englobant seul capable d'assurer la bonne rection dialectique. Nietzsche retrouve donc ce même problème, patent dans son œuvre, de l'opposition entre le crible conceptuel où chaque chose n'est qu'elle-même sans relation, et le fait réel de la contraction mêlée des expériences, qui en conserve la singularité et n'est justement pas fusion indifférenciante[12]. Mais il ne se dote pas d'une logique dialectique pour penser la différenciation : Nietzsche *indique* ou fait éprouver *indiciellement* le plan des volonté de puissance qui ne constitue pas en absolu, notamment en interprétant l'interpréter même, la possibilité même de l'interprétation qui implique à sa base le processus d'accroissement ou de tension des volontés de puissance. La volonté de puissance en tant qu'interprétation de l'interpréter est un *schème* de compréhension pourtant constitutif du réel. Et plutôt que débouter la logique dans ses droits, Nietzsche au contraire pense le mouvement irrationnel de la puissance comme la plus grande logique, la plus despotique et fragile aussi, celle de l'appropriation et de l'incorporation. Il détruit l'absolu en faisant des volontés de puissances un schème interprétatif-constitutif de la réalité, il conserve une sub-logique (quand Hegel en créait une supérieure) ou ce que Duchamp nomme une hypophysique d'explicitation du réel lui-même plutôt que du crible conceptuel qu'on lui appose. Enfin, il pense la différenciation comme incorporation métabolique plutôt que dialectiquement, comme passage au pour-soi et retrouvailles avec l'en soi dans la synthèse. Nietzsche sur ce point va plus loin que Hegel car le ponctualisme de l'entendement dénoncé par James se retrouve encore dans la dialectique, capable d'imposer des stases au mouvement (en soi / pour soi / synthèse des deux) : c'est dire que Hegel, au moment même de penser le processus à nu sans y plaquer extérieurement l'appareillage conceptuel de l'entendement, n'arrive pas à s'en délester totalement, puisque le processus même est encore pensé selon le schème intellectif, selon des états raboutés, ou isolables dans le flux. Toutes les synthèses dialectiques s'appuient sur des diérèses esthétiques, que Hegel ne peut pas expliquer, soit parce qu'elles procèdent d'un processus qui débordent le schéma dialectique, soit au contraire parce que c'est le sentant qui découpe déjà *sensiblement* l'expérience selon des schèmes perceptifs et noétiques incorporés dont il faut rendre raison de la métabolisation et de l'incorporation (par exemple, comment Hegel peut-il *en droit* discrétiser au départ même de sa logique l'être et le non-être sans être déjà doté d'un monstrueux appareillage schémique qui permet de produire *sensiblement, esthétiquement* cette diérèse ?) Nietzsche lui, détruit la discrétisation dans le processus

---

[12] Le stoïcisme, en distinguant la *krasis* comme mélange-contraction ou crase, du mélange par juxtaposition (*parathesis*) et du mélange-fusion (*sunchusis*), distinguait en fait entre le mélange qui *conserve la singularité de ses composants* et les deux formes de mélanges les plus opposées qui indifférencient le mélangé, soit parce qu'il est pensé comme fusion du différent formant synthétiquement le même, soit parce qu'il est pensé comme réitération spatiale du même. Le mélange comme *parathesis* est la conception analytique du mélange : juxtaposition, où l'interpénétration réelle comme contraction krastique devient contact des *thesis*. Le mélange comme *sunchusis* ou fusion est le mélange dialectique, qui indifférencie, *relève* ou *sursume* la différence dans le Même, au sens où la dialectique du Même et de l'Autre est toujours elle-même dialectique du Même. C'est un problème qu'on retrouve donc ici : penser la contraction ou la crase des expériences implique de ne pas tomber dans le piège du mélange fusionnel ou fusionnant producteur de synthèses homogènes ou du mélange parathétique producteur de juxtaposition diérétiques. Il faut penser la synchrèse esthétique et hétérologique de l'expérience avec elle-même (terme attesté par l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert et qui est traduction française de syncrase) et plus des synthèses ou des diérèses homologisantes.

en pensant l'incorporation comme esthétique intégrale qui ne repose plus sur un modèle, mais sur une modologie des métabolismes, ou ce qu'il nomme une physiologie. On pourrait dire comme A. Juranville dans *Physique de Nietzsche*, que c'est le corps qui incorpore, de sorte que la corporéité s'avère passible d'une discrétisation a priori, de *limites* constituantes qui sont aussi des problèmes préconstitués (selon l'étymologie de *problema*). Mais le corps lui-même chez Nietzsche n'est qu'une stase dans l'écheveau des volontés de puissances, un complexe métastable et hiérarchisé ouvert à sa métabolisation, soit que sa décorporation se fasse sur le mode de la création, soit au contraire qu'elle s'opère sur le mode du déclin. Ce qui incorpore n'est pas le corps mais une multiplicité de volontés de puissance composant le corps selon une in-corporation préalable. C'est ce qui va nous intéresser : comment comprendre le continuum de corporéité et les dé-limitations non-constituantes de corps qui vont être tracées momentanément sur lui, ou plus exactement *sculptées* en lui ? Déjà, les dé-limitations ne sont plus des tracés qui présupposent une surface d'inscription neutre et indifférencié (la corporéité confondue ou pensée au crible de la matière) mais une sculpture incorporelle du continuum de corporéité.

Nietzsche et l'incorporation esthétique, la dialectique et la médiation

Il est toujours possible de redialectiser Nietzsche, d'en faire à nouveau la figure d'une philosophie dialectique inconsciente et s'ignorant elle-même, tant les schèmes dialectiques sont décelables dans son œuvre, comme partout pourvu qu'on les y cherche avec le paradigme ternaire et synthétique en tête ; il est toujours possible de lire les trois métamorphoses comme procès dialectique, ainsi que l'histoire du nihilisme et son point extatique de renversement ; c'est un mouvement exégétique continu, depuis Jean Granier au moins, qui tente de concilier son marxisme et son nietzschéisme *non pas en dédialectisant Marx mais en dialectisant Nietzsche* (on proposera ici le travail inverse, en montrant dans la partie sur *Marx et l'incorporation*, que "l'autre matérialisme" annoncé dans les *Thèses sur Feuerbach* correspond en fait à une esthésiologie générique de la production dont la formulation dialectique n'est qu'un moment *reflétant l'organisation dialectique concrète de la société*). Mais l'on pose mal la question si l'on ne se demande pas plutôt quel schème d'immédiation Nietzsche a su inventer, et que l'herméneutique et une certaine lecture historiciste de la philosophie peuvent nier en lui surimposant le schème toujours décelable, toujours pré-défini et comme universellement affleurant de la médiation dialectique. Il ne faudrait pas parler pour Nietzsche de schème, ou tout au moins de schème déceptif, ce qu'il appelle pour son compte une interprétation : la volonté de puissance n'est pas un concept constitutif, mais une interprétation euristique : elle vise à saisir le processus en l'a-représentant, en le tirant hors du système de la représentation ; on dira que cette interprétation est ici un schème déceptif, voué à sa propre déprise, puisque ce qui se nomme volonté de puissance est *encore* une désignation liminaire de ce qui est sans désignation, et ne peut être saisi qu'au niveau d'une Esthétique des puissances non pas sur un mode analytique, mais plutôt sur un mode intuitif, plus exactement sympathique. Il faut sympathiser avec les volontés de puissances qui s'avèrent dans l'interpréter même, plutôt que dans l'interprété. Ce schème est déceptif parce qu'il est métonymique. Nietzsche produit donc avant tout un schème d'immédiation, qui est un *désignant décepteur* du vital ; Hegel à l'inverse produit une effectivité non-schématique et médiatique de l'histoire-esprit : la médiation est chez lui constitutive.

Seulement, l'immédiateté nietzschéenne n'est pas redondance du sens-commun, puisqu'il s'agit de saisir dans l'interprétation ce qui constitue le principe profond de l'interpréter lui-même, non pas la liberté du sujet, ni la faculté herméneutique du moi, mais une tension qui tend à elle-même et se sous-tend par là même : c'est le corps ressentimental qui perçoit dans l'interpréter un mouvement subjectif, rationnel, analytique, essentiellement superficiel. On pourrait dire alors que Nietzche dépasse Hegel en lui opposant une immédiation constitutive, mais l'opposition entre les deux serait encore de l'ordre d'une dialectique supérieure, ce qui reviendrait à penser hégéliennement la sortie de Hegel. L'immédiation nietzschéenne n'est pas constitutive, pas pour autant régulatrice : c'est l'interprétation se *désignant* (plutôt qu'elle ne se signifie) comme telle pour mieux pointer, par déception, le fait brut des puissances dont elle est alors le dévoilement métonymique. Cette profonde différence entre Nietzsche et Hegel nous en dit d'ailleurs long sur le statut du performatif : *c'est seulement dans une conception philosophique où le signifiant est constitutif de l'effectivité réelle (wirklich) que la catégorie de performatif peut trouver sa place, tandis que la performativité n'a littéralement pas lieu d'être dans une pensée de l'immédiat où toute nomination du processus est déceptrice, où la désignation n'est jamais que sacrificielle ou oblative*[13]. Pour preuve, chez Nietzsche, le statut du langage comme perpétuelle invention et trope, imposition directe et immédiate d'une puissance sur une autre par le moyen d'une spiritualisation de la volonté de puissance dans le langage ; à l'inverse, le performatif ressortit aux philosophies où la signifiance du réel est constitutive de ce réel, et pas déceptrice ni métonymique. C'est que le performatif, comme Bourdieu l'a bien reproché à Austin, suppose pour s'effectuer la médiation du statut et de la position de pouvoir : le performatif n'intervient que dans un monde où le réel est son signifiant en terme de constitutivité. Il n'y a pas de performativité dans un monde de l'immédiation, dans un monde de l'interprétation auto-sacrificielle, où tout langage est d'abord de l'ordre de l'expérimentation et de la création, plutôt que de la reconduction des formes (per-former). Deleuze et Guattari notaient bien à la suite de B. Pautrat que la lutte du maître et de l'esclave en passait chez Nietzsche par le langage et sa puissance propre de séduction, non pas au sens où celui-ci serait alors médiation de pouvoir, mais au sens où il vaut comme immédiation de la puissance à laquelle une autre puissance veut s'incorporer. Puissance qui

---

[13] W. James et Nietzsche semblent très proches sur ce point et sur d'autres : le moi conscient comme pur moi fonctionnel, la nature et la vie comme excès, l'intrication expériencielle, la vie comme compénétration d'états et mélange, le refus de l'absolu et de la dialectique, la critique du socratisme comme intellectualisation originelle de la philosophie, l'affirmation des multiplicités, la critique du christianisme comme moralisation pastorale de l'hellénisme, la substitution au critère de la rationalité de la question du proche et du lointain, ou de l'étrangeté et de l'intimité, l'idée de la philosophie comme création par le concept de nouvelles valeurs, l'affirmation de la mort de de Dieu pour Nietzsche et de sa finitude pour James, l'idée d'un surhumain, comme conscience collective chez James ou comme dehors de l'homme chez Nietzsche... James exprime ainsi cette conception qu'il partage avec Nietzsche : "Tant que l'on continue de *parler*, l'intellectualisme demeure sans conteste maître du terrain. On ne peut revenir à la vie en parlant. C'est un *acte* ; pour vous faire revenir à la vie, je dois vous proposer un exemple à imiter, je dois vous rendre sourds à la parole ou à l'importance de la parole, en vous montrant, comme Bergson l'a fait, que les concepts au moyen desquels nous nous exprimons sont élaborés en vue de la *pratique*, et non du discernement [voie bergsonienne de l'aperception expériencielle]. Ou je dois *indiquer, pointer du doigt* le *cela* de la vie, et de votre côté vous devez, par une compréhension intérieure, remplir le *quoi* pour vous mêmes [voie nietzschéenne, où ce doigt pointé constitue ce que Nietzsche nomme au sujet de la volonté de puissance une interprétation]." *Philosophie de l'expérience*, op.cit., p. 194.

s'imprime contre puissance qui s'exprime. Il y a donc bien une modélisation simplement liminaire de la puissance qui joue avant tout chez Nietzsche comme interprétation auto-sacrificielle. Ce sera, chez lui, l'incorporation qui servira à penser la continuité immédiée du vital plutôt que la médiation hégélienne qui fonctionne en historicisant le processus et en soumettant la vie à l'impératif d'un ordre rationnel quand elle est chez Nietzsche une matière expérimentale, un matériau de création comme on le voit surtout dans la Grande Politique. L'incorporation est un concept a-représentatif, parce que c'est le processus même du vital, c'est le *faire* de la puissance, son intimité propre. Incorporer et décorporer ne se font même plus chez Nietzsche depuis des corps, puisque le corps, c'est déjà la fixation déposée des incorporations. Ce sont des multiplicités qui incorporent, mais ce sont d'abord des relations de force qui se corporent ou se métabolisent (*leiben*). L'incorporation, la décorporation, sont l'immédiateté même de la puissance en train de se faire ; et il est important de dire que même la chute de la puissance, son déclin toujours montré par Nietzsche comme un déclin solaire, appartient encore à ce faire des puissances. Le déclin des puissances n'est pas leur dehors ou leur limite, il est leur mouvement même, elle ressortit à leur métabolisation. Et il peut y avoir autant d'affirmation dans une puissance qui chute que dans une puissance qui s'élève (à preuve, chez Nietzsche, tout ensemble puissanciel qui s'effondre sera capté par une puissance ascendante supérieure, et le faire d'une puissance constituée, fût-il décroissant, se transcorpore alors dans l'écheveau général des puissances). De sorte qu'il faut bien distinguer le déclin solaire du corps des volontés de puissance du nihilisme.

Un texte de W. James aide à comprendre ce rapport de Nietzsche à Hegel : "Regardez où vous voudrez, vous ne recueillerez que des exemples du même au milieu du différent, et de relations différentes existant comme en solution dans une même chose. *Quâ* [en tant que] celle-ci, une expérience n'est pas la même *quâ* celle-là. C'est assez juste ; mais les *quâs* sont des balles conceptuelles de notre fabrication tirées sur la dépouille de l'expérience, et dans son immédiateté sensible chaque chose est tout à a fois, qu'elles que soient les différentes choses qu'elle est par ailleurs simultanément. Elle est avant C et après A, loin de vous et près de moi, sans tel associé et avec tel autre, active et passive, physique et mentale, un ensemble de parties et partie d'un ensemble supérieur, simultanément et sans interférence ou sans qu'il lui soit nécessaire de redoubler son être ; ceci aussi longtemps que nous restons dans ce que j'appelle le point de vue « immédiat », celui dans lequel nous suivons la continuité de notre vie sensible, et auquel tout langage vivant se conforme. C'est seulement lorsque vous essayez – pour continuer à employer la terminologie hégélienne – de « médiatiser » l'immédiat, ou de substituer des concepts à la vie sensible, que l'intellectualisme célèbre son triomphe et que la contradiction immanente du cours régulier de l'expérience finie est démontrée."[14]

Ce que dit James, c'est qu'on ne peut pas opposer frontalement, dans un seul et même régime de modélisation, la pensée immédiée et la pensée médiatisante : la seconde est toujours un par-après, c'est une intégration de l'immédiat à la représentation et surtout à l'historicité de cette représentation. James a le grand mérite de montrer qu'entre le médiatisant et l'immédiat la différence n'est pas dialectique : le médiatisé est une intégration conceptuelle de l'immédiat à une historicisation des processus. Cela est essentiel pour penser l'incorporation : comment comprendre l'incorporation comme

[14] W. James, *Philosophie de l'expérience*, op.cit., p. 182.

processus immédiat qui va se déposer et se récorporer au point de devenir un système de médiations *et de se transformer en corps dialectique ?*[15] Cette question implique de distinguer une sorte de *matériau corporal* de la métabolisation distinct de la matérialité corporelle dialectisée sur laquelle ce matériau va être rabattu dans la récorporation. Comment comprendre ce rabattement du corps-esthèse sur le corps dialectisé opéré dans la récorporation ?

Corps et matière

L'un des premiers problèmes posé par l'incorporation, c'est celui de la disjonction du corps et de la matière, qui implique celui de la pénétrabilité immatérielle *et* immatérielle du corps d'une part, et des incorporels d'autre part. Dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson aborde frontalement le problème de l'impénétrabilité matérielle, qu'il faut déjà lier à la genèse esthétique du corps opérée dans *Matière et mémoire* (compénétration des sentiments, des idées, des sensations). Bergson montre que l'impénétrabilité n'est pas une qualité de la matière, mais une conclusion logique plutôt qu'une vérité physique. En fait, le véritable problème, c'est le nombre : quand nous pensons l'impénétrabilité, nous pensons les choses sur le modèle du nombre spatialisé, où ne se rencontrent que des positions situées dans l'espace, juxtaposées en lui. Le problème de l'impénétrabilité, c'est de trouver le nombre qui lui correspond, le nombre paradoxal et non-numérique qui permet de compter les compénétrations affectives et idéelles[16]. C'est pourquoi

---

[15] Voir sur ce point James ibid. p. 192 et passim.

[16] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1991, p. 67 sqq. : "On érige parfois l'impénétrabilité en propriété fondamentale des corps, connue de la même manière et admise au même titre que la pesanteur ou la résistance par exemple. Cependant une propriété de ce genre, purement négative, ne saurait nous être révélée par les sens ; même, certaines expériences de mélange et de combinaison nous amèneraient à la révoquer en doute, si notre conviction n'était faite sur ce point. Imaginez qu'un corps pénètre un autre corps : vous supposerez aussitôt dans celui-ci des vides où les particules du premier viendront se loger ; ces particules à leur tour ne pourront se pénétrer que si l'une d'elles se divise pour remplir les interstices de l'autre ; et notre pensée continuera cette opération indéfiniment plutôt que de se représenter deux corps à la même place. Or, si l'impénétrabilité était réellement une qualité de la matière, connue par les sens, on ne voit pas pourquoi nous éprouverions plus de difficulté à concevoir deux corps se fondant l'un dans l'autre qu'une surface sans résistance ou un fluide impondérable. De fait, ce n'est pas une nécessité d'ordre physique, c'est une nécessité logique qui s'attache à la proposition suivante : deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu. L'affirmation contraire renferme une absurdité qu'aucune expérience concevable ne réussirait à dissiper : bref, elle implique contradiction. Mais cela ne revient-il pas à reconnaître que l'idée même du nombre deux, ou plus généralement d'un nombre quelconque, renferme celle d'une juxtaposition dans l'espace ? Si l'impénétrabilité passé le plus souvent par une qualité de la matière, c'est parce que l'on considère l'idée du nombre comme indépendante de l'idée d'espace. On croit alors ajouter quelque chose à la représentation de deux ou plusieurs objets en disant qu'ils ne sauraient occuper le même lieu : comme si la représentation du nombre deux, même abstrait, n'était pas déjà, comme nous l'avons montré, celle de deux positions différentes dans l'espace ! Poser l'impénétrabilité de la matière, c'est donc simplement reconnaître la solidarité des notions de nombre et d'espace, c'est énoncer une propriété du nombre plutôt que de la matière. — Pourtant, on compte des sentiments, des sensations, des idées, toutes choses qui se pénètrent les unes les autres et qui, chacune de son côté, occupent l'âme tout entière ? — Oui, sans doute, mais précisément parce qu'elles se pénètrent, on ne les compte qu'à la condition de les représenter par des unités homogènes, occupant des places distinctes dans l'espace, des unités qui ne se pénètrent plus par conséquent. L'impénétrabilité fait donc son apparition en même temps que le nombre ; et lorsqu'on attribue cette qualité à la matière pour la distinguer de tout ce qui n'est point elle, on se borne à énoncer sous une autre forme la distinction que nous établissions plus haut entre les choses

l'interpénétration s'oppose à l'intervalle[17] : "on conçoit que les choses matérielles, extérieures les unes aux autres et extérieures à nous, empruntent ce double caractère à l'homogénéité d'un milieu qui établisse des intervalles entre elles et en fixe les contours : mais les faits de conscience, même successifs, se pénètrent, et dans le plus simple d'entre eux peut se réfléchir l'âme entière." Dans la même page, Bergson reconnaît que l'homogénéité est nécessairement univoque : il n'y a qu'un seule forme de l'hétérogène, celle de l'espace, réalité sans qualité ou pure indifférenciation qualitative devenue différenciation purement quantitative. Dès lors, la multiplicité qui ressortit à la durée, la multiplicité obscure du moi profond et des états de conscience, implique de poser la question de la spatialité des corps qui s'y interpénètrent, ou, dit encore Bergson, qui s'y mélangent : idées, sensations, perceptions. C'est un problème de littéralité qu'il faut poser : quelle est la littéralité de ce mélange, de l'interpénétration continue dans la durée ? Elle est un continuum d'incorporations et de décorporations. C'est bien par le concept de corps, dissocié de celui de matière impénétrable[18] que Bergson caractérise le mélange propre à la durée. Autrement dit, la multiplicité obscure semble moins caractérisée par des composants indéfinis que par le caractère partitif d'un mélange qui est sans terme et sans composant, dont les éléments ne sont toujours distingués qu'après coup, par récognition : c'était donc une perception, c'était donc un affect, c'était donc un désir. C'est *au sein même* de la multiplicité obscure bergsonienne qu'il faut poser le problème du découplage entre la multiplicité et sa composition d'une part, et le mélange de fait par lequel elle se donne d'autre part. C'est ce qu'on va voir à travers l'analyse du stoïcisme, qui théorise l'incorporation a priori de la matière, son caractère abstrait comme substance passive et indifférencié : la matière n'est que l'aspect abstrait du continuum de corporéité infiniment divisible, et consistant *uniquement* par son mélange autonome, héautotélique.

Ce problème du rapport entre corps et matière a été traité en profondeur par le stoïcisme. Cela engage en effet le problème du substrat, par opposition à Aristote. Disons déjà la force de l'analyse stoïcienne, qui engage trois aspects essentiels : d'une part, la *pluralisation interne* du substrat, qui n'est plus traité de manière moniste et *substantielle* comme sub-strate séparable, mais par composition aspectuelle de déterminations substratiques différenciées. Le deuxième point, c'est justement que si le substrat du corps est composite, ses aspects sont *modalement* différenciés, et non plus distingués selon une différence de nature. Le substrat existe sur plusieurs modes, qui se composent pour former la pérennité du corps. Cela nous amène au troisième aspect : le substrat est métabolisé, et pas seulement temporalisé. Il n'est plus statique, mais processuel, métabolique : le substrat du corps, c'est non pas une dimension, une détermination statique ou une substance, c'est le processus même de métabolisation. Dans le stoïcisme, le substrat du corps n'est plus statique, il est krastique (*krasis*) selon ces trois aspects : composition d'aspects modalement différenciés selon un processus de métabolisation. Le corps ne ressortit plus à un substrat métaphysique ou

---

étendues, qui se peuvent traduire immédiatement en nombre, et les faits de conscience, qui impliquent d'abord une représentation symbolique dans l'espace."

[17] Cf. ibid., p. 73

[18] Ibid., p. 66 sq.

hypophysique extrinsèque : c'est sa métabolisation, qui fait son substratum non-substantiel. On pourrait dire alors que le substrat devient subcrase, que le substratique cesse d'être le sub-statique pour devenir le sub-krastique, ou mieux encore le diakrastique : ce qui sous-tend le corps et ce qui se maintient du corps, c'est la crase ou la métabolisation même qu'il forme avec les autres corps.
Ce problème du substrat va nous permettre de distinguer entre le corporel et le corporal, la corporéité et la corporellité. Nous avons déjà présenté cette distinction, à partir des termes allemands : le *leben* comme vivre intransitif se dérive comme *leiben* ou comme métabolisation sans métabolisme, qu'on peut aussi traduire par "corporer". La vie, c'est ce qui dès l'emblée métabolise et se métabolise, même quand elle n'est pas constituée de métabolismes. C'est comme une définition abstraite de la vie, dont on ne peut encore rendre raison pour le moment (puisqu'il faudra précisément partir du rapport corporel-corporal, pour remonter jusqu'au *leiben* et jusqu'au *leben*). Le *leiben* est donc métabolisation du vivre, encore dépourvu de métabolisme. C'est le corporer, qui va s'in-corporer comme *Leib*. Le *Leib* est le *leiben* métabolisé : le *Leib* est le métabolisme métastable. On peut déjà dire d'une autre manière en anticipant sur la suite, que le *leiben* correspond à la *krasis* stoïcienne comme mêlée des corps qui n'est pas elle-même un corps, mais qui en forme modalement le continuum. De sorte que le *Leib* est bien la méta-stase de la crase, une idiocrase métastabilisée. Ou plutôt, c'est une crase particulière, dé-limitée sous forme de corps, qui existe *statiquement* sans être elle-même statique : le *stasis* est mode (adverbialement exprimé) de la *krasis* et pas attribut ou propriété de celle-ci (ce point aura de l'importance). De sorte que le corps vivant est comme une île flottante parmi la grande mêlée des corps, contraction particulière du *leiben* ou de la *krasis.* Seulement, c'est une île qui est exactement de la même nature que ce qui l'entoure et la borde : comme l'île flottante qu'on a déjà rencontrée, elle ne se distingue pas de ce qui en fait une île, au sens où elle contracte la terre des berges, la vase du lit, l'écume de l'eau et même les brindilles dérivantes ou apportées par les oiseaux. C'est une île dans le flux, mais qui est elle-même un conflux comme dirait James – c'est si l'on veut une île d'eau, de terre, de ciel. C'est le corps comme *Leib*, c'est la corporéité ou le corpor*a*l comme in-corporation du *leiben.* Enfin, le *Leib* comme in-corporation va lui aussi incorporer, incorporer des *organa* et une chair : il va se faire *Körper*, au sens où, lui-même contraction, il va contracter toute une constitution qui va durcir les limites avec l'extérieur. L'île va s'isoler, mais s'isoler en se coupant du flux : le corps comme idiocrase va entrer dans un rapport de *stasis* avec la crase dont il s'engendre, à la fois sécession et guerre civile, et étatisation ou stabilisation séparée du corps au sein du mélange. Démêlés avec la mêlée : c'est la fossilisation du *Leib* en *Körper*, ce qu'on a appelé la récorporation ou *Verkörperung* qui désigne à la fois la matérialité et l'incarnation du corps. C'est le corps corporel, charnel, organique, matériel, c'est le *Leib*, mais que ses incorporats récorporés ont fini par subsumer, à suspendre, à stabiliser. Plus rien ne déborde du corps, plus rien ne déborde le corps : il est constitué, relativement séparé. Il incorpore et décorpore encore, mais selon la constitution récorporée qui le régit : c'est le corps fait pour l'action et la survie (*fortleben*), que vont investir les sciences de l'organisme, les spiritualismes de la chair, mais aussi le matérialisme au sens trivial du terme. C'est le corps corporel : certes, *Leib* et *Körper* sont une seule et même chose, mais ne constituent pas du tout le même Quelque-Chose. Le *Leib* est un processus modal et métabolique, le *Körper* est une entité démodalisée, modélisée, organisée. L'un n'est pas mieux que l'autre, les deux sont nécessaires, l'un comme immanation de la vie, l'autre comme é-manation de la vie qui permet la survie. La différence entre les deux

est modale, elle est même la modalité même : le *Leib* est le corps corporal en rapport avec une modalisation ou dérivation aconstituée, le *Körper* est le corps corporel modulé. Ce sont donc ces figures que l'on va retrouver dans le stoïcisme. Mais celui-ci va nous permettre d'élargir considérablement la compréhension de l'incorporation en distinguant d'autres modes, d'autres aspects du processus de métabolisation (*leiben*). Que va-t-on pouvoir distinguer ? Nous ne faisons pour l'instant que présenter les distinctions dont il faudra rendre raison. On pourra tout d'abord distinguer l'in-corporation corporale et l'in-corporation incorporelle. Le stoïcisme va en effet nous permettre de voir que le paradoxe de l'incorporation, c'est qu'elle se comprend dans les deux sens du terme. On a déjà distingué l'in-corporation du *leiben* en *Leib*, l'incorporation par le *Leib* d'autres corporéités, et enfin l'incor-poration comme dé-limitation modale et elle-même incorporelle de la peau esthétique du corps. Mais on va voir que le stoïcisme permet de distinguer l'in-corporation comme engendrement de corporéité, et l'in-corporation comme engendrement d'incorporel (et justement pas d'incorpor*a*l). Le "in" d'incorporation est alors aussi bien préfixe inchoatif que privatif. Nous allons développer ce point en détail dans les développements suivants. L'autre distinction qu'on fera, sera celle de l'incorporable, qui a trait à une classe très particulière d'entités théorisée par le stoïcisme, tantôt décrite comme étant et corporelle et incorporelle, tantôt comme n'étant ni l'un ni l'autre. Ce sont les *phantasma* ou impressions sans impresseur qui vont nous révéler un continuum d'incorporabilité ou corps et incorporels sont toujours mêlés intimement, inséparables. C'est le paradoxe stoïcien : il faut penser la métabolisation du système cosmique comme continuum incorporable où se mélangent *effectivement et intimement* les incorporels et les corps. Cela implique de dire que la *krasis* stoïcienne ne désigne pas d'abord comme on le dit généralement le mélange sympathique des corps, mais le mélange du corpor*a*l et de l'incorporel dans l'élément de l'incorporabilité. Nous ne développons pas plus pour l'instant. La dernière distinction, ce sera celle des incorporaux. En effet, le stoïcisme distingue également une classe de *phantasma* très particuliers, nommés *ennoêma*, et qui désignent les abstractions ou les Universels que sont notamment les Idées platoniciennes. Ils ne sont pas semblables aux *phantasma* que sont les limites (mathématiques) et les fictions, qui sont des impressions sans impresseur, mais dont on verra qu'il faut les caractériser comme impressions sans impresseur *actuel.* A l'inverse, les *ennoêma* sont des impressions sans impresseur, qu'il soit actuel ou virtuel. Ce sont des non-corps qui ne sont pas seulement des incorporels, les stoïcismes distinguant soigneusement les deux dans son arborescence analytique. Ce ne sont donc pas des incorpor*e*ls, mais des incorporaux au sens où on l'a distingué plus haut, tout l'enjeu du stoïcisme étant de comprendre quelle métabolisation folle permet au corps d'engendrer des incorporaux qui n'existent ni ne subsistent, sont à peine des "quelques-choses" C'est donc la série de distinction qu'on fera valoir en sus des distinctions actuelles : il faut élargir au maximum la sphère des différences modales quant à l'incorporation, embrasser tout le spectre, pluraliser le concept pour ne pas en faire une notion magique et autonome. Derrière cette batterie de distinctions se cache en fait la simplicité de la métabolisation vivante : toutes ces différences sont modales, rien que modales. Elles forment le mélange vivant d'incorporels, de corporellités, de corporéités, d'incorporaux, d'incorporables, qui compose le *systema.* Mais il faut cet étoilement des différences, cette fragmentation de la modalité pour comprendre le jeu complexe qui se cache sous le terme simple, trop simple, de corps : la littéralité esthétique n'implique plus une sériation de médiations dans le temps, mais un étoilement des modalités dans le système, dans le continuum

de la pensée qui est aussi celui du corps et de la vie.
Une fois posées liminairement ces distinctions dont il faudra rendre raison, il nous faut d'abord nous intéresser au rapport du corps et de la matière, qui recoupe *partiellement* celui du corporal et du corporel. La distinction du corporel et du corporal, de la corporéité et de la corporellité, n'est pas celle du corps et de la chair, elle est plutôt interne au seul concept de corps et vaut comme différence de mode. C'est un texte de Plutarque critique du stoïcisme[19] qui présente sans doute le mieux cette disjonction. Le texte porte sur "l'argument croissant" formalisé par Epicharme et réactivé par les Académiciens. Le cœur de cet argument consiste, à partir du problème du substrat individué, à substituer aux notions de croissance et de diminution celles de génération et de destruction. C'est le problème canonique du navire de Thésée : pour le dire même ou différent de lui-même avant et après le remplacement à l'identique de chacune de ses pièces, il faudrait qu'un substrat individué demeure à travers la série des remplacements et des transformations, c'est-à-dire à travers le flux de sa métabolisation (on voit donc que c'est le même problème pour le corps en général). Ainsi, c'est le même navire quant à la forme et la signification (même déictique ou même signifiant pour le bateau), mais ce n'est plus le même du point de vue du substrat matériel, et du point de vue du temps (c'est nous qui formalisons ainsi le problème, à partir des quatre notions de forme, signification, matière, temps). Le cœur de l'argument croissant nous semble fondé sur un raisonnement portant sur la quantité. On peut le formaliser ainsi, en suivant ici strictement l'exposition de Plutarque :
1) les substances particulières sont en devenir, selon le temps, et selon le mouvement. Mais le principe de ce devenir doit être rapporté aux "particules" (sic) qui s'échappent des substances et qui pénètrent en elles (la prémisse de l'argument implique *in fine* un paradigme atomiste).
2) la substance particulière, pouvant être rapportée à l'élément de l'atome, et étant constituée comme une somme d'atomes, est essentiellement Quantité : son devenir selon le temps et le mouvement est addition ou soustraction de particules. De sorte que l'essence de la substance particulière est le produit de sa quantité. Il n'y a pas de substrat sous le composé atomique quantitatif : la qualité et la quantité de la substance sont indissociables.
3) De sorte que toute variation quantitative de la substance la change en son essence : rien ne demeure fixe en-deçà de la variation, aucun corps substratique et substatique n'est le *sujet individué* qui devient. Il n'y a donc pas de croissance ou de diminution affectant une stase corporelle, il n'y a que de la génération et de la destruction de la substance à travers les variations de la quantité.
On voit donc que le problème de l'argument croissant consiste à dégager dans le corps un substrat non quantitatif, une stase sous-jacente qui reste la même à travers les transformations. Génériquement, on peut dire qu'il y a plusieurs manières de répondre

---

[19] Cf. *Des notions communes*, 1083A-1084A, cité par Long et Sedley, p. 24 sqq. Voir à cet égard l'analyse de Long et Sedley, ibid. p. 38 sq. Ce texte est également présent dans *Les Stoïciens I*, Gallimard, 1962, p. 177 sqq. On peut aussi se reporter, sur la critique et l'exposition par Plutarque de la théorie stoïcienne des corps, aux pp. 160, 167 sqq., 173, et tout particulièrement à la p. 182 qui reprend le problème de la distinction matière-qualité. Enfin, on peut renvoyer aux *Pensées* de Marc-Aurèle X, 7, où la question de l'altération des parties du tout est ressaisie du point de vue de la mérologie physique et notamment de l'Eternel Retour. La distinction du substrat matériel et de la qualité y est très nettement reprise pour lutter contre l'atomisme épicurien et affirmer la conservation des membres du tout dans l'Eternel Retour.

au problème, mais qui toutes consistent en un même mode de résolution : localiser un substrat particulier dans le corps, ou, au contraire, extérioriser le substrat comme Forme tel que c'est le cas dans le platonisme, où l'individualité du corps n'est pas intrinsèque à ce corps et n'en est pas la positivité irréductible, mais est le produit d'une différence entre le devenir et la stase idéelle. C'est ce qu'on appellera réciproquement la *méthode involutive* et la *méthode ek-statique* de localisation du substrat Ainsi le navire de Thésée demeurerait le même en tant que forme ou en tant qu'idée même si toute sa matière changeait, et se voyait soumise à un cycle continu de génération et de destruction. Même dans l'hypothèse signifiante où le navire demeure le même en tant que signifié irréductible et dénotativement statique, et se maintient en tant que tel par-delà ses transformations, c'est en fonction d'une forme du navire extraite de sa matière qu'on peut dire que quelque chose de lui – son essence, son identité essentielle – est conservé à travers ses transformations.

Mais Chrysippe répondait d'une manière inédite à l'argument croissant : plutôt que de localiser un substrat non-quantitatif dans le corps, ou que de l'extraire de la substance pour en faire sa Forme même sur laquelle elle s'indexera avec ses transformations, Chrysippe *disjoint* le substratum lui-même en distinguant en lui deux ordres modalement différenciés, deux régimes d'existence du corps qui vont entraîner une différence de fond quant à la nature du substrat. Ce n'est pas, comme le dit Plutarque qui ne perçoit pas la valeur modale d'une telle différence, que les stoïciens doublent intérieurement le corps, ou le dotent de deux substrats : c'est bien plutôt que Chrysippe comprend ici la question du substratum selon la dialectique complexe de la stase et de la crase, ce qui implique par suite qu'il *fragmente et répartit* les aspects du substratum sur deux ordres d'existence corporelle distincts. La différence, c'est celle de la matière et de la qualité au sein du corps. On sait pourtant que dans les philosophies contemporaines ou antérieures au stoïcisme, la question du substrat était ou bien traitée par identification de la qualité et de la matière dans une individualité en soi, ou bien par identification des deux selon un rapport négatif à l'identité eidétique de la forme dans l'ordre, et de la quantité dans l'être. La matière, toujours, portait en elle le danger de la qualité et sa puissance de singularisation à la fois. Avec Chrysippe, la matière devient l'indifférencié, la substance sans qualité, plutôt que l'amorphe. C'est une disjonction du substrat : la qualité individuelle n'est pas intrinsèque à la matérialité du corps, elle est intrinsèque au corps par-delà sa matérialité. On voit déjà se dessiner une ligne, une *différence de régime* au sein du corps, qui n'est pas seulement une opposition entre la stase substratique ou la substase du corps, et la partie crastique qui se mêle et qui s'individue, se métamorphose et se métabolise. Le paradoxe de Chrysippe, c'est que les rapports sont inversés : la matière est bien le seul substratum du corps, *mais seul le substrat est fluent, soumis au devenir, perpétuellement variable, pris dans le cycle continu des générations sans croissance et des destructions sans diminution*.

Que se passe-t-il ? On a dit que cette analyse de Chrysippe impliquait en profondeur la dialectique de la crase et de la stase[20] dans laquelle les deux sont sans cesse modalement compénétrées : la crase est statiquement crase, la stase n'est stase que de la crase, et est toujours crastiquement mêlée à une autre crase. On ne peut donc plus opposer la stase du substrat, invariable et fixe, au changement de surface, crases et metabolês, pas plus qu'on ne peut identifier les deux dans une logique de la quantité.

[20] Nous renvoyons à la partie du même nom.

Ce que critique Plutarque en effet, ce n'est pas seulement l'idée que Chrysippe soutiendrait par là l'existence de deux corps en un, selon la logique des deux substrats distincts ; ce qu'il critique implicitement, c'est que *la transformation porte alors sur le substrat substantiel* (la matière), tandis que *la qualité, coupée de la matière, est quant à elle stable dans sa détermination.* Ainsi, dit ironiquement Plutarque, "seuls ils ont vu que l'un [des corps, ici la matière] est toujours en flux et en mouvement, sans croître ni diminuer, ni rester du tout tel qu'il est, alors que l'autre [la qualité, l'individu particulier] persiste, croît, diminue, se laisse affecter de toutes les manières contraires au premier – bien qu'il soit son partenaire naturel, combiné, fondu avec lui, et n'offrant nulle part à la perception sensible le moyen de saisir leur différence."[21] Le texte est ici très clair : il s'agit de dénoncer la résolution *paradoxale* de l'argument croissant par Chrysippe, en ceci qu'il ne choisit pas entre l'alternative croissance-diminution et génération-destruction, mais attribue croissance et diminution à la qualité, et génération-destruction à la matière. Le propos est complexe. On a vu que l'argument croissant impliquait le passage de la croissance et de la diminution, qui ne peuvent se dire que d'un substrat individué demeurant constant dans la transformation, à la génération et la destruction, où le substrat n'est autre que la transformation elle-même à travers une logique atomiste des quantités. Comme tout grand logicien, Chrysippe sait que la plus puissante réponse à faire au dualisme, est ou bien d'en déconstruire l'opposition en montrant que ces termes sont les aspects mal différenciés (selon leur mode, et par suite selon leur niveau et leur régime) d'un processus tiers qui ne supporte pas ce genre de disjonction, ou bien de dire – les deux – en montrant comment l'opposition frontale des termes selon une différence de nature ou de degré, cachait en fait une différence modale devenue différence de régime qui implique de distinguer des niveaux et modalités distinctes dans la nature et le degré[22]. Mais ces deux façons de répondre ne forment qu'une seule réponse : mélanger les termes du dualisme en vue de reconstituer la dimension fondamentale dont ils sont des discrétisations ou termes illusoirement devenus *sujets*, ou déconstruire sa construction, c'est rapporter les termes opposés à leur composition modale. C'est transformer les entités constituées et opposées dans un espace, ou dans deux espaces situés sur le même *plan*, en *composants* ou même en *ingrédients* d'une même mélange, d'une même crase[23]. Il va donc falloir composer entre eux non pas tant deux

---

[21] *Le stoïcisme*, Long et Sedley, op.cit., p. 26.

[22] On emploie ici les concepts de différence de régime et de différence de niveau comme des *dérivés* de la différence modale.

[23] On sait que Chrysippe était un philosophe rieur, qui n'hésitait pas à provoquer (ainsi de l'anecdote célèbre sur l'interprétation sexuelle faite par Chrysippe d'un tableau représentant Zeus et Héra, ou de la mort même de Chrysippe relatée par Diogène Laërce : Chrysippe est mort *de rire* en voyant un âne manger des figues) ; et l'on pourrait dire alors en s'inspirant du rire philosophique de Chrysippe que le dualisme doit toujours être rapporté au même mélange, à la même *soupe de corps.* Le bon philosophe fait effectivement de la soupe, il rapporte tout à la mêlée modale et métabolique des corps avant de les opposer en les disposant dans une *table* catégorielle et analytique qui les sépare a priori, mais dans le même espace, ou sur le même plan. Le philosophe stoïcien face au dualisme dit toujours la même chose, mais en opérant chaque fois différemment : il dit "je prends les deux", les mélange, montre que la contradiction est une contraction mal analysée, que l'opposition quant au principe de raison ne tient pas quant au principe de genèse. Il mélange les opposés selon la nature ou le degré, pour en faire des composés modaux. Le stoïcisme n'a jamais pensé dans les termes de la contradiction : une contradiction n'est qu'un paradoxe mal compris, mal analysé. Il n'y a pas de contradiction : rien que des contractions paradoxales dans le continuum esthétique.

substrats entendus comme référents fixes et invariables, mais deux aspects du substrat, répartis selon les deux grands genres caractérisant le corps (Plutarque dit laisser de côté, à dessein, les deux autres composants du corps, la manière d'être (*pôs ekhon*) et la manière d'être relativement à (*pros ti pôs ekhon*) c'est-à-dire *le problème même de la modalité comme détermination fondamentale du corps*).

Que dit Chrysippe ? Il faut distinguer dans l'individualité du corps la matière et la qualité. La matière ou substance est soumise à la génération et la destruction, elle ne peut "ni croître ni diminuer" ni rester telle qu'elle est – puisqu'elle est précisément variation permanente selon le flux du temps et le flux du mouvement. C'est le paradoxe de la substance, qu'elle existe ici comme une fluence statique : c'est parce qu'elle est crase continuelle, et qu'elle est confrontée à une metabolê qui ne laisse rien d'identique ni de pérenne en elle, qu'elle est paradoxalement statique. Le caractère statique de la matière, c'est sa fluence ou son devenir même. Seulement, cet argument, chez Chrysippe, ne peut plus reposer sur la logique de la quantité qui présuppose elle-même l'atomisme, et posant que la substance est quantité de particules, qu'elle ne cesse d'être générée et détruite en tant que telle par les additions et soustractions d'atomes qui la constituent. On sait en effet que le stoïcisme s'oppose foncièrement à l'atomisme, *aussi bien temporel que spatial*, en défendant la divisibilité à l'infini de la matière, et tout autant du temps (le présent-*chronos* qui s'instancie à partir d'*aiôn* est un intervalle du mouvement, qui peut donc être aussi petit que le mouvement en question et demeure de toute manière divisible à l'infini). De sorte que la matière n'est pas quantité. Quel est alors le principe de cette fluence et variation permanente qui l'affecte ? C'est la crase, comme incorporation-décorporation continu du corps. Mais plus précisément, c'est la crase de la matière avec la qualité et avec la modalité qui définissent le corps : comme le dit l'extrait de Plutarque précité, la qualité est fondue à la matière, elle ne peut en être distinguée par la perception. La matière, substance sans-qualité, est différenciée, mise en variation continue, par la qualité qui travaille en elle et dont les affections la pénètrent : *la crase dans le stoïcisme ne s'opère pas entre les corps ou à la limite incorporelle des corps (le lieu, le vide) mais elle est la détermination du corps lui-même, de sa différence modale.* On voit l'importance de cette distinction pourtant inséparatrice de la matière et de la qualité, qui permet justement de comprendre comment la matière, restant aqualitative est inqualifiée en tant que telle, *imprime* pourtant en elle les transformations de la qualité. Mais comment s'opère cette transformation, si la matière est cette stase substantielle jamais identique à elle-même et qu'on ne peut transformer en propre ? La qualité est l'individualité radicale du corps, mais elle n'est pas séparée : elle s'imprime *comme tonos et pneuma du corps singulièrement disposés.* La qualité du corps constitue une *hexis* ou un *habitus*[24]. Elle n'est ni qualité première, ni qualité seconde, elle ne peut être isolée comme une qualification particulière, comme on dirait bleu, sympathique, outrageant. La qualité est dispositionnelle ou plus exactement dyspositionnelle : elle consiste en une *manière d'avoir* son propre corps (*hexis* en grec ou *habitus* en latin viennent du verbe avoir, tout comme les *pôs ekhon* désignant les manières d'être). La qualité est une manière d'avoir le corps et pas une entité repérable et distincte, elle se détermine non pas comme rapport mais comme *disposition* (*hexis*, *habitus*, soit : ce qui est eu) du *tonos.* Le terme de *tonos*, on le traduira ici non seulement par tension, mais aussi par teneur (non-substantielle) et tonalité : la qualité est la disposition du

[24] Cf. Long et Sedley, ibid., p. 41.

corps tel qu'il dispose d'une tension, d'une teneur, d'une tonalité irréductible et irréductiblement singulière. On voit[25] que même la qualité est à comprendre non par rapport à un être du corps (puisque c'est la composition de la matière, de la qualité, et des modalité, qui fait l'existence (*einai*) du corps) mais à sa manière d'avoir et de s'avoir : le corps s'appropriant lui-même *produit sa qualité comme ce qu'il a eu (de lui-même et du monde)* : *habitus*, *hexis*. Il faut donc comprendre à partir de ce processus d'avoir ou *d'ayance* les quatre traits esthétiques et définitoires qui, dans le stoïcisme, constituent non seulement le corps, mais son exister ou son être même : la qualité (*poion*), la matière, la manière d'être qui désigne plutôt la manière dont le corps a et *s'a* et qu'on traduira par son mode d'ayance (*pôs ekhon*), et enfin sa manière d'avoir relativement à (*pôs ekhon pros ti*, soit la manière dont un corps s'approprie (à) un autre corps, se fait-avoir un autre corps). Le *pôs ekhon* et le *pros ti pôs ekhon* désignent la modalité rapportée au *processus métabolique d'ayance ou d'appropriation.* La qualité est le produit de l'appropriation du corps par lui-même, elle ce qui est *eu* du corps. Les modalités sont les manières dont le corps s'a et a d'autres corps, elles désignent la *manière* dont le corps s'approprie (à) d'autres corps et s'approprie (à) lui-même. Enfin, la matière elle-même n'est pas la pure substance qui est, puisque, dit Plutarque, elle n'est que son devenir, son flux temporel et motionnel à la fois. La matière est l'avoir lui-même tel qu'il se donne dans une série de transformations. Pure eikologie du corps stoïcien, qui n'est statiquement qu'à la condition de s'avoir perpétuellement, de s'approprier (à) lui même, de s'approprier le cosmos, de s'approprier au cosmos, l'incorporation étant chaque fois la conclusion logique de l'appropriation.

On voit donc mieux comment Chrysippe répond à l'argument croissant, soit au problème du substrat : le problème, c'est qu'il faut non pas opposer un substrat comme stase à une transformation comme crase, pas plus qu'il ne faut identifier les deux par rapport à une Forme qui serait le "surstrat" générique des corps. Il faut plutôt composer ces rapports selon deux configurations différentes et symétriques : d'une part la matière qui n'est *que* transformation, génération et destruction perpétuelle dans laquelle rien ne se conserve fixe ou statique, mais dont le caractère profondément substantiel tient précisément à ceci qu'elle se maintient comme l'unité de cette transformation : la matière est substantielle, elle *fait* substrat en tant qu'elle n'est jamais telle qu'elle même, qu'elle est statiquement crase, ou invariablement variation. La qualité c'est le contraire, dit Plutarque en paraphrasant Chrysippe : elle est ce qui n'est soumis ni à la génération ni à la destruction mais à la croissance et la diminution, et elle est par là ce qui *persiste* en amont même de l'existence ou de l'être (*enai*): c'est parce que la qualité se maintient qu'elle varie en se conservant la même, là où la matière ne se conserve que parce qu'elle n'est jamais la même qu'elle-même, que parce qu'elle n'a pas d'elle-même. La phrase de Plutarque citée est très claire et articule trois aspects : pour la matière, fluence temporelle (et motionnelle), génération et destruction ; pour la qualité, persistance, croissance et diminution. La qualité est donc une stase en tant qu'elle persiste comme particularité du corps, mais elle est crase en tant qu'elle croît et diminue : c'est parce que le corps (s') incorpore que la qualité varie, ainsi le corps du progressant philosophe, qui n'est plus insensé, mais pas encore le sage, et qui homologise l'état de son corps ou sa stase corporelle selon l'ordre providentiel de la nature. La matière, statiquement crase, la qualité, crastiquement

[25] Cf. supra, les développements sur l'ayance dans la partie sur l'eikologie.

stase. C'est comme un miroir à deux faces qui gît au beau milieu du corps, du processus en quoi il consiste, avant même de se faire corps qui est, ou corps existant : la stase n'est pas statique en sa modalité, la crase n'est pas crastique en sa modalité (on verra plus avant le sens de cette hétérologie dans la partie sur la modalité).
Voici donc comment se comprend le problème du substrat corporel dans le stoïcisme : par la polarité, non pas entre deux corps, mais entre deux régimes de corps modalement différenciés au sein du même individu. D'un côté, la matière seule, inindividuée, sans qualité, soumise au pur jeu de la metabolê temporelle et motionnelle : ce n'est pas encore le corps, mais c'est déjà l'aspect de la corporéité qui sous-tend tous les autres et qui s'inscrit dans un continuum – le continuum de la pure crase, où aucun corps n'est distingué des autres : c'est la crase comme pur devenir ou mêlée indifférenciée des flux, mais qui demeure statique en tant qu'elle n'est *que* devenir, que fluence. De l'autre côté, la pure individualité qui ne se définit plus en rien par la matière et qui est un composé de la qualité, mais aussi de la modalité (même si Plutarque ne s'y attarde pas et insiste sur la dualité qualité-matière substantielle) : la qualité, en tant qu'elle constitue une *hexis* ou un *habitus*, est "l'eu" du corps en tant qu'il est un type de *tonos* radicalement singulier plutôt qu'absolument particulier, en tant qu'il consiste a priori comme une certaine tonalité, une certaine teneur, une certaine tension, qui se donnent nécessairement liées, fusionnées à la matière, mais qui ne se définissent pas par elles. Cette tonologie par laquelle se définit ici le corps n'est en rien semblable à un caractère, une *Stimmung* du sujet ou du *Dasein* : ici, la tonologie du corps est définie par rapport au continuum tonique composant le monde. On voit que le *tonos* n'a même pas à être rapporté à l'intensité, pas plus à l'extension : la tension est l'un de ses aspects, la tonalité, la teneur et sa consistance également. La tonologie définit le cycle même de l'ayance, ou l'auto-appropriation (l'idiocrase, ou le mélange de soi à soi, la contraction par soi-même) du corps : la qualité est le résultat de l'appropriation ou du processus "d'avoir", mais le *tonos* dont elle est le produit, est l'ayance même comme processus particulier. Cela joue aussi bien au niveau holistique, en tant que chaque corps individué permet au cosmos ou à Zeus de s'avoir lui-même, qu'au niveau individué ; mais ce n'est pas une structure monadologique, puisque les corps sont dans un rapport profond de continuité, et forment un continuum tonologique, c'est-à-dire tensionnel, tonal, disposant d'une teneur qui n'est pas de l'ordre de l'être, mais de l'ordre, processuel, de l'avoir continué. Les *tonos* ne sont pas séparés ni ne s'expriment les uns les autres, au contraire ils s'entr'impriment là même où ils ne sont pas formellement différenciés : l'un des verbes cruciaux du stoïcisme est *diateinein*, s'étendre à travers, ce qui veut dire à la fois se dys-tendre, et se contracter – contracter le monde dans l'individu, et s'y étendre en même temps selon le modèle systolique-diastolique qui régit génériquement le stoïcisme. Mais cette logique de la qualité qui est eikologie est indissociable de la modalité sur laquelle il nous semble donc nécessaire d'insister : la qualité comme *hexis*, qui ressortit à la tonologie comme logique de l'ayance est indissociable de la manière dont le corps s'a ou s'approprie (le corps ne s'approprie jamais quelque chose sans s'approprier à ce quelque chose)[26]. La qualité dit du corps "quel il est" (*poion*), la modalité ou le mode d'ayance dit du corps

[26] Nous verrons à cet égard l'importance du concept de *kathêkonta* ou fonctions propres dans le stoïcisme, qui ressortit lui aussi à l'avoir et nous semble *une attaque directe contre la conception platonicienne de l'avoir déployer dans la méthexis.* Nous renvoyons sur ce point à la partie sur l'eikologie et l'ergologie.

comment il s'a (*pôs ekhon, pros ti pôs ekhon*). De sorte que la modalité est inséparable de la qualité dans le *tonos* : la tonalité, la teneur, la tension du corps, qui définissent son individualité qualitative persistante, sont profondément modales. La qualité désigne non pas une *propriété* du corps, un attribut prédiqué. C'est la lecture faible du stoïcisme qui fait de la qualité absolument singulière d'un corps un attribut. Comment cela serait-il possible, puisqu'il n'y a plus de substance dans le stoïcisme, puisque la seule *teneur* non-substantielle du corps, sa seule définition, c'est d'être *du tonos* au sens partitif du terme, *de la* tension contractée *sur un mode* radicalement singulier ? La qualité désigne justement ce mode particulier, à nul autre pareil, sur lequel le *tonos* d'un corps se déploie comme teneur, tonalité, tension : la qualité désigne *le mode singulier de métabolisation qui dé-limite un corps au sein du continuum de corporéité où tous les corps sont absolument mêlés sans reste.* Elle désigne autrement dit *la manière irréductible* dont un corps se métabolise, sa manière radicalement singulière de changer. La qualité n'est pas un attribut, c'est un mode, c'est le mode singulier de métabolisation d'un corps, *sa manière unique de devenir et de changer* (rappelons qu'on se situe bien ici au niveau du corps corporal ou *Leib*, et non du *Körper* comme corps récorporé). La qualité désigne ce mode singulier de devenir, cette modalisation singulière du *tonos* opérée par un "quelque-chose" dans le continuum de corporéité. C'est une idiocrase dans la crase et de la crase, une manière singulière de se mélanger au reste du continuum de corporéité. On voit déjà que c'est la modalité *seule* qui permet de dé-limiter incorporellement un corps. Tout l'enjeu dès lors, pour le stoïcisme, est de faire en sorte que ce mode de devenir particulier que désigne la qualité (*poion*, quel il est, quel il métabolise) embrasse toute la modalité du continuum, se contracte *en retour* dans l'intégralité du mélange cosmique. C'est l'*amor fati* : que la qualité comme mode singulier de devenir ou de métabolisation, se contracte et se mêle dans la totalité du monde, dans l'intégralité du continuum de corporéité. L'*amor fati* veut dire : que le mode, par-delà lui-même, imprime dans le monde toute la modalité du monde, que la manière singulière de métaboliser et de devenir embrasse et affirme le Devenir du cosmos lui-même, qui est aussi bien le Destin (l'un des traits définitoires de la pensée tragique, c'est qu'elle parvient toujours à poser l'équation suivante : devenir = destin).

Tel est donc le face-à-face que critique Plutarque, qui commet le contresens qu'on a vu : il considère comme *deux substrats* c'est-à-dire comme deux corps en un, ce qui s'avère être une répartition ou une disjonction en miroir des caractéristiques classiques du substrat : la staticité substantielle du substrat échoit à la qualité en tant qu'elle persiste, mais elle échoit aussi à la matière, en tant qu'elle n'est *que* variation. Mais dans le même temps, la variation ou la metabolê dont le substrat était la condition sans être pourtant intimement touché par elle, échoit à la matière en tant qu'elle est intégralement incorporation et décorporation crastique de flux, mais échoit en même temps à la qualité en tant qu'elle peut croître et diminuer tout en se conservant. Il faut croiser les aspects du substrat, tantôt du point de vue de la stase existant crastiquement (qualité), tantôt du point de vue de la crase existant statiquement (matière).

Pourquoi cette complexe opération chrysippéenne ? Parce qu'il s'agit d'une part de ne pas reconduire la conception métaphysique du substrat comme *stase existant statiquement* c'est-à-dire comme *ousia*, présence présentée existant éternellement, inindividuée, et valant par là comme abstraite, comme conception *idéaliste du substrat*. Mais il s'agit d'autre part pour Chrysippe d'empêcher que le substrat ne soit pure *crase existant crastiquement* comme c'est le cas lorsque, superposant qualité et matière, on réfère leur alliage (celui du flux, de la durée, du devenir) à l'Idée,

l'Essence, l'Être ou la Détermination statique constituant ce qu'on appellera un "surstrat" formel existant par-delà le devenir, dans l'Ordre en tant qu'Ordre. La conception du substrat que critique implicitement Chrysippe, c'est celle qui consiste à poser la disjonction entre être et devenir, Même et Autre, durée et éternité, *entre* le substrat et les transformations extérieures accidentelles qui l'affectent, mais seulement en surface, sans pour autant le transformer. On a vu les deux formes que prend cette disjonction : ou bien un substrat pur et substantiel à la surface duquel glissent les accidents et les attributions secondaires, ou bien un substrat assimilé au flux de la qualité, qui est rapporté comme une hypostase à une métastase ou surstrat supérieur, substance formelle dans l'être pur. Pour Chrysippe, ces conceptions sont implicitement des mécompréhension de la nature du corps, une ellipse du problème de la corporéité qui est toujours alors coupée en deux ou subsumée : dans la première configuration, ou bien le corps est tout entier du côté du substrat matériel et se voit profondément désindividué et indifférencié, ou bien il passe tout entier du côté du flux, et l'on n'en comprend pas l'individuation par limitation. Dans la seconde configuration, le corps doit se comprendre à partir de l'acorporel, Forme ou Idée dont il est la retombée. De part et d'autre, soit on n'arrive pas à intégrer l'individuation dans la pensée du corps, en tant qu'il tombe ou bien dans l'indifférencié du substrat substantiel ou bien dans la pure différence, soit l'individuation du corps est pensée négativement comme série d'accidents. Pour Chrysippe, il faut ces deux faces, stase existant crastiquement, crase existant statiquement, les deux s'interpénétrant de sorte que, comme dit Plutarque, on ne peut *percevoir* la différence entre les deux ; mais on peut précisément *l'éprouver* et la penser dans le même temps, éprouver d'un côté, *en tant que corps*, la matière qui ne cesse de changer (je suis métabolisation permanente) mais qui se maintient indifférenciée en tant qu'elle change (je vieillis, je digère, mais également je pense, je perçois...), de l'autre, la qualité de ce corps que je ne suis pas mais que j'ai, n'ai pas encore, que je ne cesse de m'approprier dans sa qualité même qui persiste comme une particularité *plus profonde que le moi ou que sa réflexion en conscience*, même si j'éprouve dans le même temps que cette qualité change, qu'en tant que corps, ma tension "intérieure", ma tonalité, ma teneur, se transforme sur fond de conservation (là encore, je m'éprouve vieillir, croître et diminuer, mais non par rapport à la matière : ma pensée croît, mes ombres diminuent... C'est cette expérience de la qualité que décrit Proust quand il cherche le continuum qui relie le narrateur de la *Recherche* à sa propre enfance, le noyau d'individualité plus profond que le moi, pure qualité et modalité de la tension vivante).

Voici donc deux *régimes* d'existence corporelle, mais qui *sont eux-mêmes dans un rapport de crase* : comme on le verra plus avant, la stase (qui existe crastiquement sous forme de qualité), et la crase (qui existe statiquement sous forme de matière) forment elles-mêmes une crase, qui est la corporéité en tant que telle (c'est ce que dit Plutarque : on ne distingue pas perceptivement matière et qualité). Cette crase de la matière et de la qualité correspond à la crase même du principe actif et du principe passif (la matière) : à son tour, elle existe *statiquement* comme processualité immanente sans être statique attributivement en tant que processus. La staticité est mode, pas propriété de la crase. C'est donc *la crase même de la qualité et de la matière qui est substrat* : si le substrat apparaît comme le composé complexe de la matière et de la qualité, il renvoie en fait, conséquemment, à la composition elle-même. Le substrat, c'est la sub-crase, ce qui veut dire que dans le stoïcisme, on comprend *pour la première fois que le substrat du corps est un processus.* C'est pourquoi il faut faire intervenir le problème de la modalité, qui va nous permettre de

comprendre cette distinction stoïcienne des parties du substrat. Car d'une part, cette différence n'est pas une différence de nature, ou une différence de degré : c'est une différence modale, une dé-limitation modale et incorporelle qu'on fait passer dans le corps pour distinguer analytiquement en lui ce qui n'existe de fait et ne peut exister en droit qu'à l'état contracté (et non pas fusionné[27]). Que désigne la qualité ? La manière dont le corps se transforme, son mode unique et singulier de transformation. *La qualité n'est pas une différence de nature dans le corps, pas non plus un attribut statique, c'est une différenciation modale, un mode de différenciation et de métabolisation, un mode de la krasis qui ne ressortit qu'à ce corps.* La différence entre la partie matérielle et la partie qualitative du substrat est modale, car la matière est a priori in-corporée, tout comme le principe actif de pure différenciation. Ce qui se passe au niveau des catégories du corps, matière, qualité, rejoue l'in-corporation a priori du principe matériel passif et du principe actif pneumatique formant une crase a priori et constituant ainsi la genèse statiquement existante et réengendrée du continuum de corporéité. *La matière ne cesse de s'in-corporer, l'esprit-pneuma ne cesse de s'in-corporer : les deux principes, passifs et actifs, sont corporels sans être eux-mêmes des corps.* Quand le stoïcisme distingue ces deux aspects du substrat, il veut dire par là que matière et qualité sont seulement des diérèses ou dé-limitations modales incorporellement plaquées sur la corporéité, mais plus encore, il veut montrer qu'il n'y a de matière et de qualité qu'in-corporées. C'est le primat du mélange : le corps en tant que corps est *krastique.* C'est pourquoi le substrat même n'est pas *la* matière ou *la* qualité mais *la crase elle-même comme processus qui empêche la constitution de tout substrat statique "par-delà" le corps.* Le vrai substrat, c'est la crase comme mélange modal si hétérologique, disparate, dépareillé et pourtant contractif, qu'il fait tenir ensemble ou qu'il tisse systématiquement ensemble (*sun-isthemi, sustema*) des choses aussi inconciliables que matière et qualité. C'est la grandeur du stoïcisme : il faut bien rendre raison en droit de l'existence *de fait* de ces paradoxes si énormes qu'on ne les voit même plus, à savoir la contraction de la matière et de l'esprit, le mélange de l'idéel et du matériel, de la boue et du feu. Alors, il n'est pas besoin de supposer un milieu d'homologisation statique comme le fera l'insensé incarnativiste, qui fera passer tous les paradoxes par la dimension de la chair – on peut très bien l'appeler autrement – qui devra présupposer un recueil, un rassemblement du différent pour penser sa synthèse de fait. Le stoïcisme est littéral : pas besoin de milieu intermédiaire, qui introduit littéralement un *ennoêma* dans le monde, une abstraction, un Universel, une Idée phantasmatique sans impresseur qui rompt l'immanence du monde et qui *invente de l'être* et *tue le paradoxe a priori en le faisant entrer dans une dimension synthétique homologique*[28]. Au contraire, le

---

[27] Rappelons que la *krasis* comme mélange contractant s'oppose pour le stoïcisme à la *parathesis* comme mélange par juxtaposition du même, et à la *sunchusis*, au mélange comme fusion, qui synthétise comme le Même la différenciatin. *La contraction crastique en tant qu'elle conserve la singularité s'oppose à l'indifférenciation du mélange comme fusion.*

[28] Nous renvoyons à l'analyse du schème théorétique-théologique dans *Schèmes et schématisme* pour comprendre l'engendrement d'une entité comme la Chair. Disons-le d'un mot : le stoïcisme théorise pour comprendre l'engendrement des Idées et des Universels abstraits, une "traction à vide" du principe directeur par laquelle il s'affecte sans impresseur. Si les phantasmes comme les fictions et les limites mathématiques en proviennent bien, *ils restent référés à des mouvements virtuels de l'impresseur dans le continuum de corporéité* – ainsi, comme on le verra dans l'analyse des mathématiques (à la fin de la partie sur la modalité), les limites mathématiques et les fictions sont des impressions engendrées en l'absence d'impresseur actuel, mais ressortissant à des mouvements d'impresseurs virtuels qui sont

stoïcisme pose que pour comprendre les mélanges paradoxaux littéralement, il faut les rapporter au mêler lui-même, qui est une composition de corporéités selon une différenciation modale, mais qui, *plus encore*, est composition de l'incorporel et de la corporéité dans l'incorporable. Ainsi, le seul substrat, c'est le *processus* de mélange et pas le mélangé comme composant, ou la dimension statique de leur synthèse a priori, qui a d'abord pour effet de détruire le paradoxe, d'en faire une contradiction résolue, et par là de rabattre les différenciations modales sur des différences de nature et de degré. Il faut pluraliser l'acception du substrat pour éviter de réintroduire un "surstrat" ou une surstrate moniste qui constituerait le Réel extrinsèque du corps : pure Matière ou pure Qualité, matérialisme épicurien, ou idéalisme platonicien, la qualité propre devenant qualité en soi dans l'Idée. C'est aussi la *krasis* de la *parathesis* ou du mélange analytique par juxtaposition du même, et de la *sunchusis* comme fusion synthétique du différent dans le même : la matière comme unique substrat, c'est le pur point de vue analytique et parathétique, la qualité en-soi comme unique substrat, c'est le pur point de vue dialectique et synthétique qui homogénéise dans le même de l'Idée valant comme modèle de la qualité. Ce n'est pas une synthèse des deux, matière et qualité, mais une synchrèse ou syncrase, une *krasis.* L'essentiel, c'est que le substrat comme processus de crase modale de la matière et de la qualité, échappe à la *stasis* dans les deux sens du termes : séparation-rébellion, et stase ou état. Car si le substrat est la matière seule ou la qualité ou encore autre chose, alors il est toujours séparé de ce dont il est substrat (naissance de la substance existant par-delà ses attributs et modes), et il est toujours statique, inerte, indifférencié et passif, même comme qualité relevée dans l'Idée. Ni surstrat idéel statique, ni substrat matériel passif : le seul substrat, c'est *le processus de krasis qui est un processus de composition modale, qui permet de composer comme corps matière et qualité.* Il ne suffit pas de dire qu'il n'y a pas de substrat statique : il faut montrer alors comment s'articulent conservation et transformation du corps, ou plus exactement de *quelque chose* du corps. Le stoïcisme montre que ce n'est pas une stase, mais une crase processuelle qui se constitue comme substrat du corps, subcrase plutôt que substase. Il n'y a pas de substrat statique du corps qui romprait l'immanence de ce processus : mêler et incorporer. Le stoïcisme nous semble développer une position inouïe dans la philosophie antique, qui provient

---

possibles, imaginables, dans le continuum de corporéité (les limites d'un triangle, la fiction de Charlus). Or, les *ennoêma*, quant à eux, n'ont même pas d'impresseur virtuel : c'est le principe directeur qui préhende ses propres structures à vide, qui préhende la forme des schèmes comme nouveau contenu schémique. De sorte que les *ennoêma* vont extérioriser *comme contenus impresseurs réels* des impressions inconsistantes nées de l'auto-préhension du schème, saisissant sa propre forme comme contenu. *La forme de la corrélation pratique constituée, la forme du rapportement schémique devient contenu à part entière, entité réelle : c'est littéralement la naissance de la Forme platonicienne, expliquée selon une genèse corporale.*

directement de leur héritage héraclitéen : le substrat du transformé, c'est la transformation elle-même, le substrat, ce n'est pas une stase, mais le processus même par lesquels les corps se métabolisent – crase et cycéon[29]. Car au fond, qu'est ce qu'un substrat ? Ce n'est jamais une dimension simple. Le substrat est au contraire toujours à la croisée de deux dimensions, substase et surstrat. Le substrat, c'est la contraction des deux. En quel sens ? Au sens où la substase substantielle désigne la *teneur* de ce qui demeure dans la transformation, tandis que le surstrat, c'est le référent *extrinsèque* à la transformation corporelle ou à la métabolisation, par rapport auquel celle-ci prend son sens. Le substrat sub-stantiel, c'est la croisée d'une substase qui fonde le processus, et d'un surstrat comme référence ou index statique du processus, qui détermine la teneur du substrat (être, essence, matière, volonté, etc.) Le stoïcisme montre au contraire que le substrat est scindé entre partie matérielle et partie qualitative, pour cette raison que chacun de ces deux aspects est a priori in-corporé, de sorte que c'est la crase par laquelle la matière se qualifie comme corps et par laquelle la qualité se matérialise comme corps, qui est bien ce qui demeure dans la transformation. Ce qui se conserve dans la transformation et se transforme en se conservant, c'est le mêler lui-même. L'immanence est pensée pour elle-même : il n'y a plus de surstrat extérieur, de substase du processus. Le mêler ne renvoie qu'à lui-même et à sa teneur, la modalité. C'est pourquoi on peut dire autrement les choses : le substrat stoïcien n'est plus ce qui maintient, fonde, soutient, c'est ce qui sous-tend. Car que mêle la *krasis* ? Des corps, mais les corps sont d'abord déterminés comme *tonos*, ou jeu tensionnel. C'est le premier aspect : il faut comprendre le substrat stoïcien, son déphasage interne, selon une différenciation modale toujours recommencée qui implique la *krasis* hétérologique continûment effectuée de la matière et de la qualité (c'est le principe du mélange : comme dit Héraclite, il faut sans cesse remuer le cycéon pour éviter qu'il se stabilise, et se substantifie). Le deuxième aspect est explicite dans l'arborescence catégorielle. Le stoïcisme dit bien qu'il y a quatre aspects définitoires du corps, matière, qualité, et deux autres termes, *pôs ekhon*, *pros ti pôs ekhon* qui renvoient en fait non à la manière d'être comme on le dit chaque fois, mais bien à la manière dont le corps *s'a* (*pôs ekhon* : comment le corps s'a, l'ayance du corps) et a relativement (*pros ti*). C'est la troisième détermination essentielle du corps comme *modalité et eikologie, manière d'avoir et mode d'ayance.* Ce qui compte en effet, ce n'est pas ce que le corps a, la transitivité eue, c'est le mode sur lequel il a et s'a lui-même – au sens où l'on dit bien "j'ai" un corps et pas "je suis" un corps – ce qui implique par suite la profonde logique stoïcienne de l'appropriation comme esthétique de l'ayance, eikologie. Même la transitivité n'est pas prise en compte pour elle-même, mais comme tension modale : *pros ti pôs ekhon*, comment (*pôs*) le corps tend (*pros*) à avoir (*ekhon*) "quelque chose" (*ti*). Seule compte la transversalité modale de l'ayance, qui deviendra très concrètement sa manière de s'approprier[30]. Mais remarquons aussi une chose qui nous

---

[29] Cf. Héraclite, *Fragments*, PUF, 2005, édition M. Conche, p. 450, fragment 131, 125 en Diels-Kranz : "Le cycéon aussi se dissocie s'il n'est pas remué."

[30] Tous ces points seront déployés de manière systématique dans la partie sur l'eikologie, en vue de dessiner une logique systématique de l'avoir, une eikologie plus profonde que l'ontologie (il nous semble que la radicalité du stoïcisme est de poser que l'ontologie n'est pas la facticité ultime, qu'elle est toujours statique en dernière analyse, puisque l'être n'est pas intrinsèquement processus, même si Heidegger aura cherché à dessiner un être de pure verbalisation. Seul l'avoir est processus, et fait cercle : c'est ce qu'on analysera à travers le cercle d'appropriation et d'ayance qui va de l'avoir, de ce qui a et de ce qu'il y a, au "il y a" lui-même *sans restaurer par là une facticité ultime statiquement conçue*).

semble essentielle : le *pros ti pôs ekhon* désigne si l'on veut la modalité comme relationnelle. D'ores-et-déjà, on voit qu'une relation est *conséquence* d'une modalisation commune à deux corps, et qui n'est pas elle-même relationniste dans sa détermination, mais crastique : c'est un mélange, une contraction. Mais en un sens, comme on veut ici le faire valoir au sujet du relationnisme philosophique inauguré par Hume, le stoïcisme déploie une logique esthétique qui est absolument non relationniste, qui consiste à la fois à s'opposer à la philosophie du défini telle que Platon l'instaurer (*le* chaudron, *la* jument comme idée), mais tout autant aux philosophies de l'indéfini (*un*, *des*) que constituent les philosophies relationnistes. LE stoïcisme est une philosophie du partitif, et de rien d'autre : *du* corps, *de la* crase. Il n'y a pas de relation, puisque tout forme un continuum, que ce soit le corps, l'incorporel, ou l'incorporable. *Le tonos ne peut être compris comme une relation, la tension ne peut être comprise comme valeur intensive selon des relations différenciées et différenciantes propres à des multiplicités non-liées.* Même ce qui s'approche de la relation, ici le *pros ti pôs ekhon*, ressortit en fait à une modalisation particulière du mélange, à une idiocrase.

Il ressort de ceci que matière et qualité représentent deux figures de la talité. La matière, dit Plutarque, ne reste jamais telle qu'elle est – mais elle est précisément telle qu'elle est en ce sens qu'elle n'a aucune talité *propre*. A l'inverse, la qualité demeure toujours telle qu'elle est malgré croissance et diminution – mais paradoxalement, elle n'est donc telle qu'elle-même qu'à intégrer dans sa détermination sa variation, sa requalification ou "retalification" selon de nouvelles modalités d'existence (ainsi, si le progressant devient sage, c'est bien le même individu qui est progressant et qui est sage, mais cette mêmeté de la talité n'est précisément avérée que dans cette révolution). On retrouve la même logique chiasmatique : la talité de la matière, conçue comme crase continue, c'est de n'être jamais telle qu'elle est elle-même, puisqu'elle n'a pas d'"elle-même". La talité de la qualité, c'est de persister mais dans la variation, c'est de persister à devenir *autre qu'elle-même* en tant que *telle*. La matière restant *telle qu'elle n'est pas*, est telle que ce qu'elle est en n'étant pas elle-même. La qualité, en tant qu'elle devient autre, demeure en tant que telle. Là encore, on voit que la position de Chrysippe, ou du moins ce qu'on peut extraire d'un pareil déplacement des concepts et des repères philosophiques, consiste à conjurer de manière complexe la substance entendue comme *ousia*, ou comme stase existant statiquement, dont on peut dire qu'elle n'existe qu'à exister en tant qu'elle-même. On a vu précédemment, dans la partie sur le dimensional, quelle problématique était charriée par cette figure ou expression inaugurale de la philosophie et de toute philosophie : en tant que, *quâ*, *kat'autos*. Il est courant de dire que la philosophie commence en disant "en tant que" – et même, que seule la philosophie en est capable. Mais la question rebondit aussitôt, aussi profonde que superficielle, aussi triviale que lourde d'implication : en tant que *quoi ?* Il faut ici bien distinguer deux choses : d'une part, l'en-tant-que objectif, qui consiste à redoubler ou à extraire de la chose l'essence irréductible qui en fait justement cette chose ; le ciel en tant que ciel, le chaudron en tant que chaudron soit la chose en tant qu'elle-même, c'est, comme dans l'idée platonicienne, cette même chose isolée de toute détermination adventice, c'est la chose en tant qu'elle peut supporter ce qu'on appellera l'épochè eidétique ou l'épochè attributive : un ciel qui n'est que ciel, pour paraphraser Deleuze au sujet de la Forme platonicienne. Mais on voit aussitôt qu'un deuxième "en-tant-que" est celé dans le premier, et en régit sourdement la *thesis*. Non seulement, il est complexe, sinon impossible, de distinguer ce qui, dans la chose, constitue son noyau quintessenciel et définitoire, de ce qui lui arrive par

surcroît (d'où chez Platon la relation logique des Idées : la Neige qui n'est que neige, est nécessairement liée à l'idée de Blancheur. De sorte que la talité pure de la Forme n'existe que sur fond de relationnisme dialectique entre les Formes). Mais plus encore, on voit que le premier en-tant-que conçu comme transitif implique un en-tant-que qu'on a nommé dimensional qui *régit* formellement le premier. En effet, ne présuppose-t-on pas déjà que la talité propre à la chose – la manière dont elle est telle qu'elle-même, n'est telle que d'elle-même – doit être une Forme ou une Idée, avant de déterminer cette Idée même ? C'est un paradoxe qu'on retrouve dans toute philosophie : avant de pouvoir dire "en-tant-que", chaque philosophie ouvre un dimensional qui le détermine. La philosophie commence en disant en-tant-que, mais elle ne s'engendre qu'à condition d'avoir dégagé a priori, implicitement ou non, la talité même de cet en-tant-que : est-il Forme, puissance, intensité, sensible, volonté, vie, temps ? La mère qui n'est que mère, est-elle une puissance de materner, est-elle volonté (vouloir l'enfant), est-elle désir, est-elle idée ? La philosophie commence en disant en tant que, mais le *tel* qui vient compléter cet en-tant-que, la talité qu'il permet de dégager, est comme toujours-déjà déterminée, dimensionnée par l'acception implicite qu'en donne la pensée. Le dimensional, c'est l'espace ou le milieu dans lequel on comprend l'en-tant-que en le dotant d'une talité a priori ou présupposée. Toute philosophie rencontre ce problème, soit qu'elle s'efforce de découvrir un dimensional plus consistant que tous les autres (le transcendantal kantien ou phénoménologique, l'existential heideggerien, l'eidétique platonicienne, l'Altérité levinassienne...) soit qu'elle s'emploie précisément à penser hors de tout dimensional, à ne pas déterminer par avance la talité de ce qu'il y a, la manière dont l'existant est "tel" qu'en lui-même. Seulement, s'il est difficile de déconstituer les dimensionals philosophiques, c'est que toute grande philosophie s'emploie à *l'aconstituer* et par là même à le naturaliser *au niveau même de la facticité*, en évitant dès lors d'en faire une substance déterminant a priori la talité de chaque chose à partir de sa talité propre (c'est le cas pour l'existential heideggerien).

Le stoïcisme pose donc déjà cette question : quelle est la talité du corps, qu'est-ce que le corps en tant que *tel* ? Or, on voit ici comment, pour Chrysippe, *la talité du corps est nécessairement disparate, fragmentaire, disjointe, dépareillée et dépareillante* (*poïkilon*) pour cette raison que *la talité n'est autre que le jeu de la modalité*. La talité de la matière est d'une part hétérologique, c'est une hétérologie intrinsèque entre l'absence "d'être-tel" de la matière et la talité fixe de cette absence. La talité de la qualité est, d'autre part, sa détermination tonologique reconduite, mais cette reconduction même implique un processus d'altération de la qualité qui ressortit à la différenciation modale[31]. Mais ces deux hétérologies, propres au corps conçu du point de vue de la matière, et du point de vue de la qualité, composent la talité générique du corps, soit le rapport entre ces deux talités distinctes : la talité du corps, sa manière d'être tel (que lui-même, mais donc aussi tel que sa transformation), c'est la crase des deux *talia* que sont la qualité qui est le "tel *quel*" du corps (*poion*, qui signifie au sens strict "quel il est"), et la matière, qui a pour talité l'indifférencié ou l'absence de "*tel* quel". La talité générique du corps, son Tel Quel, est la crase modale de la talité propre à la partie qualitative du substrat et à la partie matérielle du substrat. Le Tel Quel du corps est la crase modale du "tel *quel*" de la qualité, et de l'absence de "*tel* quel" de la matière. Nous voulons insister sur ce point : la matière a pour talité

[31] Cf. dans Long et Sedley, ibid., p. 31, où Plutarque pose que la qualité se définit par rapport à la talité.

l'absence de talité en tant que pure substance indifférenciée, c'est le "tel quel" dont la talité (tel) est l'absence de talité, et dont la qualité (quel) est l'indifférenciation de toute qualité ; tandis que la qualité a pour talité le Qualitatif, qui n'est lui-même que sa modalisation continue, ou une manière de changer, un mode de transformation ou de métabolisation singulier, et a pour qualité sa talité comme modalisation du Qualitatif. La talité du corps ressortit donc à la crase de la talité matérielle, qui est de n'avoir pas de talité propre et de valoir comme indifférenciée, et de la talité de la qualité, qui renvoie à sa modalisation continue dans la métabolisation. La talité du corps, c'est la crase de l'absence de talité matérielle, et de la modalité comme talité de la qualité. C'est ce qu'on a vu plus haut : même la qualité du corps n'est pas une qualification statique et attributive (le corps est...), mais doit être elle-même rapportée au *pôs ekhon* ou au mode d'ayance, à la manière dont le corps s'a et s'approprie, c'est-à-dire au mode de métabolisation qui lui est propre. Sa qualité propre, c'est sa manière unique de se transformer, et avant cela, le mode singulier sur lequel son *tonos* se métabolise dans la *krasis.* La qualité du corps, c'est son mode de devenir, c'est la modalité de sa transformation. Ce sont les quatre composants du corps : qualité (*poion*), matière, mode d'ayance (comment le corps s'approprie (à) et "s'a" : *pôs ekhon*), et le mode d'ayance relatif à (comment le corps s'approprie (à) la corporéité, comment le corps a donc incorpore les autres corps et comment il "s'a" et s'incorpore (à eux) en conséquence : *pros ti pôs ekhon*). On voit que la talité générique du corps est la crase de la talité qualitative (tel *quel*) et de la talité matérielle (précisément l'absence paradoxale de *tel* quel due à l'indifférenciation de la matière), crase opérée dans l'élément de la modalité, mode d'ayance, mode d'ayance relativement à. Nous voudrions relier ces aspects au statut du continuum de corporéité dans le stoïcisme. D'un côté, le continuum est indifférent dans sa facticité ontologique, de l'autre, il est différencié comme facticiel : tout événement, jusqu'à la vie et la mort, est indifférent. Tout corps est indifférent, non pas en tant qu'existant ou qu'étant, mais *dans son être même.* Le principe des indifférents stoïciens *n'est pas un principe axiologique, mais ontologique, il ne porte pas sur la valeur de ce qui est, mais sur l'absence de valeur de l'être même* (rappelons que seuls les corps "sont" dans le stoïcisme, que l'être ne se dit que du corps). En effet, c'est comme on le verra plus en détail ma transvaluation de l'événement indifférent qui va permettre une valuation, qui va permettre de *faire la différence* avec l'indifférent. C'est le sage qui de l'événement ontologiquement ou facticiellement indifférent, *fait matière* à exercice, occasion de l'*askêsis*, c'est-à-dire de la tension extrême du *tonos* corporel à la fois quant à la volonté et quant à la raison. L'événement ne dépend pas de moi, il est indifférent dans son être, mais dépend absolument de moi *ce que je vais en faire*, la manière, le *mode* même sur lequel je vais me l'approprier et m'y approprier, en faire l'occasion de déployer à l'extrême ma tension : le monstre, pour Hercule, est occasion d'*askêsis.* C'est la transvaluation kaïrologique du stoïcisme, mieux encore sa *kaïrogonie* et sa *kaïropraxie* de l'indifférent : faire de l'événement une occasion, c'est faire la différence quant à l'indifférent. Même la mort de mon enfant est occasion d'*askêsis* – cruellisation des corps par le stoïcisme – toute philosophie tragique pense la cruauté *en lieu et place du jugemen* ; et en effet, le jugement de l'événement consiste à le dénaturer, à faire passer *sa littéralité dans le domaine de la moralité* : mon enfant est mort, est la transcription littérale de l'événement, qui n'est ontologiquement que ce fait indifférent. Si j'ajoute "c'est un malheur" – si j'ajoute affectivement, passionnellement, réactivement, ce jugement à l'impression, je *fais* mon malheur, j'introjecte dans l'événement ce qui n'y est *littéralement pas*. Il est indifférent, il n'a même pas de valeur neutre, il n'a *pas*

de valeur en soi. C'est ma manière d'en user, mon mode d'usage (*chrêsis*) qui va en faire matière à valuation, occasion de valuer : si je conserve ma tension droite et ferme, donc homologue à la tension du monde, je réalise l'*amor fati*, j'affirme la nécessité providentielle de l'événement qui ne dépend pas de moi (on verra que Marc-Aurèle va jusqu'à faire l'hypothèse d'une absence de providence divine, en montrant alors que *l'amor fati stoïcien ne s'en trouve en rien touché.* L'*amor fati* nietzschéen nous semble tout entier compris, déjà, dans cette affirmation de Marc-Aurèle). Le continuum de corporéité est ontologiquement indifférent quant à sa facticité, mais il est donc ontiquement différencié comme facticiel : dans la *krasis*, les corps conservent leur singularité, qui n'est ni dissoute dans la fusion synthétique homogène de la *sunchusis*, ni résorbée dans la juxtaposition parathétique du même. L'événement est différencié comme état de corps, en étant indifférent dans sa facticité ontologique. Reprenons alors le problème de la talité. D'une part, la talité de la matière est l'absence de talité statique et préconsistuée du fait qu'elle est indifférenciée ; la talité de la qualité est la modalité, puisque la qualification d'un corps ressortit à sa manière de changer, à son mode de métabolisation : si seule la qualité du corps ne change pas dans la métabolisation, ce n'est pas parce que se conserve statique une constitution a priori de ce corps, c'est parce que se conserve une manière inaltérée de changée, un devenir comme mode métabolique. Que la corps soit qualifié veut dire qu'il a une manière *unique* de devenir, que son devenir lui-même *n'est pas une devenir indifférencié, mais un devenir radicalement différencié.* C'est le stoïcisme qui affirme déjà ce point : il ne suffit pas de reconnaître la différence dans le devenir, il faut penser le fait que tout devenir esthétique d'un corps est lui-même absolument différencié, que *les corps ne deviennent pas de manière indifférencié, mais chacun sur son mode particulier.* Un corps est une tonalité, un *tonos* particulier qui change et se métamorphose à sa manière dans la grande syntonie diatonique du monde : c'est comme une tonalité musicale, qui changerait à sa manière unique dans le chœur des tonalités, de sorte qu'à chaque fois la symphonie du *systema* est affirmée en même temps que la radicale singularité de la tonalité particulière. Le stoïcisme est la philosophie la plus musicale, car elle seule commence par dire que le monde est diatonisme, que les corps sont *tonos*, tensions tonales, tandis que le *systema* est le processus d'ajustement, d'appropriation, d'*accord* continu de ces *tonos*, comme la répétition du concert qui est déjà concert, comme une symphonie qui est indissociablement et continument accord des instruments les uns avec les autres. L'accord est transversal : il n'est ni avant, ni après la symphonie, il n'y a jamais d'Accord statique, de Coda infinie dans le rassemblement, le recueil, l'Unission du Même incluant toutes les différences comme chez Heidegger. C'est plutôt l'improvisation continuée de la symphonie, ou plutôt, improvisation qui ne se distingue plus du jeu de la partition : on improvise la partition elle-même au moment qu'on la joue, la syntonie est fugue filée, beaucoup plus proche du bruitisme ou de la musique acousmatique qui ne distingue *même plus* accord et discordance, tonal et atonal, que de la symphonie classique qui implique encore un dedans et un dehors du diatonisme. La talité des corps alors, comme dans la syntonie, c'est de n'avoir aucun en-tant-que statique et constitué, statutairement constitué et constatable de fait ou comme un Fait de facticité : fin de la constatution, début de la processualité. La talité corpor*a*le est la crase, la contraction de la talité matérielle comme absence de talité due à son indifférenciation, et de la talité qualitative comme pure différenciation modale. C'est l'équation magique : improvisation = jeu, puisque la facticité n'a pas de valeur en soi, tandis que seul l'usage va faire modalement la valeur et la différence

(comme un improvisateur qui travaillerait avec n'importe quel *tonos*, ton et teneur sonore, sans qu'on puisse plus distinguer si c'est un couac ou le son juste, le son *vrai* : seul va compter ce que l'improvisation, donc le jeu, va en faire). Il nous semble alors qu'il faut lier tous ces aspects : l'indifférence ontologique ou l'indifférence de la facticité corporelle (peu importe qu'il y ait ou pas ce corps), la différenciation facticielle du corps (le corps qu'il y a est absolument différencié), l'absence de talité de la matière comme indifférenciation passive, et la différenciation modale comme talité de la qualité. La talité du corps, le corps en tant que tel ou la corporéité telle quelle, c'est sa modalité processuelle, différenciation perpétuelle dans l'usage qui métabolise la facticité indifférenciée. Si la facticité de l'événement est indifférente en soi, c'est que seul l'usage va compter et faire la différence en en faisant matière à valuation – de sorte qu'on a affaire ici à l'indifférenciation matérielle qui correspond à l'indifférence ontologique de l'événement dans sa facticité, et à la différenciation modale de la qualité qui correspond au caractère différencié de l'événement comme facticiel ou existant. Le corps en tant que tel n'est corps qu'à se mêler – le corps en tant que tel, n'est donc qu'incorporation continuée, différant, modalement métabolisée. D'une part, *la talité du corps ne peut être rabattue sur la qualité comme "essence", complexion ou constitution, sur une stase donnée faisant l'identité ou la singularité a priori du corps : elle doit être modalisée.* D'autre part, la matière exprime le fait que *la talité générique du corps n'est en tant que telle qu'à n'avoir premièrement aucun en-tant-que, et deuxièment aucun "en-soi" ou de "soi-même".* C'est pourquoi le substrat corporel est comme scindé, est *aspectuel* : aspect qualitatif du substrat qui se conserve réellement dans la transformation, aspect matériel du substrat comme plus petit commun dénominateur des corps. Mais la qualité du corps ne peut rester la même à travers la transformation *que grâce aux modes d'ayance* : si la qualité est l'élément qui à la fois demeure dans la transformation et s'en fait le support, c'est parce que le corps *a une manière de changer, un mode de transformation ou métabolisation singulier qui conserve et modalise sa qualité propre, qui n'est dès lors que sa particularité.* On ne comprend pas la "scission" du substrat si on ne comprend pas d'une part qu'elle est modale et aspectuelle, que la qualité et la matière ne se différencient ni en nature ni en degré, mais modalement et processuellement dans la *krasis*, et si on ne comprend pas d'autre part que la conservation-transformation de la qualité dans la métabolisation du corps est elle-même modale : la qualité irréductible d'un corps repose elle-même sur sa *manière de changer, sur son mode singulier de métabolisation* : c'est la modalité qui engendre continuellement la qualité, et non la modalité qui s'applique à la qualité préconstituée. D'où l'importance décisive de ces distinctions pour le problème de la talité : le corps *tel quel* n'a pas d'en-tant-que d'une part, pas d'en-soi ou de soi-même d'autre part. Il n'a pas d'en-soi, au sens où la particularité des corps, leur indiscernabilité[32] ne repose pas sur une constitution a priori, une qualité statique donnée ; et surtout, le corps n'est en tant que corps qu'à n'avoir aucun en-tant-que, au sens où il ne se réfère à aucune *essence, substance, aucun être ou stase* première ou fondamentale (sortie de la pensée de la constatution). Le corps est tel quel, mais sa talité propre est de n'avoir aucun en-tant-que *: sa talité, c'est la modalité, c'est donc la krasis comme processus*. Ou pour le dire très simplement : il n'y a de corps en tant que corps qu'à condition que ce corps soit son pur mélange, son hétérologie continuée. Le

[32] Voir sur ce point le développement sur le principe d'indiscernabilité *modal* du stoïcisme dans la partie sur le temps, supra.

corps tel quel, le corps *littéralement conçu dans sa talité*, c'est le mélange. Cette conquête du système stoïcien, ou que le système stoïcien nous permet de faire (on ne distingue pas ici entre usage de la philosophie et histoire de la philosophie, entre système et systèse) est d'une importance cruciale pour toute pensée de la facticité. C'est que comme on le verra à propos de Heidegger en critiquant sa conception du *Es gibt*, le présupposé métaphysique de la philosophie, que l'on retrouve chez Heidegger, ce n'est même pas de supposer un fondement plus profond (l'être, la substance...) mais de toujours chercher la *stase dynamique, la stase ek-stastique ou l'ek-stase statique* diversement modalisée sur laquelle repose en dernière instance le facticiel, ce qui est, ce qu'il y a. Heidegger aura réussi, par une disjonction proprement prodigieuse *du problème de l'être et du problème de la facticité*, à disjoindre ontologie et facticité : le *Es gibt* comme facticité de l'être n'est pas lui-même de l'ordre de l'être, mais du processus pré-ontologique, déployé bien en amont de la différence originaire[33]. Mais Heidegger réintroduit à la fin des fins une Stase, la Stase suspendue du "Il y a", événement matinal, originaire car plus vieux que tout originarité, de sorte que ce Matin de la facticité est toujours le même, et est toujours matin du *même* jour facticiel. Le *Es gibt* a beau être dynamique, verbalisé, ek-statique, c'est en tant que stase qu'il reste ek-statique : tout se rassemble, se recueille dans ce que Derrida nommait la Conjointure. Peu importe si cette Stase est conçue comme intrinsèquement dynamique, ou même *conçue comme processus* : elle reste finalement une sorte de premier moteur immobile de la facticité, de sorte que Heidegger reste enferré dans la métaphysique de la constatution : Stase constatable qu'il faut décrire et interpréter selon son mouvement statiquement ek-statique, Stase constitutive et constituée comme ek-statique, Stase qui a toujours statutairement pour valeur d'être le plus lointain, le plus profond, le plus *transcendant* – statutairement, la Stase du *Es gibt* est passible de la vérité comme *alètheia*, dévoilement de son voilement, comme un soleil qu'on ne saisit pas pour lui-même mais à partir des voiles de brumes qui l'entourent et laissent transparaître (*diaphaino*) sa lumière – clairière de la vérité. Statutairement, la Stase n'est pas la vérité, mais la condition a priori de l'*alètheia* comme origine de l'oubli redoublé, du voilement se voilant. D'où le dramatisme à vide de Heidegger, des heideggeriens et des phénoménologues qui n'en cessent plus de célébrer l'événement molaire et moniste du "Il y a" – qui est toujours le "Il y a" du Même, et le Même comme "Il y a". Ainsi le *Es gibt* heideggerien est la stase dynamique à laquelle la pensée doit ultimement se rapporter, ou bien la substance-sujet hégélienne *est une stase processuelle et pas un processus statique* en tant qu'il procède et se déploie sur le mode amodal du Même. Là encore, c'est une ek-stase qui prend toujours la même forme, se répète statiquement comme le même s'altérant. Ou bien encore le Réel de Meillassoux aujourd'hui vaut comme stase de l'en-soi, fût-il pensé comme contingence absolue. Pourquoi parler de stase ? Parce qu'il s'agit toujours de faire *déboucher* la pensée, de la faire rejoindre l'élément où elle se recueille, se rassemble, sans pouvoir aller plus loin, de sorte qu'elle s'achève sur un *cycle* même si ce cycle n'est pas répétition de l'identique, mais recueillement de la différence dans le Même (la contingence absolue qui peut changer les lois, recueille dans le Même de la transformation). C'est l'horizon de la pensée constatutive : le cycle, le recueillement dans le Réel rassemblé, et toujours une forme de messianisme du recueilli, mystique heideggerienne, Communauté hégélienne dans le savoir absolu, dieu virtuel de

[33] Nous revenons en détail sur ces points dans la partie sur l'eikologie et sur la modalité.

Meillassoux qui pourrait peut-être devenir comme un grand "peut-être" indécidable, perpétuelle suspension suspendue, attente de l'Evénement – victoire de l'Ancien Testament sur la philosophie[34]. Tout le problème est alors de *circulariser* le processus *sans faire de la stase son débouché, sans en faire le terme de l'ek-stase de la pensée* qui à la fois procède de cette stase et y retourne : c'est ce qu'on montrera plus avant en faisant valoir que toute stase se réciproque d'une crase, et que les deux forment une crase qui n'est pas elle-même stase mais existe *statiquement* – la stase *doit passer dans la modalité et pas dans l'être ou le prédicat.* Il faut passer du cyclique au circulaire, mais à condition de dire que la circularité est toujours fragmentarité, un perpétuel faire-retour hétérologique, qui implique de faire dans le mouvement même ce à quoi l'on fait-retour (c'est le sens *processuel et logique* de l'Eternel Retour, dans le stoïcisme déjà, où il décrit d'abord la structure astructurée, le jeu du *tonos* qui tend à la tension, à son intensification et à son eks-tension, tout en se sous-tendant par là même comme tension, et en s'engendrant dans le même temps comme "tendre").
On notera ici à quel point ces rapports échappent à toute détermination dialectique : le rapport stase-crase n'implique d'une part aucune linéarité articulée mais un profond disparate qui fait la vie du corporel, et, d'autre part, n'implique aucun terme : la *krasis* de la crase et de la stase est sans terme et sans horizon mais s'organise plutôt selon la polarité entre nécessité dans la providence et liberté dans la volonté, enfin elle ne constitue aucun mouvement préconstitué qui irait "vers le haut" à la façon d'une anabase dialectique, mais au contraire se compose de mouvement de dystension (*diateinein*) et de contraction. Voilà au moins trois aspects qui, de l'extérieur, permettent de distinguer le processus esthétique d'un procès dialectique : a) la linéarité cumulative intégrative et progressive ; b) le terme final déjà présent virtuellement dans le premier terme ce qui implique à la fois la linéarité brisée mais régulière de la dialectique, le milieu de l'histoire ou de l'historialité sur lequel est rabattu la temporalisation, la cyclicité de la répétition du différent (donc la répétition répétitive et non différenciée de la répétition elle-même) et l'eschatologie du Recueillement et le primat du Même dans toute dialectique (comme dit V. Descombes, la dialectique hégélienne pense le rapport antagonique du Même et de l'Autre comme le Même) ; c) enfin la détermination d'une mouvement à la fois unilatéral (progrès irréversible) et en même temps unique (il n'y a *qu'un* mouvement dans la dialectique, qui est certes scindé, brisé, articulé comme le serait la ligne de cœur d'un électrocardiogramme, mais qui n'est pas fondamentalement épars, dispersé, disjonctif, comme l'est le mouvement esthétique qui implique toujours plus d'une direction, une multipolarité de principe). A la cumulativité intégrative et progressive du progrès dialectique, le processus esthétique oppose respectivement la contraction, l'incorporation, et la bifurcation. A sa linéarité eschatologique et sa cyclicité, la pensée esthétique littérale oppose la circularité fragmentaire du jeu, à sa son milieu historicisant, elle oppose plutôt une forme de géographie des puissances, à son dramatisme du Recueillement, elle oppose le tragique en-joué et en-joueur du dépareillé et du dépareillant, le carnaval du *poïkilon* et du *polemos.* Enfin, à l'unilatéralité et l'unicité du mouvement dialectique, l'esthétique oppose une *modologie des processus et des devenirs.*
La grande différence que fait valoir Chrysippe, c'est de disjoindre la talité du corps pour esquiver ces deux positions philosophiques classiques sur le corps : ou bien un corps qui serait tel que lui-même au sens où il serait auto-adéquation de matière ou

[34] Nous renvoyons aux analyses de Benjamin sur le temps messianique, dans ses *Thèses sur l'histoire.*

d'essence au sein d'une substance, ou bien corps qui ne serait jamais tel que lui-même (qui ne serait tel que lui-même qu'à n'avoir aucun "en-tant-que" ou "en-tant-que-tel"), perpétuel flux ou devenir. Le corps n'est pas tel que lui-même parce qu'il serait stase existant statiquement (substance) ou parce qu'il serait pure crase existant crastiquement (flux). Si Plutarque rend mal raison de l'intervention de Chrysippe quant à l'argument croissant, c'est qu'il considère que Chrysippe défend contradictoirement les deux positions à la fois, fait du corps la synthèse d'une pure stase et d'une pure crase, d'un côté matière qui n'est que flux, de l'autre qualité qui est pure individualité persistante, ce qui se lit aussi chiasmatiquement comme séparatioon de la matière comme stase indifférenciée, et de la qualité comme fluité de la différence. Dans les deux cas, Plutarque ne pense pas l'essentiel : la modalité. Il faut de la matière une crase statique ou une stase crastique, et réciproquement pour la qualité, sans voir l'importance du décrochage modal (mais Plutarque est a priori ennemi des stoïciens, il est de mauvaise-foi quant à la puissance du renversement du platonisme opéré par le système stoïcien, non pas antiplatonicien, mais anté-platonisme). Car le propos de Chrysippe est beaucoup plus profond : il consiste à défaire cette dualité, dans laquelle le corps est toujours tel que lui-même dans l'élément de la substantialité, ou bien dénué de toute talité dans l'élément du devenir. Cela implique une critique plus fondamentale, très polémique dans le stoïcisme, de l'Idée platonicienne (les *ennoêma*) qui incarne la pure stase statique ou la talité reposant en elle-même (mais on a vu que chez Platon, la chose était plus complexe en ceci que l'Idée ne pouvait reposer dans sa talité qu'à condition d'être liée à d'autres), tandis qu'une lecture trop grossière d'Héraclite ferait de lui le représentant de la crase crastique, flux et rien que flux.

Métabolisation et krasis chez Marc-Aurèle

On trouve dans les *Pensées* de Marc-Aurèle surtout, une prise en compte de ce dernier problème : Marc-Aurèle insiste régulièrement sur le caractère métabolique, soit transformateur et fluent du temps. Mais il compose *toujours* cette fluence et cette métabolisation avec un élément statique, dans l'Eternel Retour, ou bien dans sa version cosmologique (la fluence revient : la stase de la fluence n'est pas statique, elle est elle-même crastique dans l'Eternel retour en tant que le flux se mélange à lui-même), ou bien dans sa version anthropologique (avoir vu trois ans de la vie des hommes, c'est comme en avoir vu cent ans). L'Eternel Retour, comme on le verra plus avant[35] est le mode d'existence statique de la crase – c'est dans l'Eternel Retour que la crase existe statiquement. Il faut donc toujours au moins deux lignes processuelles pour caractériser la processualité *qu'est* le corps : la matière comme crase statiquement existante, la qualité comme stase crastiquement existante, les deux formant une Crase statique comme Devenir générique, Jeu, ou Métabolisation (redisons à nouveau que le stoïcisme implique toujours de comprendre la différence en fonction de la *krasis*, et la différenciation par rapport à la métabolisation : pour le stoïcisme, on ne peut penser la différenciation que *depuis le problème de l'incorporation* – comprendre esthétiquement la différence, c'est nécessairement la penser *concrètement* comme aspect et fonction de la logique métabolique).
Cette distinction des deux substrats culmine dans l'Eternel Retour : c'est ce que dit

[35] Dans la partie sur le temps et l'in-crase.

Marc-Aurèle dans un texte important et complexe des *Pensées* (X, 7) qu'il va falloir ici longtemps analyser afin d'en extraire les présupposés et d'en dégager les lignes prospectives.[36] L'argumentation de Marc-Aurèle part d'abord de la proposition disjonctive habituelle, atomes ou providence, ici adaptée au problème du substrat ou de la dialectique entre conservation et cycle de génération-destruction : les parties du monde s'altèrent et se métamorphosent, au point de périr, ce qui implique deux hypothèses. Dans l'hypothèse épicurienne, c'est le règne matérialiste des atomes et de la dispersion des parties qui explique l'altération en ceci qu'il n'y a qu'un substrat, la matière, mais au sens également où celle-ci, composée d'éléments insécables se composant en continu, est une pure fluence : on ne peut même plus, alors, parler de nature, mais seulement de chaos. Par suite, on ne peut même plus parler d'altération, puisque le substrat matériel étant la fluence même ou une variation continue, rien ne demeure dans l'altération : il n'y a qu'une recomposition des atomes. Comme dans la présentation de Plutarque qu'on vient d'analyser, il faut alors parler d'un cycle continu de générations et de destructions, où ni maturation ni altération ne prennent place puisqu'il n'existe aucun substrat individué. Dans l'hypothèse de la Providence qu'adopte le stoïcisme, on semble rencontrer une contradiction : si les parties de l'univers s'altèrent et périssent, si elles rencontres leur mal sous la forme nécessaire de la dissipation, l'univers est mal gouverné. Il faut donc introduire dans cette proposition disjonctive principale une subdisjonctive[37]. La subdisjonctive implique la distinction des deux substrats, même si la distinction de la matière et de la qualité n'intervient qu'à la toute fin du raisonnement : si les parties du monde subissent des altérations au point d'être détruites, si elles disparaissent *réellement*, le principe mérologique du stoïcisme et l'argument causal du meilleur des mondes ne tiennent plus (cf. X, 6 : la

---

[36] "Les parties de l'univers qui, par nature, sont contenues dans le monde, périssent nécessairement [...] ; mais si c'est pour elles un mal et une nécessité, c'est que l'univers serait mal gouverné, puisque ses parties s'altèrent et sont faites avant tout pour périr. Est-ce la nature elle-même qui a entrepris de faire du mal à ses propres parties, de les faire tomber dans le mal et d'y succomber nécessairement ? Ou bien des choses pareilles se font-elles à son insu ? L'un et l'autre est incroyable. Mais si même, laissant de côté la nature, on interprétait ces faits en considérant qu'ils ont lieu naturellement, il serait bien ridicule de dire que les parties de l'univers se modifient naturellement, et en même temps de s'en étonner comme d'une chose contraire à la nature, alors surtout que chacune d'elles se dissout dans les éléments dont elle est composée. Car ou bien il y a dispersion des éléments dont elles sont la combinaison, ou bien il y a une mutation de la partie solide en terre et du souffle en air ; de sorte que ces éléments sont repris dans la Raison de l'Univers, soit dans les conflagrations périodiques, soit dans les renaissances, avec des alternances sans fin. Et n'imagine pas que cette partie solide ou ce souffle sont ceux de ta première naissance ; c'est hier ou avant-hier qu'ils ont découlé des aliments et de l'air que tu aspires ; c'est ce que tu as reçu qui change, non ce que ta mère t'a donné en t'enfantant. Suppose d'ailleurs que ces éléments te rattachent à cette qualité qui est ta qualité individuelle [*to idios poio*] ; celle-ci ne s'oppose pas, je pense, à ce que je viens de dire."

[37] Comme Hadot l'a montré, Marc-Aurèle fonctionne souvent ainsi, mais il faut ajouter qu'il finit toujours par comprendre le terme de la disjonctive initialement rejeté (l'épicurisme) à partir de la branche de la subdisjonctive retenue : seul le stoïcisme peut rendre raison de l'épicurisme par-delà son corps doctrinal même. C'est la force de Marc-Aurèle : non pas seulement ajouter des subdisjonctions aux disjonctions principales, mais incorporer la disjonction adverse à la disjonction systématique du stoïcisme, en rendre raison perspectivement. Ainsi, Marc-Aurèle ira jusqu'à accepter par hypothèse les postulats de l'atomisme, pour montrer que, même alors, *l'amor fati doit être maintenu* malgré le Chaos et l'absence de providentialité organisatrice du cosmos... C'est la culmination du tragique : l'*amor fati* doit surmonter et résister à l'absence même de providentialité organisatrice. De sorte qu'on ne peut opposer l'*amor fati* stoïcien et nietzschéen à cet égard, d'autant plus que le destin stoïcien, qui est aussi bien nature et divinité, a toujours désigné la métabolisation comme devenir.

nature du monde ou la Physis générique distincte de la nature particulière des êtres, est cause immanente d'elle-même, et n'est donc soumise à aucune cause extérieure. Elle n'engendre donc que ce qui lui est utile et bon). Si la destruction des parties est réelle, on rencontre deux apories : d'une part, on ne comprend pas comment le substrat matériel des corps, s'il est unique, disparaît pour un corps et pas pour tous. D'autre part, on ne comprend pas pourquoi la Physis générique, qui est aussi bien le Logos de la providence ou la texture causale du monde, doit à la fois détruire une de ces parties qu'elle a précisément produite pour son utilité. La thèse de Marc-Aurèle se fait alors complexe, et implique plusieurs niveaux d'analyse. Pour que l'hypothèse épicurienne de la dispersion atomique soit invalidée, il faut que l'hypothèse stoïcienne soit à même à la fois d'expliquer la conservation d'un quelque-chose par-delà les altérations réelles (ce que Marc-Aurèle appelle ailleurs, on va le voir, la *metabole*, qu'il distingue de l'*apobole*), et de montrer que le substrat n'est pas seulement la matière. La réponse procède en deux temps. Il faut d'abord rendre compte effectivement du processus d'altération des parties (qu'il faudra donc comprendre comme auto-métabolisation du tout) en évitant, comme le fait l'épicurisme, d'en faire un cycle de générations et de destructions où rien ne se conserve – où donc où rien ne s'altère puisque le substrat est comme matière le fluent même. Marc-Aurèle procède apparemment en dégageant non pas des substrats génériques, mais des supports élémentaires : terre et eau d'une part, air et feu d'autre part (*pneuma*) selon les quatre éléments constituants de la physique stoïcienne. L'argument est à première vue fort simple : les parties du monde qui s'altèrent ne se détruisent pas dans la dissipation atomique, puisque chaque élément de la partie rejoint l'élément générique dont il était un aspect individué. Ce qui était terrestre rejoint son lieu de terre, ce qui était pneuma, c'est-à-dire principe actif, rejoint l'air. Seulement, Marc-Aurèle ne se contente pas de substituer une physique élémentaire où le même rejoint le Même, à une physique atomiste où l'indifférencié rejoint l'indifférencié. Car ce que présuppose et implique cette composition des éléments dans la partie, c'est le processus continu de crase : boue et *pneuma* ne tiennent ensemble que sous l'action d'un mélange-contraction aussi bien générique (syncrase) que local (idiocrase) que l'atomisme est incapable de comprendre. C'est qu'en effet, l'atomisme est incapable de penser la logique de composition des éléments insécables, la raison immanente, nature ou dieu, qui procède à la constitution de systèmes vivants – des corps – à partir des atomes : par suite, il ne peut penser que la génération et la destruction continue, non pas l'altération d'un quelque chose qui consiste par-delà la rencontre chaotique, irraisonnée, des atomes. Derrière cet argument de Marc-Aurèle se cache un raisonnement bien plus profond : l'épicurisme croit saisir le terme ultime de la matérialité sous la forme de la discrétisation en unités indifférenciées et irréductibles. Mais c'est un schème spatial qui est ici indûment utilisé : le secret de la matérialité est précisément dans son *in-corporation a priori*, qui relève la matière en la mêlant d'emblée au principe actif : la matière n'existe pas comme telle, elle est a priori in-corporée comme principe passif, mêlée immémorialement au principe actif selon un principe esthétique plus profond, le principe *processuel* de la *krasis*. C'est cette crase a priori des principes qui est elle-même le plus principiel, et produit la causalité immanente princeps qui traverse le cosmos en l'in-corporant. Le problème en effet, c'est que même si l'on trouve l'atome comme élément insécable ultime du substrat matériel, on ne comprend pas la composition de ces atomes, on n'explique pas l'irréductibilité du corporel plus profonde que l'insécabilité de l'atome. C'est que la matière comme pure substrat peut-être divisée jusqu'à son élément fini minimal, mais que la corporéité dans laquelle elle

est toujours-déjà manifestée (depuis la corporéité minérale et son *hexis*, jusqu'à la corporéité pneumatique divine) est infiniment divisible : il n'y a pas d'équivalent pour le corps de l'atome pour la matière, il n'y a pas pour la composition corporelle de la matière atomistique d'équivalent de l'atome. Le corps peut être infiniment divisé, et la matière n'est qu'un *aspect régulateur* de la détermination du corps, plutôt que le corps n'est un aspect, ou une composition de la matière. C'est la distinction entre corporel et corporal, corporellité et corporéité qui se rejoue ici : le corporal implique de faire de la matière un aspect modal du corps, le corporel consiste à rabattre le corps sur la matière, ou bien encore à les distinguer, mais à penser le corps au crible de la matérialité en niant dès lors que la matière n'*est* pas, que ce qui est est corps par nécessité. Ainsi, si l'on tente de diviser le corps à la manière de la matière, *on ne tombe que sur du flux partitif* : de la terre, de l'air, du *pneuma*[38]. Mais cette même partitivité des composants corporels ne peut se comprendre que par rapport au concept de crase : c'est parce que les éléments sont a priori dans un rapport de crase les uns par rapport aux autres, qu'aucun d'entre eux ne peut être rapporté à une pureté ou homogénéité d'essence, et tout autant à un atome élémentaire ; si l'on "divise" le corps – proposition dénuée de sens précisément – on ne trouve que *du* mélange, une mêlée d'éléments inséparables, une crase de partitivités contractées les unes dans les autres, et dont aucune ne forme quantité : du pneuma, de la boue. L'atomisme, lui, veut procède par démêlés, au sens strict par *stasis* qu'il oppose terme à terme à la *krasis* : pour l'atomisme, le mélange n'est que la somme ou le produit de ses composants, a priori discrétisés, en démêlés les uns avec les autres, de sorte que la *stasis* est à la fois stase, et guerre civile des parties contre leur mélange, comme le dit le terme grec originaire. Mais ce mélange n'est pas qu'un mélange d'éléments : le corps n'est rien d'autre qu'une idiocrase de partitivités, *du* désir, *de* l'assentiment, *de* l'impulsion (pour reprendre les trois grands terme de l'anthropologie stoïcienne auxquels correspondent les trois grands exercices spirituels stoïciens), mais aussi *de la* cité, *de la* passion, etc. Si la crase est pure en tant que crase, elle est impure en tant que stase individuelle pratiquée dans la crase générique. C'est qu'en effet, chaque élément composant le corps semble a priori rejoindre sa pureté élémentaire, la partie solide dans la terre, le *pneuma* dans l'air, comme si le corps, de l'intérieur, était au principe de son enterrement, et de sa crémation. Mais Marc-Aurèle insiste par ailleurs sur deux idées : la conservation des éléments ou du "quantum de corporéité" dans le monde, et leur "belle mutation" en autre chose[39]. Ainsi, même lorsque les partitivités corporales se

---

[38] L'un des fils directeurs de ce travail consiste à poser que la véritable teneur du flux est la partitivité : un flux est *de* l'eau, *du* feu, et non pas une valeur définie (*l'*eau, *le* feu) correspondant dans les grandes lignes à une acception platonicienne où le flux est l'hypostase de la définité, mais pas non plus une valeur indéfinie ("une" eau, *des* feux) impliquant une philosophie indéfinie des multiplicités. Il nous semble précisément que cette opposition du défini et de l'indéfini qui est aussi une opposition entre stase et crase, entre monisme et pluralisme, ne rend pas compte du partitivisme profond qui régit déjà chez Héraclite son esthétique de la fluence. Dans celle-ci, on ne dit même pas "un" ou "le" flux, mais *du* flux. Il en ressort que la logique du flux – tout aussi bien celle du corps – implique intrinsèquement une remise en question du concept de quantité et de sa représentation, mais surtout une nouvelle théorie de la *limite* (comment détourer des individualités dans un flux s'il est tout entier partitif ?) C'est bien pourquoi on distingue ici le relationnisme philosophique tel qu'il se formule depuis Hume au partitivisme esthétique dont la seule pensée systématique nous semble être le stoïcisme.

[39] V, 13, chaque corps est composé d'un principe actif et causal (le pneuma, qui anime la matière et la corporalise), et d'une principe passif, la matière pure, et les deux principes se conservent : chacune de mes parties est conservée et se transforme dans le tout (VIII, 50) (cela implique la *krasis* : c'est le

défont dans l'altération ou la mort et s'en retournent à la pureté élémentaire de la terre ou de l'air, ces éléments eux-mêmes sont d'emblée in-corporés dans d'autres mélanges, d'autres idiocrases. Car dans le stoïcisme, les éléments eux-mêmes, dans leur pureté principielle, sont nécessairement dès l'emblée des mélanges impurs : terre, eau, sont traversées par le pneuma, qui est lui-même un mélange d'air et de feu, et qui n'existe qu'à se mêler à ce qui n'est pas lui. Aucun élément n'existe à l'état absolument statique, que ce soit dans sa tension constituante ou dans son extension, tout élément est pur d'être impureté, de sorte que cette dialectique ne veut plus rien dire : la corporéité est *apure et akathartique en tant que krastique*, elle échappe naturellement à l'opposition du pur et de l'impur qui fonde toujours les *katharsis* philosophiques voulant retourner à l'élément primal, essence, atome, être, substance, qui sont autant de dérivations figurales de la Stase constatutive, statutaire, constituante, constatable : la philosophie n'en finit plus de purifier et de purger, comme obsédée par la pureté de l'en-soi, par la pureté du même qui n'est que sa tautologie. C'est ce que refuse catégoriquement le stoïcisme – philosophie tragique, qui ne croit plus ni en la pureté, ni en l'impureté – ce qui veut dire aussi que c'est l'opposition même de l'être et du non-être qui perd sa pertinence, même si l'on distingue comme Platon le non-être comme autre et comme opposé ou contraire : le *pneuma* n'est en tant que *pneuma* qu'à être mêlé a priori et constitutivement à ce qu'il n'est pas, eau et terre, qui elles-mêmes n'existent en tant que telles qu'à être mêlées a priori à ce qu'elles ne sont pas, etc. Cette structure propre au mélange des éléments se retrouve, encore complexifiée, enrichie, au niveau de la corporéité elle-même, où chaque partitivité corporale n'est en tant que telle et ne consiste selon son *tonos* propre qu'à se mêler dia-toniquement à d'autres flux et fragments partitifs de corporéité, etc. L'être et le non-être ne sont tout simplement plus

---

principe de transformation ou de “belle mutation” qui fait le devenir infini : même si le monde s'organise selon des séries corporelles et temporelles finies, on peut toujours remonter à l'infini aussi bien dans le temps que dans la causalité et le mélange des corps en suivant un ordre de régression génétique, (ainsi, VIII, 18 : même les éléments propres au mort sont à nouveau contractés et mêlés dans le monde. Il faut insister toutefois sur ceci, que la palingénésie stoïcienne et l'Eternel Retour qu'elle implique, n'est pas un cycle de métempsychose régi par une logique de l'incarnation, mais une circularité propre au mouvement d'incorporation du monde dans ses membres, et des membres dans le monde) De sorte que les choses “hautes” tout comme les “basses” sont les mêmes et sont constituées des mêmes éléments (VI, 46 ; IX, 28), ce qui veut dire que même la boue, le composé de terre et d'eau, est insufflée par le pneuma, le souffle igné. Ainsi tous les éléments sont mêlés et se transforment les uns dans et par les autres (VII, 47 ; IX, 9, sur les quatre éléments physiques et leur rassemblement) Voir également, sur la conservation des éléments : IX, 36.

pertinents : au refus moral ou principiel de leur opposition, ou de la mobilisation de leur opposition, il faut substituer un regard *artisan* et *pratique*[40]. Tout comme l'opposition du multiple et du monisme ne fait tout simplement plus sens à propos du partitif, et implique de déployer de nouveaux concepts pour penser cette partitivité dans sa littéralité, de même, l'être et le non-être, quelle que soit la manière dont on les articule, sont non pertinents pour penser le mélange qui se déploie et se fait sur fond sans-fond de désêtre. Désert, désert du désêtre, *à travers lequel* se font les mélanges élémentaires de la terre et du *pneuma.* De sorte donc que le retour à la Raison Universelle est un retour à la crase générique, qui va produire de nouvelles compositions corporelles, de nouveaux corps. C'est le principe de l'Eternel Retour qu'invoque alors Marc-Aurèle pour comprendre cette circularité et cette littérale circulation-conservation de la corporéité, de son "quantum" total : les composants corporels, les partitivités entrant dans l'idiocrase qui fait corps, sont conservées et réincorporées dans l'Eternel Retour générique de la conflagration qui porte sur l'*Aiôn*, ou dans les éternels retours "locaux" ou les répétitions intrahistoriques qui portent sur *Chronos*. On sait en effet que Marc-Aurèle distingue non pas deux types mais deux aspects de l'Eternel Retour selon le point de vue adopté : Eternel Retour du point de vue de l'*Aiôn* conçu comme temps générique embrassant la totalité de la chaîne causale, sorte de grand Coprésent actualisable où seuls l'avenir et le passé existent et vont à l'infini. Et Eternel Retour du point de vue de *Chronos*, temps de l'unique présent venant dé-limiter l'infinité d'*Aiôn* selon l'actualité des actions produites par un corps[41] : cet Eternel Retour, Marc-Aurèle en donne de manière récurrente une

---

[40] La philosophie est souvent trop fétichiste (car trop généreusement amoureuse) des concepts qui finissent par faire écran à ce dont ils sont normalement les bandes passantes et les instruments, tout comme l'amour pour un personnage de fiction finit par faire écran à la diégèse sensible et impersonnelle, a-personnologique dont il est la bande passante (on aime tellement Charlus qu'on ne voit même plus les événements impersonnels dont il est la matière). Il faut avoir sur les concepts un regard de maçon, et même de femme de ménage : fonctionne ou ne fonctionne pas, marche ou ne marche pas. Il n'y a bien qu'au philosophe qu'on pardonne l'utilisation d'un marteau quand il faut un tournevis, d'un balais quand il faut un plumeau, au prétexte qu'il n'a pas l'esprit pratique, comme dans l'anecdote de Thalès et de la servante, qui montre justement que c'est le philosophe, qui a et doit avoir l'esprit supérieurement pratique, plus pratique que tout autre patricien en tant qu'il comprend la logique des *praxis*, la logique esthétique qui régit l'*energeia* de ces *praxis* ; mais le philosophe fait trop souvent de l'esprit pratique une conséquence de la philosophie, et pas un principe *dans* et *de* la philosophie semblable à celui que déploie le menuisier en menuisant, le garagiste en réparant, de sorte que certaines pensées finissent par enfoncer des clous conceptuels avec des truelles, et d'autres par épousseter des fossiles avec des serpillières. C'est un problème ancien : le philosophe, depuis Platon, se pense comme aristocrate, gardien, finalement comme *conservateur* des valeurs et de l'ordre, au point que s'il est subversif, c'est au nom du vrai concept d'Ordre (le Cosmos en tant que Cosmos, qui est son propre principe de raison, dont l'être procède de l'idée) qui surplombe l'ordre politique. Dès Platon, se joue cette conjuration du philosophe comme producteur, *poïetes*, que les Stoïciens viendront battre en brèche : Cléanthe est à la fois le poète de l'*Hymne à Zeus*, et le lutteur qui arrive à Athènes avec seulement quatre drachmes en poche, qui se fera porteur d'eau pour gagner chichement sa vie et pouvoir pratiquer la philosophie (il prenait même ses notes de cours sur des os). C'est Epictète l'esclave, c'est Chrysippe le "voltigeur dialectique" comme producteur inarrêtable qui écrivit plus de mille traités de logique, et dont la mort est une magnifique culmination de la pensée tragique (l'âne, la figue, le rire). Les stoïciens se vivent et pratiquent la philosophie non comme des *aristoï* mais comme des *poïetes*, poètes-producteurs, culs-terreux plutôt que têtes-soleils (pensons à la chaîne associative déployée par Derrida dans *La pharmacologie de Platon*, sur le soleil, la tête-*caput* et le capital).

[41] Nous y reviendrons en détail dans la partie sur le temps, en analysant le rapport entre le temps comme nombre du mouvement, et l'activité corporelle : il semble que les analyses du temps stoïciens n'ont pas assez approfondi cet aspect pourtant fondamental.

formulation anthropologique, le voit comme une répétition des mêmes aspects structuraux de l'humanité (comme il le dit souvent, avoir vu trois ans de la vie des hommes ou en avoir vu trois siècles est la même chose : chaque époque répète en la variant la configuration des précédentes) L'Eternel Retour "anthropologique" est en fait un Eternel Retour esthétique, portant sur les structures corporelles, sur la logique de complexion des corporéités : les mêmes vices, les mêmes vertus, les mêmes composantes morales se répètent à chaque époque. Cette répétition (IV, 32 ; VII, 49) n'est pas statique mais différenciée, et liée au destin politique de l'empire. En quel sens ? Avoir vu quarante ans de la vie des hommes est comme en avoir vu dix millénaires : autrement dit, on peut prévoir l'avenir en se basant sur l'éternel retour des *constitutions* c'est-à-dire sur la *génésiologie* esthétique qui permet de comprendre comment se constituent ces constitutions, à partir du *polemos* entre *krasis* et *stasis* relativement aux tendances (éthique), aux désirs (physique) et aux assentiments (dialectique). Cela veut dire que le stoïcisme ne déploie pas un banal pessimisme anthropologique sur la constitution constituée de l'homme, mais une logique esthétique des conditions génétiques régissant l'émergence de ces constitutions partagées par les insensés, et produisant au sens strict des types de folie différents : amour de l'honneur, amour de l'argent, amour du pouvoir, ressortissent à la genèse de constitutions corpor*a*les s'originant toujours dans des *stasis* folles, insensées, en fait esthétiquement névrotiques, quant à la *krasis* des corps. Toujours la constitution insensée du corps repose sur une *stasis* comme guerre civile ou séparatisme du Moi contre le Monde, comme démêlés statiques avec la Mêlée de la crase ; mais c'est aussi la stase comme état inerte du corps qui ne se mêle plus, ou ne se mêle plus qu'avec lui-même, et d'abord avec les parties passives et réactives en lui. Une *stasis* constituée en constitution ou enconstituée, c'est toujours vivre selon un principe extrinsèque donc transcendant, réactivité, passivité, jugement de l'événement qui y introjectent des valeurs quand ils sont indifférents dans leur facticité même. De sorte que l'Eternel Retour anthropologique est une Eternel Retour esthétique portant sur les complexions corporelles qui se retournent contre le corps.

Le deuxième point, c'est la répétition ou l'Eternel Retour en tant que tel, en tant que pur processus[42]. L'Eternel Retour prend chez Marc-Aurèle deux aspects particuliers : Marc-Aurèle le conçoit du point de vue cosmologique[43], et du point de vue de l'anthropologie et de l'individuation[44] (le progressant répète l'incorporation de la philosophie). Le premier type d'Eternel Eetour correspond au temps de l'*aiôn*, à la durée totale ou au temps infini qui se métabolise circulairement en ne cessant de faire-retour à lui-même sur un mode hétérologique[45]. Dans l'une de ses *Pensées* (IX, 35), Marc-Aurèle articule trois aspects : l'Eternel Retour n'est à l'horizon de l'avenir que parce qu'il est en même temps derrière nous, dans le passé qui est déjà répétition. Mais deuxièmement, cette staticité ou cette Mêmeté de l'Eternel Retour est indissociable de la transformation ou du changement (*metabole*) : tout change, le monde se métabolise lui-même, mais ce changement est précisément le Même de l'Eternel Retour. Il n'y a pas d'Eternel Retour du même, il y a un Eternel Retour de la *metabole* qui a la

---

[42] Cf. *Pensées*, II, 13 : "toutes les choses sont éternellement semblables et recommençantes".

[43] Ibid., V, 32 ; VI, 17 ; et IX, 28 sur la circularité propre au mouvement des éléments.

[44] Ibid., IV, 32, 44 ; VI, 37, : le présent finit répète le passé dans son infinité, mais répète également, au sens théâtral, l'avenir dans son infinité ; VI, 46 ; VII, 1.

[45] Cf. ibid., VII, 19, qui lie implicitement la crase et l'éternel retour dans l'*aiôn*, ou IX, 35, où l'Eternel Retour va vers le passé et l'avenir à la fois, mais est soutenu dans l'être par le principe du bien.

structure suivante : de la métabolisation générique de la corporéité (*krasis*) est dérivé un métabolisme particulier, un corps singulier, qui va devoir, dans l'*amor fati*, dériver et affirmer *autrement* la métabolisation même dont il n'est qu'une partie, qu'un aspect, qu'un mode. Le corps singulier comme idiocrase de la crase ou contraction particulière de la corporéité, va en tant que mode affirmer la modalité *par-devers et par-revers lui-même* (l'*amor fati* est donc bien impensable sans l'Eternel Retour). Le métabolisme singulier comme dérivation et modalisation particulière du continuum de corporéité, comme idiocrase de et dans la crase, va faire-retour à la métabolisation comme jeu de la modalité, et produire par là une *nouvelle* dérivation : la dérivation d'un métabolisme à partir de la métabolisation va se *prolonger* et être *elle-même engendrée en retour* par la dérivation de la métabolisation elle-même à partir du métabolisme particulier. Ou pour le dire autrement, le Quelque-Chose se modalise en chose, mais la chose comme mode va affirmer la modalité même *sur un nouveau mode exprimant toute la modalité par-devers lui-même.* Le troisième aspect pointé par Marc-Aurèle, c'est la liaison de l'Eternel Retour et du bien. Car ce Retour Eternel pose une question que Nietzsche retrouvera : n'est-il pas répétition infernale des mêmes maux ? Chez Marc-Aurèle, c'est le fait que l'Eternel Retour soit *le métabolisme même de la providence* ou son auto-transformation qui assure que l'Eternel Retour est bon, et fait revenir des biens plutôt que des maux. Le Destin est bien Devenir : seule revient la métabolisation elle-même, et pas le contenu métabolisé. Seulement, il faut bien comprendre ce que Marc-Aurèle veut dire par là : comme chez Nietzsche, cette sélection implique une transvaluation modale. En quel sens ? Le bien, dans le stoïcisme, n'est pas une transitivité, un contenu, une détermination morale de l'événement : tout ce qui est est indifférent, tout état de chose corporel est *ontologiquement* indifférent, au prorata de ce qu'il est esthétiquement différencié. Qu'est-ce que le bien ? Le bon usage, rien que le bon usage, qui tient dans la modalité : faire droitement plutôt que faire l'action droite, faire justement, plutôt que l'action juste. De sorte que le bien est une pure valeur d'usage, d'usage de l'occasion. On ne se rend pas assez compte de ceci, que c'est le stoïcisme qui produit pour la première fois une théorie non morale et même *non-axiologique* du bien et du mal : le bien est le mode d'activité tonologique qui imprime dans le monde toute la modalité. Ce n'est pas une valeur en-soi, c'est une valuation d'usage. Le bien, c'est transvaluer modalement, c'est transformer les conditions présentes en situation ou le fait en occasion, c'est faire de tout événement *matière à agir et même matériau d'activité*. Le seul bien qui soit est un "bon" : même face à la mort de l'être chéri, affirmer le destin comme un devenir, tendre sa tension, s'approprier l'événement, se l'incorporer et s'y incorporer. Ne pas opérer de *stasis* ou même d'ek-stasis quant à l'événement, en se révoltant contre lui et le destin, en s'en séparant statiquement, mais opérer l'*in-krasis*, la crase avec la crase, la métabolisation de la métabolisation, se mêler non plus au mélangé, mais au mélanger même. C'est le premier renversement du platonisme : les indifférents ne désignent pas une *classe* d'événements ou d'états de corps, ils désignent *tout ce qui est* – même vie et mort sont des indifférents ; de sorte que le bien n'est *rien d'autre* que la transvaluation modale et tonologique de l'indifférent ontologique. On est bien face à la même chose, face au même état de chose (par exemple le décès d'un proche) ; mais on n'est plus du tout face au même quelque-chose selon qu'on fait usage de sa tension et de sa volonté pour l'affirmer et avec lui l'entrelacement (*epiploke*) du destin auquel il appartient, ou selon au contraire qu'on ne fait pas usage, qu'on ré-agit à l'événement en le jugeant (c'est le jugement qui ajoute "c'est mal" ou "c'est horrible" à l'événement, selon une saisie non-

kataleptique donc non littérale de l'impression[46]). Que veut dire dès lors Marc-Aurèle quand il pose que l'Eternel Retour fait revenir les biens, rien que les biens ? Non pas, de manière naïve, que le mal comme *contenu* ne revient pas : tout est indifférent comme événement ou état de corps, plus c'est différencié esthétiquement et tonologiquement, plus c'est ontologiquement. Il veut dire que l'Eternel Retour fait-revenir (factitif) la possibilité même de l'usage, la possibilité absolue de l'affirmation du destin comme un devenir. Il fait revenir la faisabilité même la transvaluation modale, la possibilité de l'in-krasis. C'est la double dérivation qu'on a vu : le sage, dans l'*amor fati*, se fait co-opérateur du destin qui lui échoit, et affirme l'intégralité de la modalité. Il affirme donc *en retour* la modalité dont il est mode, le dérivable dont il est dérivé. Mais par là, il engendre ce dérivable, il engendre en retour la modalité dont il est mode, la métabolisation dont il est le métabolisme. L'Eternel Retour faisant revenir le bien fait revenir la métabolisation de la métabolisation par le métabolisme singulier, la dérivation de la dérivation par le dérivé, la modalisation de la modalité par le modalisé. Il fait revenir la faisabilité de la transvaluation modale, la faisabilité de l'usage – mais uniquement parce que qui fait usage droitement de l'événement fait revenir le Retour lui-même en affirmant toute la modalité, en affirmant dès lors que tout événement à venir devra être transvalué dans l'*amor fati.* Notons alors que même la logique de la différence dépend de la logique de métabolisation : c'est le stoïcisme qui dès le départ remétabolise la différence pure, en fait un *aspect* de la *krasis* comme métabolisation générique[47].

On comprend mieux dès lors la logique de la métabolisation déployée par Marc-Aurèle. Les éléments altérés ne disparaissent pas, ne sont pas détruits : il y a conservation du quantum de corporéité général à travers un Retour qui porte ou bien sur la totalité du temps comme grands Coprésent ou Contemporain (*Aiôn*) répétant l'intégralité de l'avenir et du passé, ou bien sur la circularité des présents se répétant les uns les autres en tant que présents. C'est ce que distingue Marc-Aurèle en parlant de la conflagration et des renaissances périodiques. On retrouve donc les données initiales du problème : comment parler d'altération des corps par-delà la destruction-génération continue de la matière-substrat ? D'une part on l'a vu, il ne faut pas comprendre le corps comme composition matérielle d'atomes, il faut au contraire comprendre la matière et sa divisibilité intrinsèque du point de vue et en fonction de la composition crastique de la corporéité, en fonction de l'in-corporation a priori de la matière qui produit aussi sa qualification et sa différenciation *modale* [48] : le substrat matériel, qu'il soit divisible à l'infini (stoïcisme) ou jusqu'à l'atome (épicurisme) doit être compris comme un aspect abstrait de la composition partitive des corporéités régie par la crase (partitive au sens où *du* corps se mélange à *du* corps). Cette crase

---

[46] On verra dans la partie sur la littéralité que le stoïcisme implique une précellence de la littéralité impressive sur sa véridicité.

[47] Cela engage en fait un débat profond entre le relationnisme, qui rapporte la pensée à un plan pur de relations non-formées et pré-individuelles qui est aussi le plan de la différence pour elle-même, et la logique partitive qui ne pense plus par relation, qui s'efforce de saisir la littéralité du flux en disant seulement "du" et "de la", par-delà et en-deçà l'opposition même de la multiplicité de l'unité, du monisme et du pluralisme. Nous renvoyons sur ce point à l'analyse du relationnisme que nous avons proposée précédemment.

[48] On a dit en effet que la qualité ne se conserve *réellement* dans la métabolisation non pas en tant que qualité, mais du fait de son rapport avec les modes d'ayance déterminant le corps : c'est le mode de transformation, la manière de changer, qui fait la qualité particulière du corps, et non l'inverse.

peut si l'on veut être "divisée" entre ses composants élémentaires, mais on constate aussitôt que tout élément est lui-même un mélange, et que chacun d'entre eux est conservé dans l'Eternel Retour compris comme *structure astructurée ou jeu du processus*, où la corporéité circule et se conserve à la fois, en quelque sorte en se "recyclant". Ce qui permet donc dans un premier temps de soutenir contre l'épicurisme qu'il y a bel et bien altération, et par conséquent la conservation d'un "quelque chose" particulier qui s'altère et pas seulement la destruction continue du substrat matériel, c'est que *ce qui est conservé dans le corps n'est pas d'abord l'individualité mais la corporéité elle-même, non pas une transitivité discrétisable en élément quantitatif fini (atome) ou en élément qualitatif pur (élément physique primordial), mais le fait même du mélange. Ce qui se conserve dans la transformation, ce n'est pas la qualité en tant que telle, c'est la manière de changer, c'est le mode de métabolisation propre à un corps, qui détermine précisément sa qualité.* En effet, la complexe scission du substrat corporel stoïcien, entre la partie matérielle et la partie qualitative, ne doit pas nous faire comprendre pour autant que la qualité se conserverait comme la matière se conserve : il ne faut pas comprendre la partie qualitative du substrat sur le modèle de l'essence, de l'identité, de la matière, bref, de la stase, comme si la qualité *constituée* s'altérait mais que la *constitution* singulière de cette qualité demeurait par-delà cette altération. Avec le stoïcisme, plus rien n'est statique, même si le processus se déploie statiquement dans son hétérologie même. On ne peut pas traiter des composants du corps, matière, qualité, modalité, comme des composants séparables en-soi : ce sont des aspectualisations analytiques du corps. Ce qui veut dire que la matière n'existe que qualifiée et matérialisée, que la qualité n'existe que matérialisée et modalisée, que les modes qualifient le corps et modalisent qualitativement la matière. Ainsi, *on ne peut pas dire que seule la qualité demeure substratiquement dans la transformation ainsi que la matière, sans prendre en compte qu'elles sont toujours modalisées par la manière unique dont le corps "s'a" et fait ainsi valoir son tonos, sa tonalité dans la diatonie, sa tension dans le continuum, sa teneur dans le mélange* Ce n'est pas la qualité qui se conserve dans la transformation, c'est la manière de changer, le mode de métabolisation qui fait le "rythme", la teneur, la tonalité, la tension d'un corps. Le stoïcisme pense la variation continue par la modalité : ce n'est pas par la dialectique du même et de l'autre qu'on pense le changement, c'est par l'esthétique modale ou la modologie. Plus généralement, le stoïcisme est un continuisme radical, où les corps sont absolument continus car mêlés sans reste les uns aux autres, où les incorporels sont de la même manière entrelacés, entre-texturés dans la providence et l'*Aiôn*, et où, qui plus est, corporels et incorporels sont inséparables, entrelacés et mélangés dans l'élément de l'in-corporabilité. Ce qui vient dès lors à chaque fois produire la différenciation dans les continuums, ce sont les modes, qu'il faut eux-mêmes rapporter aux types de facticité propres aux corps, aux incorporels, aux incorporables (existence, subsistance, consistance). Ainsi, il ne suffit même pas de dire que les incorporels dé-limitent modalement le continuum de corporéité en exprimant les limites momentanées des corps selon le temps, le lieu, l'événement ou le sens : c'est de la même manière le continuum de corporéité qui dé-limite modalement le continuum incorporel en ses trois aspects, en ce que l'activité des corps va imprimer en lui des dé-limitations tonologiques que l'incorporel va ensuite exprimer, et imprimer *en retour* sur les corps en s'in-corporant. Le stoïcisme le dit en toutes lettres, même si l'on ne rend pas toujours justice à cette pensée du continuum : le continuum corporel et ses composants sont *ontologiquement indifférents*, au prorata de ce qu'ils sont esthétiquement ou tonologiquement différenciés et différenciateurs. La théorie des

indifférents porte sur la valeur ontologique des corps, sur leur facticité même : vie et mort sont des indifférents, puisque le bien et le mal ressortissent uniquement à l'usage différenciant que je vais faire et avoir de ces indifférents. Tout est indifférent ontologiquement, mais tout est différencié esthétiquement par l'usage qu'on en fait. Tout événement est indifférent, mais tout événement est différencié par ma manière de me l'approprier, de m'y incorporer, et de le contre-effectuer dans l'*amor fati* ou dans l'*horror fati. C'est la modalité, le mode d'usage et lui seul qui constitue le principe de différenciation des indifférents, qui est aussi principe de valuation de ce qui est ontologiquement sans valeur, anaxiologique.* C'est pourquoi la qualité ne demeure pas en tant que *stase constituante* de la particularité corporelle, mais comme le produit de la manière de changer, du mode de transformation : la qualité du corps est d'une part modalisée, mais est d'autre part la modéité même du mode, la manière particulière dont le corps change et se métabolise. Il ne faut pas confondre la qualité stoïcienne avec la constitution, le caractère, la nature, l'essence particulière du corps – il ne faut pas en faire une qualité constitutive, attribuée et statique, mais il ne faut pas non plus la confondre avec la modalité du corps, avec sa manière de s'avoir : la qualité n'est pas le mode d'ayance du corps, mais elle est modalisée par ce mode, tout en étant sa modéité – soit la teneur particulière du mode sur lequel le corps se transforme, se métabolise.

Ainsi, comme on vient de le voir, chaque corps particulier s'altère en ce que sont conservés de lui les éléments qui le composent, et qui vont former de nouvelles idiocrases dans le monde. Mais plus encore, du point de vue *de la corporéité elle-même prise comme quantum total*, il y a conservation et altération des corps *parce que la crase des éléments physiques prime ces éléments, et est saisie dans le double Eternel Retour*. L'Eternel Retour stoïcien, soit comme Eternel Retour générique compris depuis la perspective de l'*Aiôn*, soit comme Eternel Retour saisi du point de vue présent de *Chronos*, ne porte que sur la crase : dans *Aiôn*, c'est la crase en tant que crase qui, statiquement, se conserve et se reconduit (on verra l'importance de cette formulation : la crase existe statiquement, sur le mode de la *stasis*, plutôt qu'elle n'*est* statique). Et dans *Chronos*, ce sont les idiocrases des corps particuliers et les syncrases des corps collectifs, qui sont conservées en tant que telles, comme pures opérations qui se répètent dans toutes les configurations de l'histoire. L'Eternel Retour dans *Aiôn* porte sur la *krasis* générique des corps, sur le perpétuel retour du mélange à la corporéité et à l'incorporellité, et réciproquement. L'Eternel Retour dans *Chronos* constitue la logique du processus, la structure astructurée du processus esthétique, tel qu'une même configuration particulière de corps va produire la même situation structurelle (le vice, la décadence de la cité...) On voit alors que lorsque Marc-Aurèle distingue ces deux Eternels Retours, il distingue en fait deux modes de perception d'une même logique, d'une même processus hétérologique : tantôt, l'Eternel Retour est perçu depuis la perspective con-temporaine de la Providence qui saisit le continuum incorporable constitué par le continuum incorporel et le continuum de corporéité comme un entrelacement (*epiploke*) qui est à la fois tissu du temps, tissu des événements, tissu des lieux. L'*Aiôn* n'est surtout pas l'éternité, et Bréhier a tout a fait raison de traduire le terme par "Durée" : l'*Aiôn* tel que pensé par le stoïcisme *s'oppose* à l'éternité platonicienne, et vaut comme la durée non-présente de la Providence, de la Nature, de Dieu, donc comme la durée intégralement actuelle du *sustema.* C'est non pas le point de vue du tout (on verra que le stoïcisme ne cesse de conjurer l'apparition d'une totalité statique), mais bien le perspectivisme immanent au système lui-même, c'est le jeu de la modalité, le jeu du cosmos (une autre équation définissant la pensée

tragique, c'est ordre = jeu). De sorte que l'Eternel Retour dans *Aiôn* ne désigne pas la répétition du même, des mêmes événements, de la même Histoire finie comme série de contenus : il désigne le *sustema* ne cessant de faire-retour hétérologiquement à lui-même en se modalisant et en se métabolisant comme série de *tonos* particuliers, comme entrelacement krastique de corps qui vont *métaboliser la métabolisation elle-même.* L'Eternel Retour dans *Aiôn* signifie que la métabolisation générique est métabolisée en retour par ce qu'elle métabolise. On voit la grande distinction avec les pensées de l'incarnation, qu'on pourrait trouver très proches de pareille vision (le tout s'incarne dans le particulier, qui va se totaliser en retour) : ce n'est pas une transcendance statique qui s'incarne, c'est l'immanence qui s'in-corpore et s'incorpore (à) elle-même dans le mélange, ce n'est pas l'*ek-stasis* de l'incarné vers l'incarnant et de l'incarnant vers l'incarner, c'est l'*in-krasis* des corps s'appropriant les uns aux autres et les uns les autres, mais s'appropriant surtout (à) la corporéité qui forme le continuum, le *sustema* naturel auquel ils appartiennent[49]. L'Eternel Retour dans *Chronos* est décrit depuis le point de vue du présent actuel et du corps dé-limité : c'est l'*amor fati* du sage qui fait-retour à l'*epiploke* ou à l'entrelacement tout à la fois temporel, événementiel, topologique, dont il est un fragment incorporé (c'est comme on le dit trivialement "l'éternité dans un seul instant"). Autrement dit, le sage n'affirme pas seulement le retour nécessaire de toutes choses en les transvaluant par là même : il n'affirme pas les événements comme contenus, mais comme il affirme leur retour comme *faisabilités*, comme possibilités de *faire usage* droitement de sa volonté et de sa raison, donc de son *tonos* ou de sa tension d'âme, à travers l'usage de l'événement lui-même. Le sage n'affirme pas le retour des contenus événementiels comme buts (*skopos*) mais du "quelque-chose" qui contenu dans l'événement constitue l'activité tonologique qu'il va s'approprier et s'incorporer dans le bon usage (c'est comme dans l'allégorie de l'archer bien connue). L'Eternel Retour ne porte pas sur les états-de-choses ou sur les stases transitives, mais sur le quelque-chose crastique qui, au sein de l'événement, va toujours être *métabolisé et modalisé différemment par l'usage qu'en fait le sage à travers la série de répétitions du Même.* Certes, la même Histoire se rejoue comme contenu ; mais le sage sait que ce qui se répète vraiment, c'est la faisabilité de l'usage, c'est la possibilité d'affirmer l'événement qui est latente en chacun d'entre eux. Si dans l'Eternel Retour la même mort se répète comme la même du point de vue du contenu, elle est toujours une mort différente en tant qu'elle implique à chaque fois que je tende ma tension d'âme à l'extrême (et pas au maximum) et que je fasse usage droitement de l'événement pour en faire matière à affirmer la providence elle-même à travers lui. A chaque fois, je vais dériver l'événement, mais sur un autre mode, selon un usage qui devra affirmer toute la modalité par-devers lui-même, de sorte que l'*amor fati* recommence *à chaque instant de zéro* même quand c'est le même événement qui se répète : chaque événement relatif répété implique une affirmation chaque fois absolue de l'événementialité même dont il est fragment, du destin-devenir dont il *immane.* C'est pourquoi l'Eternel Retour du point de vue de *Chronos* nous présente la métabolisation du point de vue du particulier faisant retour au générique, ne cessant de s'y mêler comme la goutte de vin se contracte et s'é-tend à travers tout l'océan. L'Eternel Retour dans *Aiôn* nous présente

[49] *In-krasis* comme nous le verrons ne doit donc pas être compris comme intériorisation du mélange : le préfixe "in" doit être ici compris en un sens d'abord inchoatif comme itération du mélange, engendrement continué de la mêlée cosmique, de la *demokrasis* des corps.

la métabolisation générique des métabolisations particulières au niveau de la modalité transversale, se modalisant selon des corps particuliers se dé-limitant par là même ; c'est le perspectivisme de la *krasis* elle-même, non pas le point de vue, pas même la ligne de vision, mais l'étoilement de la voyance comme auto-esthésie de la Nature, de la Providence. L'Eternel Retour dans *Chronos* nous présente la métabolisation particulière de la métabolisation générique au niveau du modalisé ; c'est le point de vue de l'idiocrase dans la crase, qui se déborde justement en voyance s'étoilant dans tout le *sustema* cosmique, dans le système de la Nature[50].

Il est donc nécessaire, pour penser ce problème de l'altération ou de la métabolisation, d'en passer d'une part de la matière au corps en comprenant le substrat matériel comme un aspect de la corporéité, et de montrer, d'autre part, que ce n'est pas une chose constituée, un corps, une matière, qui se conserve dans l'altération, mais que c'est le processus même composant les corps, la crase, qui se conserve et se reconduit à travers les transformations corporales particulières (Eternel Retour de *Chronos*) et celles du continuum de corporéité générique (Eternel Retour d'*Aiôn*) : *ce n'est plus un substrat statique qui est à la fois conservé et support d'altération, c'est un processus – la crase – dont la continuité forme la base substratique de la transformation.* Le substrat, c'est le processus de composition corporelle : si les composants du corps sont conservés d'un certain point de vue en ceci qu'ils rejoignent le cycle de transformation des éléments et que le *pneuma* d'un corps individuel rejoint l'air tandis que la partie solide rejoint la terre, c'est pourtant le processus krastique et hétérogène de composition qui a d'abord une valeur substratique. Seule se conserve la métabolisation comme vie qui mêle et incorpore. C'est pourquoi on verra plus tard que la crase existe statiquement sans être pourtant statique : le substrat n'est plus entitaire, mais processualisé par le stoïcisme. Mais il faut revenir à la partition du substrat opérée par Chrysippe, et qu'on retrouve ici nettement chez Marc-Aurèle : le corps altéré l'est sur la base de deux substrats ou de deux aspects du substrat, qui se conservent, et qui correspondent aux éléments physiques primordiaux du stoïcisme ; d'un côté, la partie solide (la terre et la boue), de l'autre, le souffle ou pneuma, c'est-à-dire l'air et le feu. On reconnaît ici apparemment les deux principes stoïciens, le principe passif ou la substance matérielle indifférenciée (la terre et l'eau, la glaise informable) et le principe actif logique et finalisant, le pneuma, ou l'esprit-souffle providentiel. La formulation de Marc-Aurèle laisse en effet penser à première vue que cette distinction correspond effectivement à la distinction chrysippéenne : d'un côté, le substrat corporel se répartit sur la base matérielle (la boue), mais de l'autre, il consiste en la qualité du corps (ici le *pneuma*, air igné, qui est principe d'activité par lequel le corps se qualifie). Mais la fin du texte (X, 7 toujours) va complètement à l'encontre d'une telle compréhension – et rend ainsi nécessaire cette longue analyse : "Et n'imagine pas que cette partie solide ou ce souffle sont ceux de ta première naissance ; c'est hier ou avant-hier qu'ils ont découlé des aliments et de l'air que tu aspires ; c'est ce que tu as reçu qui change, non ce que ta mère t'a donné en t'enfantant. Suppose d'ailleurs que ces éléments te rattachent à cette qualité qui est ta qualité individuelle [*to idios poio*] ; celle-ci ne s'oppose pas, je pense, à ce que je viens de dire." On voit ici une première chose : la distinction apparente de la partie solide du corps (boue) et de sa partie spirituelle ou logique (*pneuma*) ne correspond pas simplement à la distinction du substrat matériel et du substrat qualitatif. Ce que pointe ici Marc-Aurèle, c'est que l'objet de l'altération

[50] Nous reviendrons sur l'Eternel Retour dans la partie sur le temps.

n'est pas le corps reçu ou donné comme facticité brut (le corps natal), mais bien *le métabolisé ou l'in-corporé. L'altération, la transformation, le devenir, ne porte pas sur l'organisme comme corps natal donné de fait, mais sur le métabolisé ou sur l'incorporé qui procède de la krasis.* La partie solide du corps, tout autant que sa partie spirituelle ou pneumatique, est d'abord le produit d'une in-corporation. Marc-Aurèle pose donc qu'ils n'ont absolument pas trait à la partie matérielle du substrat corporel, mais à la partie qualitative ou à la qualité particulière du substrat corporel (par extension, on l'a dit, cela concerne aussi ses modalités, mode d'ayance, mode d'ayance relativement à, s'appliquant sur cette qualité et la produisant continûment). Comment comprendre cette double et complexe disjonction ? Marc-Aurèle ne se contredit-il pas lorsqu'il distingue la partie solide (et donc matérielle) du corps de sa partie spirituelle (*pneuma*), mais qu'il rapporte cette distinction même, tout uniment, à la qualité comme principe de différenciation des corps et comme élément conservé à travers les transformations qu'il subit ? Il n'y a pas de contradiction, aussi longtemps du moins qu'on ne tombe pas dans le contresens de Plutarque qui consiste à poser deux substrats différenciés du corps, ou comme il le dit, deux corps en un. On l'a dit, le stoïcisme d'une part répartit les aspects classique du substratum sur la matière et sur la qualité, et, d'autre part, rapporte *in fine* le substrat au processus de crase à travers la modalisation qui engendre la qualité comme mode de métabolisation particulier, manière singulière de se transformer ou de devenir. La différence entre la partie matérielle du substrat et la partie qualitative (et modale) n'est pas une différence de nature mais une différence modale. En effet, même le pneuma comporte une matérialité diffuse, tout comme la boue ou la partie solide du corps est empreinte de qualité par sa modalisation pneumatique et tonologique. La qualité différenciante du corps ne se différencie que modalement de sa matérialité substantielle et indifférenciée. Ce qui demeure et s'altère à la fois dans la transformation ou le devenir corporel, c'est la qualité – mais cette transformation s'imprime corporellement dans la matière sous la forme d'une modalisation : la matière est affectée autrement par le *tonos* du corps, elle est imprimée, qualifiée, tonalisée et "tonifiée" autrement. La matière est affectée non pas dans sa substantialité, mais dans sa teneur, dans sa tonalité, dans la tension qui la parcourt, en tant qu'elle n'est qu'un aspect régulateur du corps, et vaut comme in-corporée a priori. La matière est substantiellement la même, mais modalement différenciée par le différenciant qu'est la qualité. C'est pourquoi la transformation n'affecte pas uniment un seul substrat identifié à une entité ou substance unique, qualité ou matière : elle se répartit, se distribue, à la fois dans la qualité du corps (son *tonos*), et dans sa matière modalement affectée par cette transformation. Autrement dit, il faut substituer au problème de la transformation de la matière celui de la métabolisation du corps. C'est pourquoi Marc-Aurèle conclut sur ce point : ce qui se transforme véritablement, c'est la qualité du corps qui est aussi bien l'incorporé, transformation qui affecte donc aussi bien la partie solide métabolisée (le corps que j'ai acquis en grandissant) que sa partie spirituelle (le *pneuma* que j'ai développé). La partie solide du corps incorporé est bien une partie matérielle, mais elle est soumise à la qualité propre, unique, de mon corps : la transformation du corps, son altération, est modale et s'imprime aussi bien dans la partie matérielle solide que dans la partie qualitative particularisée, qui instancie le *tonos* du corps. Quelle est dès lors la véritable partie matérielle du substrat ? C'est, dit Marc-Aurèle, le corps natal, le corps donné, qui n'aurait rien incorporé. On voit que cette partie matérielle n'existe que régulativement : dès le corps né, il incorpore – mais le corps né est déjà produit par une incorporation, incorporation réciproque des corps parentaux dans la

reproduction et mélange des *semen* (on rappelle que les parties génitales sont l'une des sept parties de l'*hêgemonikon*), mais plus profondément, incorporation du cosmos dans un *tonos* particulier. De sorte que le corps natal est, aussitôt, en train de se constituer comme corps-qualité, par conséquent comme corps modal. Il faut donc bien comprendre ce transit complexe qui forme la logique du substrat dans le stoïcisme.
Premièrement, on ne peut, comme l'épicurisme ou l'atomisme, rabattre la question du substrat sur celle de la matière, et l'on ne peut, par suite, limiter le substrat à une seule entité : le substrat qui serait uniquement matériel impliquerait l'impossibilité de penser l'altération ou la transformation, devenant pure alternance indifférente de générations et de destructions de complexes atomiques, les atomes demeurant eux indestructibles. Il faut donc penser la transformation du point de vue du corps, faire de la question du substrat matériel un aspect de la corporéité : le problème de la transformation est un problème de métabolisation.
Deuxièmement, ce qui demeure dès lors constant dans la transformation, tout en étant le support de celle-ci et sa condition, c'est bien la singularité radicale du corps (et non du sujet, du moi, ou de l'individu), c'est-à-dire sa qualité et ses manières d'être – ses modes d'ayance. Autrement dit, la transformation du corps ou sa métabolisation est toujours une crase, soit une incorporation dans un autre corps et d'un autre corps, inséparable d'une décorporation du corps, vers ou dans un autre corps ; ce qui demeure toutefois statiquement au sein de cette crase, c'est la qualité du corps qu'il faut pensée par rapport à la modalité du corps, à la manière dont il s'a et a d'autre corps qu'il s'approprie : la qualité désigne avant tout la manière dont le corps se maintient et se transforme, son mode de métabolisation qui, singulier, produit sa particularité qualitative et non l'inverse. Cette qualité n'est pas une substance, un attribut, une identité ni une singularité innée ou a priori : elle est la modalisation du *tonos* propre au corps, c'est-à-dire de sa tension, de sa teneur, de sa tonalité. Elle n'est donc pas statique, elle est statiquement conservée, transformée, réengendrée, comme manière de changer ou mode de métabolisation du corps qui existe lui-même sur un mode statique, statiquement. La qualité est comme l'intersection de ces trois aspects tonologiques, tension, teneur, tonalité, mais ce qui l'empêche de se constituer en identité fixe ou définitive, en stase essentielle ou en état substantiel, ce sont les manières d'être (les modes d'ayance) ou les modalisations du tonos (on retrouve bien les trois composants du corps ajoutés à la matière). C'est donc la qualité du corps qui prend pleinement sur elle la charge de la métabolisation, en tant qu'elle est à la fois continue dans sa stabilité, et variable dans sa détermination selon le jeu de la modalité : la qualité est modalisée par le mode d'ayance du corps, mais ce mode même a la qualité pour modéité. La qualité fait la particularité, mais c'est le mode d'ayance (la manière d'être, *pôs ekhon*) qui singularise, les deux niveaux étant indissociables : la manière d'être ou mode d'ayance du corps constitue sa manière unique de se métaboliser qui fait sa qualité particulière comme crase de transformation et de conservation, mais la qualité elle-même fait la teneur, la modéité de ce mode qui ne fait pas que *s'appliquer* sur elle. C'est en même temps que la modalisation produit une qualification statiquement existante du corps, et que la qualité instancie, imprime la modalisation comme complexion particulière du corps, statiquement existante dans sa différenciation même. Ce jeu – qui n'est pas une dialectique – constitue la transformation, la *metabole* : la qualité n'est ni identité, ni état passager, elle est une idiocrase dans la crase, une contraction particulière du continuum corporel produisant un corps singulier, un mélange dans le mélange, ou un contraction locale composant un processus d'incorporation et un processus de décorporation indissociables.

Mais cela implique donc, troisièmement, un déplacement plus profond : la qualité particulière, comme aspect principal du complexe substratique sur lequel le corps s'établit, se définit non comme une stase ou une identité, mais comme une crase particulière existant statiquement. Une qualité particulière, c'est d'abord une manière de faire crase, ou un mode crastique, dont dérive un type de tension, de teneur, de tonalité propre au corps concerné. De sorte que ce qui, à travers la qualité, se transforme et se conserve tout à la fois, c'est la crase elle-même comme activité, aussi bien du point de vue générique (ce corps est une crase particulière dans le mélange général des corps) que du point de vue particulier (ce corps, selon sa qualité particulière, effectue des crases à sa manière, se mélange à d'autres corps, les contracte en lui et se contracte en eux, sur un mode qui n'appartient qu'à lui). Le substrat n'est donc plus identitaire ni substantiel, il n'est même plus entitaire du tout. Le substrat est processuel et modal : c'est la crase même, telle qu'elle se reconduit aussi bien au niveau générique du continuum corporel en sa totalité (conservation du "quantum" de corporéité), qu'au niveau des idiocrases et des syncrases particulières – ainsi la manière dont un corps, aussi bien celui d'une personne que celui d'une collectivité, d'une nation ou d'une civilisation, opère ses mélanges, dispose d'un mode de mélange-contraction particulier qui réside dans son mode d'ayance, dans la manière singulière dont ce corps s'a : la culture particulière, c'est non pas une nature, une substance ou une pure construction, c'est d'abord une manière de naturer, de substantialiser, de construire, un mode de préhension, de perception, de réflexion qui, statiquement, se reconduit et diffère selon ce qu'il modalise[51]. Le stoïcisme permettrait ainsi de penser le problème de la culture et de "l'esprit des peuples" en termes modaux, selon une modologie non-substantielle : les différences culturelles sont modales, et impliquent des différenciations dans les manières (de s'approprier (à), d'incorporer, de décorporer). Mais pour que le processus soit substratique, pour qu'il soit le réel élément qui se conserve dans le devenir tout en ne se conservant que par sa perpétuelle transformation, il faut qu'il soit conservé *comme temps* : on reconnaît alors, dans la conservation générique de la crase l'Eternel Retour de l'*Aîon*, dans sa conservation particulière, l'Eternel Retour de *Chronos*. Si la crase, sans être statique, existe *sur un mode statique* ou statiquement, c'est parce qu'elle se conserve comme processus intransitif (non défini par sa transitivité) sous la forme de temporalisation.

---

[51] C'est ici qu'il faut invoquer la théorie du schématisme pour comprendre la structuration des modes en modèles, et des manières en moutures typiques. C'est également ici que l'on peut faire bifurquer l'analyse vers une esthésio-politique qui comprenne, à ras de détermination, la politique comme jeu des crases et des stases dans un continuum corporel : c'est comme corps constitué ayant ses propres inconvenances, ses rapports de disconvenances avec d'autres corps, que l'on peut comprendre les entités politiques à quelque niveau que ce soit (ainsi la manière dont l'Amérique se mêle aux autres corps politiques – le soft power ou les industries culturelles – ou bien le colonialisme comme mode de mélange hiérarchisateur et répulsif, etc.) LA question de "l'esprit des peuples" et des caractères nationaux, qui semble précisément faire retour actuellement dans les sciences humaines, doit être comprise de ce point de vue : ce n'est pas seulement en tant que construit social et historique qu'on peut comprendre les spécificités politiques d'une nation, mais bien comme rémanence schématisée d'une crase avec autre corps ayant produit un rapport de convenance ou de disconvenance (l'Allemagne et l'inflation par exemple, et le rôle de ce "choc" proprement corporel de l'inflationnisme dans la fondation de l'ordolibéralisme au début des années 30). On retrouve ici une ligne de géopolitique qui irait au moins de Spinoza à Nietzsche : les rapports interétatiques, inter-nationaux, les rapports entre groupes politiques de manière générale, ne doivent pas être compris par rapport à la rationalité dialectique de l'Histoire, mais d'abord par rapport à une esthétique des corps : comment une nation en incorpore ou décorpore une autre, ou bien un groupe particulier, etc.

La crase, parce qu'elle *dure* dans l'Eternel Retour, constitue le véritable élément substratique qui se transforme et se conserve, en un mot se métabolise.
La qualité telle qu'elle se modalise est donc, quatrièmement, le principal substrat du corps. Mais comme le dit Marc-Aurèle, cette qualité est le produit de l'incorporation, plutôt qu'elle n'est consubstantielle au corps dans sa facticité : ce qui se transforme et varie, c'est le corps incorporé depuis la naissance – lui-même produit d'une incorporation plus profonde – et pas le corps de naissance. Le substrat du corps, qui demeure par-delà ses altérations, c'est donc l'incorporation elle-même, et pas seulement l'incorporat. C'est pourquoi il faut comprendre sur un double niveau cette conservation substratique de l'incorporé : d'une part, se conserve la partie solide ou matérielle du corps (son élément chtonien), d'autre part, se conserve la partie spirituelle du *pneuma*. La partie qualitative du substrat est donc à proprement parler altérée à la fois quant à ce qui est qualifiant en elle (le *pneuma*, et par suite le *tonos*), mais cette altération s'imprime dans la matière de manière modale : la matière n'existe pas séparée, elle est corporalisée ou a priori in-corporée, mais ne varie pas quant à sa nature, seulement dans sa teneur, sa tonalité, sa tension ou sa disposition intrinsèque. La qualification de la matière qui se produit dans l'incorporation, est une modification intrinsèque à cette dernière qui tient à sa disposition, à la *différenciation immanente de sa substantialité indifférenciée*. Tout comme le qualifiant de la qualité (le *pneuma*, le logos, le *tonos* qui définissent le principe actif et qui qualifient le corps par modalisation) ne peut exister sans base matérielle (le principe passif), de la même manière, la matière n'existe pas comme telle, mais seulement in-corporée : c'est donc ce qui agit sur le principe actif (le qualifiant) qui va s'imprimer dans le principe passif (la partie solide). Seulement, et il faut y insister, Marc-Aurèle distingue bien, en quelque sorte, deux acceptions du substrat matériel : le substrat matériel ou la partie solide du corps telle qu'elle est incorporée, et donc déjà tributaire de l'autométabolisation ou auto-qualification du corps, et le substrat matériel conçu comme idée régulatrice, substance séparée absolue qui n'est pas le produit d'une incorporation.
C'est le sens, cinquièmement, de sa distinction finale : d'un côté, la partie matérielle du substrat n'existe que secondairement par rapport à la partie qualitative du substrat, au sens où ce qui altère la qualité du corps tout en la conservant vient s'imprimer et se répercuter dans sa partie matérielle (on pourrait fort bien comprendre de cette manière le rapport corps-cerveau dans les sciences cognitives actuelles : c'est l'altération de la qualité du corps qui vient s'imprimer matériellement dans la base matérielle du cerveau, dans sa plasticité intrinsèque). De sorte que la matière alors est comme le "répercutant" des altérations de qualité : la matière comme partie du substrat double, enregistre, imprime les altérations produites dans la partie qualitative du substrat : *la matière, c'est l'imprimé de la qualité*. La matière est donc subsumée à la qualité, ou plus exactement elle est répercussive des qualifications. Mais d'un autre côté, ce substrat existe bien pour lui-même, et séparé de la qualité : c'est la matière comme pure substance, non-incorporée, non pas incorporelle, mais acorporelle. C'est l'idée d'un substrat matériel substantiel et indifférencié, qui ne serait pas entré en rapport avec le principe actif. Marc-Aurèle le traduit ainsi : la pure matière que je suis à ma naissance, mais telle qu'elle ne fait pas encore corps, telle qu'elle n'est pas encore in-corporée. Il n'y a ici qu'une situation-limite, seulement pensable, régulatrice : c'est la vision proprement tératologique dans laquelle le corps est résorbé dans la matière et nié par elle, dévitalisé, vision dans laquelle le nouveau-né n'est qu'amas cellulaire ou complexion atomique – pure matérialité sans corps, ni corporelle ni incorporelle. C'est

la définition de l'impossible. Mais pourquoi faut-il maintenir cette acception de la matière comme partie du substrat ? Pourquoi distinguer fermement comme le fait ici Marc-Aurèle, entre la partie matérielle du substrat corporel qui répercute ou qui imprime les altérations de la qualité, et le substrat matériel pur, coupé du corps, pure idée qui n'existe pas ? Pourquoi penser d'un côté la partie matérielle du substrat à partir et du point de vue de la partie qualitative, et la penser, d'un autre côté, comme substance indépendante décorrélée de la qualité ? On reconnaît dans cette conception, précisément, l'acception épicurienne ou atomiste du substrat matériel non-corporalisé – mais aussi l'idée cartésienne de la substance étendue où le corps est proprement nié (le corps ne sera pensé, dans toute sa complexité, que dans un troisième type d'intuition apodictique qui ne sera plus celle de l'étendue ni celle de l'esprit, mais celle de l'union. Il faudra donc à Descartes, pour penser le corps, postuler une sorte de quasi-substance, la substance synthétique de l'union substantielle, c'est-à-dire *fondre l'union des substances dans une Incarnation* – substituer l'incarnation au corps, penser la chair comme "quasi-substance" de l'union, union que ne permet aucun principe synthétique propre aux deux substances en elle-même, et qui implique la transcendance divine). Il semble donc que Marc-Aurèle, mais le stoïcisme en général, maintienne cette autonomie seulement régulatrice de la matière pure valant comme partie du substrat corporelle, pour montrer *où* se situent réellement les philosophies de la matière pure, les matérialismes atomistiques : du côté de la décorporalisation de la physique (qu'on ne confondra pas avec la décorporation), du côté de la *désesthésie du système philosophique, mais, par suite, du système cosmique lui-même*. C'est qu'en effet, dans cette position générale, on ne dira pas que la physique oublie le corps ou le néglige : elle pense d'un côté le substrat matériel, de l'autre le substrat de la qualité ou de la singularité, et elle fait la synthèse des deux substrats dans cette tierce substance qu'est l'union des deux. On reconnaît exactement la position cartésienne : la corporéité est la synthèse substantielle des deux substances, sans parvenir à constituer à son tour une substance véritable, tributaire d'une incarnativité constitutive, seulement présupposée. *Il s'agit là du schème central des pensées et des esthétiques incarnativistes* : d'un côté, une pure substance matérielle indifférencieé, celle de la physique cartésienne et galiléenne, où le corps est réduit à l'amas d'unités matérielles, que l'on coordonnera *par-après* dans le système organique tel qu'il régit les unités matérielles. C'est le monde des qualités premières, qui est en fait le monde des quantités matérielles. De l'autre, une pure substance de la singularité ou de la pensée, monde de la qualité seconde, des sensations, des particularités subjectives, du *pneuma* ou de l'esprit[52]. On voit aussi comment le schème téléologique naît d'une telle configuration générique : d'un côté de la matière pure indifférenciée, des quantités déqualifiées sans détermination intrinsèque ; et de l'autre une qualification tout aussi pure, indéterminée quant à son action, une substance sans quantité qui est une sorte de pure information. Ou pour le dire plus simplement, on ne voit plus le corps mais d'un côté l'amas matériel qui ne suit que des lois physico-chimiques, et de l'autre le mystère de l'âme ou de la pensée s'apparaissant indéterminée. La synthèse de ces deux

[52] On rappellera ici que le *pneuma* est traduit en latin par le terme *spiritus* signifiant lui aussi esprit et souffle à la fois. Comme l'a montré Jean-Joël Duhot dans son livre *Epictète et la sagesse stoïcienne* (Albin Michel, 1996), c'est notamment par l'intermédiaire de Philon d'Alexandrie et de la Bible d'Alexandrie que le *pneuma* stoïcien va être christianisé, et intégré à la compréhension stricte du *spiritus* comme esprit : le système stoïcien devient ainsi prototype sauvage de la théologie chrétienne, une sorte de proto-bible, produite par spiritualisation idéaliste des concepts.

substances produit une téléologisation intrinsèque des mouvements matériels à travers le schème organique : c'est dans l'organisme que l'esprit intérieur ou l'*anima* dans sa forme pure, vient finaliser les mouvements matériels, les coordonner pour produire le vivant. Là encore, ce sera l'alliance de l'organique et de l'incarnation qui aura la charge de penser l'union quasi-substantielle des substances séparées, du dualisme substantialiste décliné selon différents modes : l'organisme permettra de penser la téléologisation du matériel, et la chair la matérialisation de l'esprit – et c'est pourquoi une philosophie, une esthétique radicale de l'incorporation implique de restaurer la pureté de l'immanence stoïcienne, qui pose dès le départ que l'âme est *du* corps, qu'on ne peut distinguer les substances, mais partir d'un processus tonologique non-substantiel.

Ce que pointe donc en définitive Marc-Aurèle dans ce texte, c'est qu'il y a deux manières de penser la disjonction intérieure du substrat corporel. D'un côté, on peut, à la manière des matérialistes et des atomistes, considérer que la partie matérielle et la partie qualitative (ou singulière, ou animée...) du substrat corporel sont dans un rapport de parallélisme et de synthèse (c'est au fond le modèle du parallélisme des substances selon une logique d'expression et de correspondance) : la transformation dans la partie matérielle du substrat correspond à une transformation équivalente dans la partie qualitative, ou bien s'exprime dans cette dernière. Dans le premier cas, il y a équivalence en droit des deux aspects substratiques, dans le second cas, on suppose au contraire que la partie matérielle du substrat corporel est elle-même substrat de la partie qualitative (la qualité dans le corps et la qualité du corps, est transformée par la variation matérielle, elle la répercute, l'exprime). C'est le modèle de l'incarnativisme : il s'agit d'y comprendre le corps comme synthèse des deux substantialités. Le corps alors, comme chez Descartes, existe bien comme dimension à part entière, autonome et relativement séparée, mais elle existe substantiellement sans être substance (elle existe comme modalité, mais ce n'est pas une pure modalité : le corps est à la fois mode de la matière et mode de la qualité ou de l'esprit). Le corps est alors *supprimé en tant que tel*, il est résorbé dans l'incarnation, devient la *retombée physique de la chair pensée depuis la chair*[53]. D'un autre côté au contraire, il s'agit de montrer *que ce sont les substances présumées de la matière et de la qualité qui sont des modes de la corporéité, celle-ci n'étant pas une substance première, mais la modalité elle-même.* En effet, on n'effectue qu'un faux renversement si l'on inverse le rapport entre les deux substances et la synthèse corporelle de celle-ci, en partant du corps – mis alors en position de substance – pour en dériver la matière et la qualité comme modes expressifs de celui-ci. C'était, très notamment, le sens nietzschéen de la volonté de puissance en tant qu'esthésiologie non-biologique du corps : on ne peut pas se contenter de ce renversement par inversion du parallélisme des substances, en resituant le corps en position substantielle. Au contraire, le renversement véritable est

[53] Il nous semble que la configuration générale de la pensée de D. Franck à cet égard, relativement à Husserl et à Heidegger, ressortit encore à cette structuration incarnativiste : le corps est toujours retombée de la chair transcendantale chez Husserl, de la chair existentiale qui fait la spatialité a priori du *Dasein* chez Heidegger. Ou plutôt, Franck pointe l'opération de subsomption du corps à la chair qui a lieu chez ces deux auteurs, qui réactivent en cela de manière tout à fait traditionnel le schème incarnativiste : c'est dans son analyse de Nietzsche que Franck va plutôt chercher dès lors la logique pure de l'*Einverleibung* telle qu'on ne peut plus du tout l'associer à la chair, et qui implique de comprendre la chair comme milieu incorporé par le corps, qui le capture pourtant pour s'en faire a posteriori l'a priori.

de considérer la corporéité comme modalité non substantielle, où les substances premières, matière et qualité, sont des modes particuliers de corporéité. Cela implique que la corporéité n'est pas pensée comme une stase substantielle qui peut être, si l'on veut, dynamisée de l'intérieur : la corporéité est toute entière processualité – polémologie de puissance qui n'a ni cœur ni noyau ni essence, mais qui se rapporte en dernière analyse aux seules relations de forces. Autrement dit *la teneur du corps n'est pas corporelle, la teneur de la corporéité n'est pas le corporel.* Le corps nomme alors fondamentalement cette hétérologie modale, ce jeu de l'hétérologie sans intériorité : le corps est directement une contraction, toujours à la limite de son dehors, traversé par son dehors. C'est ce modèle que déploie Marc-Aurèle : il y a une fondamentale dissymétrie entre la partie matérielle du substrat et la partie qualitative ; du point de vue de la qualité, la partie matérielle du substrat corporel est une fiction, une idée, ou une limite régulatrice du corps : c'est le corps comme pure matérialité séparée du jeu des incorporations et décorporations (le corps *donné* à la naissance comme pure facticité matérielle, et qui s'oppose à l'incorporé : la qualité ne naît que de l'incorporation). On reconnaît ici les termes de l'étrange et mouvante catégorie stoïcienne de ce qui n'est ni corps ni incorporel, et à la fois corporel et incorporel : les limites mathématiques (points, lignes) les phantasmes ou impressions sans impresseurs. On verra plus bas comment cette catégorie peut être rapportée dans le stoïcisme à une catégorie positive : l'Incorporable. La partie matérielle du substrat corporelle, en tant que limite régulatrice, fiction ou phantasme du corps (pure matérialité) est donc du point de vue de la qualité un Incorporable : la matière pure n'existe pas, elle est l'incorporable en ce sens qu'elle est nécessairement mêlée a priori au principe actif qui l'in-corpore, à la fois comme incorporel, et comme corps. Ce qui veut dire que la matière va être a priori surmontée plutôt que relevée : in-corporée comme corps, elle va passer du statut de stase indifférenciée à celui de *tonos* corporal différenciant, et in-corporée comme incorporelle, la matière va devenir non pas forme abstraite, mais dé-limitation concrète dans le temps, le lieu, et la proposition (la dé-limitation incorporelle du corps par le lieu le temps et la proposition *s'oppose* à la forme et à la contouration de ce corps comme on le verra plus précisément). De sorte que l'inexistence de la matière exprime plus profondément l'inexistence d'une Stase pure indifférenciée, substantielle, qui serait ou bien fondement et substrat principiel, ou bien Reste absolu, inscrit a priori dans la processualité. La matière comme stase est *a priori prise dans la crase* en plusieurs sens : en tant qu'in-corporée a priori, la matière se surmonte dans la corporéité (la corporellité matérielle se surmonte dans la corporéité, le corporel se surmonte dans le corporal) et va être prise dans des idiocrases et syncrases ; mais surtout, c'est la Stase en tant que Stase (qu'elle soit matérielle ou non est ici secondaire) qui ne peut exister qu'à être a priori réciproquée d'une crase d'un côté, et articulée dans une crase générique de l'autre : la stase que représente la matière est a priori composée avec la crase corporale en tant qu'elle est in-corporée, mais ce rapport entre stase matérielle et crase corporelle forme elle-même une crase qui n'a plus la stase pour réciproque, mais pour *mode* : *il y a* statiquement crase de la *krasis* et de la *stasis.*

Si la partie qualitative du substrat corporel prime alors sa partie matérielle, ce n'est pas parce que la matière réagit en second à la modification de la qualité : c'est parce que la matière n'existe que déjà qualifiée par l'incorporation, parce que la qualité seule existe ou *est* au sens fort (on se rappelle que le stoïcisme n'accorde l'existence ou l'être, *einai*, qu'au corps). Qualité et matière n'ont pas le même statut en tant que parties du substrat corporel : la qualité désigne la réalité de la matière in-corporée a priori, la

matière seule désigne une abstraction, un phantasme, soit, littéralement le corps sans qualité, le corps réduit à la quantité extensive, décorporalisé plutôt que décorporé, désesthésié, plutôt que désesthétisé. La qualité n'existe pas sans base solide ou matérielle, mais la matière n'existe pas hors de la qualité. C'est pourquoi il faut bien comprendre ce double statut complexe de la partie matérielle du substrat chez Marc-Aurèle, statut qui développe logiquement la position de Chrysippe : dans sa réalité, la partie matérielle du corps n'existe qu'à l'état d'indissociabilité avec la qualité, comme base incorporée. Les transformations-conservations de la qualité s'impriment donc *corporellement* dans la seconde, qui n'existe alors qu'à l'état régulateur. Comprise du point de vue corporel, la matière est un aspect de la transformation qui affecte d'abord le corps en sa qualité. C'est la compréhension concrète de la matière. Mais d'autre part, la partie matérielle du substrat peut être abstraitement séparée de la qualité, mise en parallèle avec cette dernière par une opération de synthèse implicite. C'est la compréhension abstraite de la matière, celle de l'atomisme et du matérialisme, qui constitue leur contresens originaire, niant le fait que la matière n'existe ou n'est qu'incorporée. Par suite, cette base atomiste ou matérialiste va produire comme sa réciproque nécessaire, ou plus exactement comme son complément, un *spiritualisme incarnatif* par lequel le corps, assimilé à la pure matière indifférenciée, et l'esprit, assimilé à une forme immatérielle, vont se composer dans un intermédiaire qui sera nommé chair ou qui vaudra comme dimension de récollection et d'union synthétique (par exemple la participation platonicienne). C'est dans cet élément intermédiaire que ces deux substances abstraites vont venir réaliser une union quasi-substantielle, produire le "mystère" de l'incarnation, interrogeable à l'infini et propice à toutes les dramatisations philosophiques et esthétiques qu'on voudra, en tant qu'elle n'est elle-même engendrée qu'abstraitement, par une synthèse purement formelle, s'étayant de la diérèse a priori du corps et de l'esprit, de la matière et de la forme, etc. La matière acorporelle n'est pas seulement une idée régulatrice. On a dit qu'il s'agissait d'une abstraction, mais le terme ne convient pas : il s'agit d'une déqualification et d'une décorporalisation à la fois – soit une fausse abstraction substantialiste[54].

Marc-Aurèle va d'ailleurs plus loin. Il écrit en X, 24 : "[Mon âme raisonnable] n'est-elle pas tellement fondue et mélangée [*anakekramenon*, qui vient de *krasis*] dans la chair [*sarkidio*] qu'elle en subit les changements ?" Marc-Aurèle emploie le terme de *sarks* ou *sarx*, qui désignera notamment la chair dans la Bible (il faudrait déterminer à cet égard si l'usage que Marc-Aurèle fait du terme est polémique, et orienté contre le catholicisme naissant. Mais par-delà la recherche historique sur ce point – qui utilise le terme au temps de Marc-Aurèle, en quel sens, etc. – il s'agit bien ici de pointer l'opposition *esthétique et à cette aune anté-historique* du corps et de la chair qui, bien que peu thématisée par Marc-Aurèle, semble ici patente eu égard à la rareté du terme dans le corpus, et l'absence de la catégorie de chair dans le stoïcisme, là où matière et corps sont fortement articulés. Il nous semble important de tenir fermement sur ce point : l'opposition corps/chair n'est pas passible d'une simple histoire, et le christianisme n'est en ce sens qu'une *occurrence* d'un dispositif métaphysico-théologique qui doit se comprendre comme époché de l'esthétique, refoulement de la question esthétique dans la question spirituelle des transcendances). On retrouve ici la distinction des deux parties substratiques du corps, les deux aspectualisations modales du substrat opérées par le stoïcisme : l'âme raisonnable, qui est le substrat qualitatif du

[54] Nous renvoyons aux analyses précédentes sur la distinction de l'abstraction et de la déqualification.

corps, et qui est corporelle elle-même sous forme de *pneuma*, implique donc une base matérielle dans laquelle les variations de la qualité s'impriment modalement. Marc-Aurèle ne critique donc *pas* le mélange de l'âme avec le corps et ses fluctuations, puisque l'âme est corps. Il s'agit d'un autre problème. La chair n'est pas la matière pure, mais elle n'est pas non plus le corps comme matière insufflée. On a vu le jeu substratique complexe du stoïcisme : c'est la qualité qui comme partie corporelle princeps du substrat, subit les transformations tonologiques et modales du corps, et se conserve à travers elles, tout en les répercutant ou en les imprimant dans la base matérielle du substrat par des variations tonologiques et pneumatiques, c'est-à-dire par des transformations modales. Il y a une dissymétrie créatrice au cœur du substrat corporel : la qualité est imprimée par les impressions qui lui viennent ou bien des impresseurs extérieurs, ou bien qu'elle engendre en elle-même grâce à l'imagination (*phantasia*), puissance des impressions, seule capable de les réactiver dans l'âme[55]. Mais en même temps, la qualité se fait imprimeuse ou imprimante de la matière aussitôt qu'elle est elle-même imprimée par l'impression : c'est la compréhension matérialiste qui pose, jusqu'à l'aporie qu'on a vue (l'impossibilité de penser la transformation dans la conservation substratique) que c'est la matière qui imprime la qualité. Que désigne alors la chair, si elle n'est ni corps ni matière ? Elle est, dit Marc-Aurèle, l'élément dans lequel la partie qualitative du substrat corporelle, l'âme rationnelle, s'abîme et se perd. La chair est ce qui intègre la corporéité prise dans sa détermination la plus haute, comme corporéité rationnelle et pneumatique, au point de la capturer : la logique de l'incorporation des impressions est résorbée dans celle de l'incarnation et des expressions. L'âme ne subit plus les métamorphoses corpor*a*les de l'ordre de la qualité et de la modalité, elle subit les fluctuations de la chair, de sorte que le corpor*a*l, saisi du point de vue de la chair comme union des substances abstraites, va être rabattu sur le corporel comme acception matérielle du corps. La chair n'est ni le substrat matériel "pur" des matérialistes et des atomistes, ni le substrat stoïcien, composé de matière et de qualité où la seconde imprime la première. Que désigne la chair ? Une opération : *la synthèse parachevée du corps et de la matière doublée par la synthèse de l'esprit et de la présence présentée au point de la matérialité.* C'est le sens de l'incarnation, et ce avant même qu'on la prenne dans son acception religieuse ou théologique : une superposition homologique du corpor*a*l devenu corporel et du matériel, qui abolit la dissymétrie ou la différence de niveau entre la partie qualitative du substrat et sa partie matérielle, dissymétrie ou différence qui expliquait précisément la disjonction modale entre la métamorphose métabolique du corps (se jouant d'abord au niveau du *tonos*, du pneuma, soit au niveau de sa crase) et les affections matérielles. Dans la chair, la synthèse homologique est opérée : corps et matière s'identifient, l'incarnation étant le milieu de cette identification[56]. C'est pourquoi l'âme rationnelle et corporale exprimera charnellement les fluctuations matérielles, se verra fondue et confondue en elles. On voit quelle configuration esthétique les tenants de la chair rencontrent devant eux : une distinction qui n'est pas entre le corps (matériel) et l'âme (immatérielle et incorporelle), mais une distinction, au sein du corporel, entre qualité et matière, distinction qui n'est plus séparatrice et tranchée au point de distinguer deux natures à la façon intuitive et simple du sens commun sensible, mais distinction composée et modale, où qualité et matière sont

[55] Nous renvoyons aux analyses sur l'imagination chez Marc-Aurèle dans la partie sur la littéralité.
[56] Nous proposons une autre analyse de la philosophie de la chair au début de la partie sur *Vie et être.*

inséparables mais entrent dans le rapport dissymétrique qu'on a vu. Unifier corps et matière implique alors de recréer une nouvelle distinction, qui cette fois restaurera la dimension transcendante : la singularité du corps-matière sera la présence charnelle en lui d'une âme décorporalisée, renvoyant à son tour à l'Âme générique de la transcendance (le Dieu chrétien, mais déjà le Dieu juif qui est et demeure l'incarnable inincarné), ou de l'Ordre en tant qu'Ordre (Platon). En amont comme en aval, le stoïcisme affronte cette distinction simple du corps et de l'âme qui aura nécessairement raison de la complexe distinction des substrats : le pneuma corporal deviendra le *spiritus* incorporel, descendant dans la matière-corps à travers la dimension de la chair qui dès lors constituera le milieu interfaciel entre matériel et immatériel.

Il faut donc retenir une première chose du stoïcisme : la disjonction radical du corps et de la matière, qui n'en est que le substrat. Mais il ne suffit même pas de dire que le corps est plus que sa base matérielle, bien qu'il en soit inséparable. On verra plus loin que la conception stoïcienne du corps, et sa composition avec les incorporels, doit elle-même être ressaisie du point de vue d'une conception générale de l'incorporabilité ou de l'Incorporable qui tantôt s'in-corpore comme incorporel (s'incorporellise sans s'incorporaliser), tantôt s'in-corpore comme corps (se corporalise). La distinction du matériel et du corporel est pour le stoïcisme une évidence : le véritable enjeu est d'une part de montrer la dualité intrinsèque du substrat partagé aspectuellement entre base matérielle et qualité, mais plus encore de rapporter la conception même du corps comme excédant de la matière à une logique de l'incorporable qui a pour dérivé aussi bien l'incorporel immatériel que le corporel matérialisé. La logique de l'incorporation, où le corps est un reste et un produit à la fois, se déploie aussi bien sur le plan immatériel de l'incorporel, que sur le plan matériel de la corporéité.

Chrysippe introduit donc une disjonction – qui n'est pas une simple distinction – dans la conception du corps à travers la distinction des deux premiers genres, qualité et matière (les deux genres de la modalité viennent ici composer avec les deux premiers, chacun pour son compte). Mais disjonction dans le substrat est aussi une disjonction entre corporéité et corporellité, entre le corporal et le corporel. Le corporel, c'est le corps conçu comme *stasis*, comme *étatisé* ou stabilisé : on le perçoit *depuis* sa partie matérielle ou *au crible formel* de celle-ci. C'est le corps récorporé, le corps du sens commun, qui devient ou bien le corps biologique intégralement matériel (la systématicité de la métabolisation devient système matériel, organologique ou moléculaire) ou bien le corps intégralement spiritualisé et compris comme incarnation, ou bien encore le pur être organique, le *zoorganon* que traite par exemple la théorie de l'évolution. Le corps corporal est la même chose que le corps corporel, mais ce n'est pas le même quelque-chose : c'est un processus, modal et tonologique, qui s'oppose au modèle ontologique qu'est le corps corporel. C'est une métabolisation héautotélique, qui ne cesse de se rapporter à la vie (*leiben*, *krasis*) dont il est un fragment sans même en être un segment. C'est pourquoi la distinction essentielle du corporel et du corporal se fait selon le critère de la modalité, de la dérivation, de la métabolisation, en un mot selon le critère du *sustema* : le corps corporal est ce processus métabolique qui ne cesse de se mêler avec le *sustema* du monde en affirmant en retour sa métabolisation générique, en engendrant en retour ce système dont il est membre. Il se fait *pratiquement* systèse. C'est le corps qui a le choix a priori, selon le concept de *prohairesis* (dysposition aux dispositions volitives), entre l'*in-krasis* avec le cosmos et l'*ek-stasis* : ou bien s'affirmer fragment du continuum, membre de la mêlée, et s'incorporer au mélanger lui-même à travers le mélangé ; ou bien se disjoindre du

processus, se révolter contre le destin et donc le devenir, s'étatiser à part, se couper du flux. C'est le corporal, qui produit le corporel, c'est par stabilisation par surtout "staticisation" ou "étatisation" que le corporal se fossilise en corporel, non plus île flottante, *agwi tshuwa*, mais état séparé, qui entretient des démêlés avec la Mêlée (on verra l'importance politique de cette polarité, de cette tension entre la tension et l'atonie ou de ce *polemos* entre la *krasis* et la *stasis* : le stoïcisme permet de remétaboliser radicalement la logique politique, de tout comprendre *littéralement* comme problème de corps, et non plus au sens où l'on parle métaphoriquement de corps politique, de quelque ordre que soit ce corps). Ou bien le corps s'affirme comme pur *tonos* modal ou pur processus malpropre de métabolisation et de mélange, ou bien il se laisse aller à la ré-action atone et distendue, *accepte* de n'être que corporel. *Amor fati*, *horror fati* : la différence des deux est la modalité elle-même, soit que le mode se déborde vers la modalité, soit qu'il s'engonce et s'enferme dans sa seule modéité séparée. C'est une lutte, une lutte princeps et elle-même modale entre *tonos* et atonie, entre diatonisme de la corporéité et atonisme de la corporellité, entre *in-krasis* et *ek-stasis.*

Le corps comme tonos : la subsomption de l'ontologie à la tonologie

Les développements qui précèdent nous permettent de mettre en lumière un point essentiel qui détermine la teneur même du corps compris comme corpor*a*l : la partie qualitative et modale du corps correspond concrètement au concept de *tonos* qui apparaît comme l'un des traits fondamentaux du stoïcisme, bien qu'on mette souvent en avant de tout autres concepts pour en décrire la structure générale. Le concept de *tonos* semble ressortir à au moins trois aspects différents. Si on le traduit généralement par la tension corporelle, il désigne également la tonalité du corps, et sa teneur (c'est nous qui introduisons ces distinctions, qui nous semblent pourtant latentes dans la tonologie stoïcienne). En quel sens ?

1) Le *tonos* comme tension est *comme* l'essence du corps – elle est l'essence vivante, la paradoxale essence non-eidétique de la corporéité : la tension est ce qui soutient et sous-tend le corps, et elle *est ainsi le substrat réel qui n'est plus statique et substantiel, mais processuel et krastique.* Le *tonos* vient remplacer le problème du fondement : le corps est sous-tendu en continu plutôt qu'il n'est fondé. Ce n'est pas que le corps est tendu, au sens où il n'existe qu'à se tendre-vers la vie (intension), qu'à se tendre-contre la mort (résistance), qu'à se tendre dans le temps (attention, au sens de *prosokhe*, que le stoïcisme distingue de l'*épimeleia*). On peut en passer par cette distinction des types d'attention pour caractériser le *tonos.* On dit généralement que la *prosokhe* est attention à ce qui dépend de moi – et le stoïcisme fait toujours de cette attention une aspectualisation de la tension – tandis que l'*épimeleia* est attention à ce qui ne dépend pas de moi. Mais cette distinction n'est pas une distinction transitive sans renvoyer à une différenciation transversale quant à la tension même : l'attention à ce qui dépend de moi veut dire que seule ma volonté agit sur ma volonté, tandis que l'attention à ce qui ne dépend pas de moi, implique une fondamentale hétérologie volitive, la volonté étant soumise à autre chose qu'elle-même (en l'espèce, les désirs ou *orexis* dans le domaine de la physique, les impulsions ou *hormaï* dans le domaine de l'éthique, les assentiments inexacts et trompeurs ou *sunkatatheseis* dans le domaine de la logique). Le problème de l'attention ne porte donc pas sur l'objet de cette dernière, et le type d'attention n'est pas défini par le type d'objet concerné, mais bien par la *disposition* "prévolitive" et esthétique du corps qui détermine a priori la

volition, son objet, et surtout son *mode* de déploiement, ce qu'implique profondément le concept de *pro-hairesis*, qu'on traduit ici non pas par pré-choix mais par dys-position – dysposition aux dispositions volitives, et par suite désirantes, impulsives, rationnelles quant à l'assentiment. C'est pourquoi la distinction des attentions renvoie à la disposition de la volonté et par suite au concept d'usage[57] : c'est la modalité dont est affectée la volonté en amont de toute volition, qui détermine les types d'attention. C'est bien parce que la volonté fonctionne sur un mode hétérologique qu'elle va se porter, attentionnellement, sur des objets qui ne dépendent pas d'elle, et se faire ainsi "souci de soi", attention au sens d'*épimeleia*. A l'inverse, c'est parce qu'elle fonctionnera sur le mode de l'*homologia* avec l'ordre *processuel* du cosmos que la volonté se portera attentionnellement sur la seule chose qui ne dépende que d'elle – elle-même ; l'*homologia* stoïcienne désigne le fait de vivre selon la nature, mais plus largement donc, le fait d'opérer une crase de son corps particulier avec la corporéité générique de la Nature : c'est l'état ou la stase homologique de la sagesse. Toutefois, il faut bien dire que le sage n'est pas *statiquement* homologue à l'état ordonné et harmonieux du cosmos, mais l'est *krastiquement et processuellement* : il procède, s'exerce, se *tend* comme le cosmos. Ce qui veut dire que *l'homologia elle-même concerne deux hétérologies processuelles* : le sage doit procéder, agir, vivre, à la manière du cosmos soit selon la nature, mais d'une façon absolument singulière. De sorte que l'*homologia* stoïcienne est *modale* et porte sur deux hétérologies, processus générique du cosmos, processus singulier du corps sage. C'est pourquoi la distinction des deux types d'attention renvoie au mode de tension dont elles sont les relais : ou bien la tension du corps tend à devenir le relais d'une des ces composantes, désir, impulsion, mauvaises représentations ; ou bien la tension du corps particulier tend vers la corporéité même, en ceci que la volonté, se voulant elle-même, veut à travers ce cercle homologique, le Vouloir même de la providence (le cercle homologique se fait vrille)[58]. Le corps est certes tendu, mais la corporéité est surtout *la tension même* : le corps n'est pas l'organisme, mais la tension inorganique qui parcourt les *organa* et qui en fait *usage* (*chrêsis*). C'est le caractère paradoxal de la conception stoïcienne du corps : l'essence du corps, c'est sa transveralité tensionnelle, qui concerne tous les *organa*. C'est aussi bien la tension dans la *dianoesis* (la réflexion, qui série et mêle transversalement les notions ou *noesis* incorporées), dans l'assentiment donné à l'impression, dans la rectitude du désir ou dans la bonne impulsion, qui prolonge le mouvement naturel d'eks-tension (*diateinein*) et de contraction du cosmos, qui fonctionne comme un grand cœur, où systole et diastole sont toujours mêlées comme on le voit dans la Conflagration. La corporéité du corps est comme illocalisée : elle est sa transversalité même, mais ou bien cette transversalité tend à se transitiver elle-même pour former un corps relativement séparé (ek-statique), ou bien elle tend à se transversaliser en se mêlant à la tension d'autres corps, et en se faisant le relais de la tension générique qui anime le corps-cosmos. Le corps est donc tension, mais pas tension entre deux entités : il est tension entre deux tendances, tendance à la transversalisation, tendance à la transitivisation, de sorte que le *tonos* est d'abord

[57] Cf. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, 1973, p. 145.

[58] On notera au passage que lorsque Foucault isole le concept de "souci de soi" (*epimeleia heautou*) et le rapporte notamment au stoïcisme, il manque peut-être de distinguer clairement ces deux notions : l'epimeleia stoïcienne désigne le mauvais type d'attention, soit la modalisation hétérologique de la tension. Il n'y a pas de souci de soi dans le stoïcisme – le soi est tributaire d'une théorie des fonctions

tension entre l'intensification, l'eks-tension et la contraction extrême, et l'atonie, la distension, l'inattention et le relâchement (la ptôse du corps).
2) Le deuxième aspect, c'est donc la tonalité. Le stoïcisme est fondamentalement un dia-tonisme philosophique (*Dia* est l'accusatif de Zeus qui est mêlé à tout le continuum de corporéité). Si la tension est *comme* l'essence du corps, la tonalité en *fait* l'haeccéité : comme des cordes de harpe, les tensions immanentes à la corporéité ne sonnent pas sur le même mode, et donc sur le même ton. C'est la mérologie stoïcienne qui implique une composition des tonalités ; par exemple, deux sages ont atteint tous les deux la tension extrême (et non pas maximale ou optimale) de la corporéité, la tendent et la sous-tendent en continu en s'é-tendant dans le cosmos, et en se contractant sur eux-mêmes selon une contemporanéité de la systole et de la diastole partout affirmée dans le stoïcisme (il n'y a pas d'eks-tension dans la crase ou la Mêlée des corps sans contraction du corps se mêlant, il n'y a pas de syncrase sans idiocrase). Mais deux sages tonalisent différemment la sagesse, sur leur mode propre, selon leur qualité singulière (*poion*). Ce sont par exemple Socrate et Héraclite, chacun modalisant la modalité sur un mode absolument singulier, chacun tonalisant le *tonos* du monde sur leur mode particulier. C'est pourquoi le stoïcisme dit que *seul* le sage atteint la singularité et pas la particularité, en même temps qu'il atteint paradoxalement à l'universel : il fait sonner, tonner sa tonalité propre dans la diatonie cosmique, qu'on ne peut pas simplement comparer à une symphonie et qui serait beaucoup plus proche de la musique bruitiste. Pourquoi cette précision ? Parce qu'il ne s'agit pas seulement de faire valoir l'accord des discordances comme chez Leibniz, au sens où il y aurait dès le départ une *constitution de l'harmonie, une inscription de l'harmonique dans la pensée ou dans le monde* (en l'occurrence, le système harmonique classique du solfège, qui est *déjà* un rabattement du diatonique sur le symphonique). La diatonie veut dire *qu'il n'y a pas d'échelle harmonique de référence pour les tonalités*, permettant a priori de distinguer accord et désaccord, accord et discordance : c'est l'idée même de mélodie qui s'en trouve affectée. Le *dia* n'est pas un *sym*, c'est le *sym* qui est produit par le *dia*, non pas comme une somme ou un produit, mais comme communication du disparate *qui n'est pas* le discordant. Et de la même manière, c'est la *phonê*, le son, qui est un aspect du *tonos* ou du tonal, et non l'inverse (la *phonê*, dans le stoïcisme, désigne la voie comme l'une des sept parties de l'*hegêmonikon* qui est lui-même la tension immanente aux parties, de sorte que le système dit en toutes lettres que le phonique est un aspect du tonal ou du tonique). Ces remarques ne sont pas annexes : la musique cosmique du stoïcisme n'est plus la musique classique avec son ordre a priori constitué. Ce n'est plus la musique des sphères platonicienne, belle harmonie qui n'est telle que parce qu'elle *incarne l'Ordre en tant qu'Ordre qu'est le Cosmos.* Le stoïcisme en tant qu'il réalise un système esthétique réversible d'une systèse ou d'une esthèse systématique, constitue nécessairement une philosophie de l'art comme *aspect particulier* de l'esthétique : il a tout à nous apprendre quant à l'art et sa pratique même, pour peu qu'on sache rapporter les structures qui organisent l'art et les arts aux processus esthétiques dont ils sont les retombées. Ainsi de la musique comme on le voit : déjà le stoïcisme pressent une musique intégralement modale, intégralement tonale, libérée du schème symphonique. C'est comme si Cage, le dodécaphonisme, Reich et Boulez pour prendre les plus connus, étaient déjà incorporés en puissance dans cette diatonie cosmique, comme si le stoïcisme disait déjà que toute mouture symphonique était déjà le fossile harmonieux, platonicien, d'un bruitisme diatonique beaucoup plus profond, ne présupposant plus aucune structure harmonique constituante a priori (on excipera de la

musique atonale, mais c'est un problème de lexique et rien d'autre : même l'atonal ainsi compris est atonal *par rapport* à l'échelle harmonique, et l'atonal est *évidemment* une tonique esthétique, une tension, une tonalité en tant que tel, en tant que *bruit* plutôt qu'en tant que son). C'est comme si le cosmos stoïcien était du Varèse avant l'heure : tout bruit y vaut, car tout corps est indifférent et seul l'usage tonologique, tonal qu'on en fera, en fera une valeur, une valeur musicale, une valeur esthétique (c'est l'usage comme valuation du sans-valeur ou différenciation modale de l'indifférent). Il n'y a esthétiquement qu'une chose qui compte : tonaliser, tonaliser les indifférents, engendrer des tonalités, des tensions, des teneurs et des tenances dans le monde. Non pas seulement intensifier, mais étendre, contracter, opérer à la fois la systole dans la diastole et la diastole dans la systole. Car le *tonos* comme tonalité désigne en quelque sorte la *vibration* du corps, qui lui confère sa singularité : la tonalité d'un corps, c'est non pas un état, mais c'est tout d'abord un mode – un mode d'ayance, le mode sur lequel le corps "s'a" (*pôs ekhon*) – et c'est ensuite des manières, manières de faire et de s'approprier (à). On verrait par exemple dans la *Stimmung* heideggerienne à quel point la tonalité stoïcienne permet de ne plus *attribuer* le tonal et la tonalité : Heidegger désesthésie le tonal sous la forme de la *Stimmung*, il désesthésie la tonologie par l'ontologie, en tant qu'il attribue constitutivement la *Stimmung* au *Dasein*, là où la tonalité stoïcienne est radicalement *désindexée* de toute unité ou de toute constitution[59].

3) Enfin, l'ultime aspect, c'est la teneur du corps. On sait que le stoïcisme est un anti-substantialisme : la substance, soit la matière pure indifférenciée, n'existe pas, ou n'est pas au sens strict (des corps seuls on peut dire qu'ils *sont – einai*). La substance n'est qu'une idée régulatrice obtenue en séparant la corporéité en un principe actif d'insufflation (le *pneuma*) et un principe passif qui va littéralement être in-corporé par le premier. Autrement dit, le principe des principes, dans le stoïcisme, c'est la crase immanente des principes que l'on différencie par une distinction abstraite ou seulement conceptuelle. De sorte que le *tonos* répond à la question suivante : comment un corps se *soutient*-il dans son être ? Comment l'être est-il lui-même sous-tendu par un "tendre" intransitif qui implique une facticité plus profonde, intégralement processuelle ? On a vu que la partie matérielle du substrat ne suffisait pas à expliquer cette *soutenance* ou plus radicalement cette *tenance* du corps en son être. C'est la partie qualitative et modale du substrat, soit le *tonos*, qui prend sur elle sa véritable pérennité. C'est qu'il ne s'agit plus d'une soutenance statique, comme l'implique le substrat substantiel, matériel, unique d'une part et moniste d'autre part : la soutenance du corps en l'être est processuelle, c'est le processus de "tendre". La teneur est l'aspect continu de la tension, et la "maintenance" de la tonalité, comme une note tenue, un corps tendu sur sa propre harmonique. Utilisons une image : le corps n'est pas la corde tendue ou dystendue, il est la tension même de la corde qui va sonner et tonner différemment selon les circonstances dont elle va faire justement des *occasions* (*kaïros*) de vibrer et de se tendre encore en faisant valoir toute l'amplitude de leur tonalité. L'esthétique tonologique stoïcienne n'est pas une théorie des cordes, c'est une pure logique des tensions sans corde qui implique que la facticité est tout entière résorbée dans le processus d'intensification, d'ex-tension, d'attention (*prosokhê*, attention à ce qui dépend de moi – ma volonté – par opposition à l'*epimeleia*, attention

[59] Nous renvoyons par ailleurs aux analyses sur le tonal ou le *tone* comme premier élément qualitatif dont s'engendre le signe chez Peirce, analyses présentes dans la partie *Genre et crase.*

à ce qui ne dépend pas de moi). Même l'être corporel dépend du sous-tendre corpor*a*l : non seulement l'être est le mode de facticité du corps, la modalisation particulière du Quelque-Chose et non le "fond" et le "fonds" de ce qu'il y a, mais plus encore l'être corpor*e*l est second par rapport au sous-tendre corpor*a*l qui vient remplacer aussi bien la conception de la facticité comme *fondement* que celle qui en fait un *événement* comme Heidegger : le sous-tendre comme *processus* vient remplacer le verbe fonder comme *stase* et le verbe ad-venir (*anwesen*) ou "donner" comme événement unique et monologique de la facticité[60].

---

[60] Il n'est pas étonnant que Souriau soit à la fois le philosophe du transmodal et de l'instauration : il a reconnu que comprendre la facticité comme factivité modale impliquait de se déprendre *à la fois* de la logique du fondement et de celle de l'événement inaugural. Ce sont pour nous les trois grands modèles à partir desquels la facticité a été pensée par la philosophie : stase fondamentale, advenue ou donation événementielle, sous-tendre ou maintenance processuelle (dont l'instauration peut être comprise comme un cas, même si le terme semble encore engager des déterminations propres au fondement). Quand on ressasse alors la "révolution" heideggerienne quant à la facticité qui consiste d'une part à en faire un événement et d'autre part à le concevoir comme pré-ontologique, quand on répète et reconduit le pathos du grand événement comme "il y a" de ce qui est, on est déjà en train de forclore tout un pan de la philosophie qui pense la facticité comme processus, rien que processus (c'est en fait la lignée héraclitéenne), ce qui implique dès le départ de pluraliser, d'étoiler, de modaliser la notion d'événement (chez les stoïciens éminemment, chez Nietzsche, Deleuze et bien d'autres). C'est que pareille position est beaucoup moins démonstrative et spectaculaire, beaucoup moins dramatisante que les deux premières : elle implique de faire une logique de la facticité comme jeu hétérologique et complexe à travers la structure de l'Eternel Retour, *systématiquement impliqué dans les philosophies tragiques qui pensent la facticité comme processus* (encore une fois, du stoïcisme à Deleuze en passant par Nietzsche). C'est que l'Eternel Retour n'est alors rien d'autre que la structure astructurée ou le jeu logique qui est aussi bien ordre de la facticité, de la métabolisation métabolisée en quoi elle consiste. C'est l'opposition de la pensée tragique à la pensée dramatique du fondement originaire statique ou de l'Evénement transcendant ek-statique : la pensée dramatique peut finalement toujours nous ramener au *réel le plus profond*, événement primal, fondement premier, transcendance et facticité séparée de ce dont elle est facticité. Alors, elle peut s'énoncer, prendre la forme de grandes assertions métaphysiques plus spectaculaires, plus gorgées de pathos et de transcendement virtuel que l'humble et cul-terreuse logique du processus déployé par les philosophies tragiques. De sorte que la configuration problématique cachée, inconsciente, de la philosophie contemporaine n'est pas du tout l'opposition entre transcendantal et non-transcendantal, ni la guerre des tranchées entre modèles ontologiques (ontologie de l'objet indifférenciée et libérale, ontologie de la plasticité, etc., toutes reformulations faibles de l'ontologie esthétique d'un Deleuze). Elle n'est pas non plus l'opposition entre le réalisme comme pensée de l'absolu, et le corrélationnisme comme relativisme absolutisé de la pensée. La guerre se joue entre conception événementielle de la facticité, et logique processuelle de la facticité, devenant dès lors factivité (factitif). Rien ne change, surtout pas quand Badiou se réapproprie l'événement mais le massifie à nouveau, l'alourdit, lui fait peser le poids dialectique de l'Histoire, ou quand Meillassoux en fait le grand "Peut-Être" qui pourrait changer les lois de la physique, et pourquoi pas faire advenir un dieu, un de plus, selon une dramaturgie théologique seulement affectée de la copule "et si..." Dans les deux cas, l'*Ereignis* est repris et transformé, mais reste fondamentalement la détermination de la facticité : advenir, donner, se passer, cette advenue étant toujours ponctuelle, a priori délimitée, et *toujours en reste sur la situation produite de sorte que l'événement est restauré strictement dans sa position transcendante par rapport à ce dont il est l'événement.* C'est toute la finesse du système stoïcien, la pensée diaphane et délicate des événements chez Nietzsche, la pensée deleuzienne des bifurcations événementielles et des devenirs, qui est rabattue sur la grosse disjonction de l'événement comme Reste a priori, et de la situation donnée : retour de la transcendance, à travers un schème strictement théologique seulement laïcisé, et même pas hérétique. C'est pourquoi le réalisme doit être opposé non au corrélationisme (ennemi trop évident, trop facile à construire et à vaincre puisqu'on construit alors l'ambulance sur laquelle on tire) mais à une logique processuelle de la facticité capable de penser le retour hétérologique de ce qu'il y a au "il y a" en réalisant ainsi le cercle de l'immanence *sans plus faire référence à un réel plus profond qui serait facticité nommable et énonçable (la contingence) qui ne fait rien d'autre que prendre la place structurale de Dieu dans la pensée*

On voit donc qu'il s'agit, par rapport aux repères métaphysiques traditionnels (essence, haeccéité, substance), de déplacer la compréhension du corps en le rapportant à un processus, et par suite de produire *la première compréhension systématique de la facticité comme processus* : l'essence devient le *tonos* comme tension de sorte que l'essence est *résorbée dans l'efficience* ; l'haeccéité devient le *tonos* comme tonalité de sorte que la singularité irrésorbable n'est plus propriété statique et attribuée, mais esthèse particulière d'un corps qui "sonne", fait valoir son ton à nul autre pareil ; enfin la substance devient teneur et maintenance processuelle, elle devient un sous-tendre qui n'est plus statique mais crastique, de sorte que le substrat devient sub-crase ou même diacrase. A chaque fois, il s'agit de remétaboliser les éléments métaphysiques, de rapporter la métaphysique même à une diaphysique intégrale. La facticité est intégralement processualisée.

Corporéité et talité : la facticité remétabolisée

Nous avons rencontré plus tôt le terme de talité. Mais pourquoi mobiliser ici ce concept, alors que le stoïcisme n'en fait pas particulièrement usage ? Pourquoi prétendre engager le stoïcisme vers une pensée de la talité[61], qui permet précisément de ne plus *qualifier la détermination esthétique en dernière instance*, de ne plus *déterminer la détermination selon un caractère extrinsèque* (du type : le corps est qualité, quantité volonté, désir, etc.) ? Précisément parce que le stoïcisme engage la pensée du "tel quel" ou la talité dans une bifurcation permanente, un déphasage continu de la corporéité à elle-même. La talité pensée par le stoïcisme implique une hétérologie modale qui conjure l'adéquation de ce qu'il y a à sa propre facticité (le "il y a") : la talité est processuelle, un quelque-chose n'est plus tel qu'il est par rapport à son essence, sa substance, sa matérialité, mais sa talité est sa modalité même, sa dérivabilité générique. Même le Quelque-Chose stoïcien comme genre suprême semble engager le stoïcisme vers une telle caractérisation de la talité : le "*ti*" est "tel", non pas tel qu'il est, mais tel qu'il se fait ou mieux encore tel que *ça* se fait. Il est frappant en effet que le *ti* n'ait aucune facticité propre, là où le stoïcisme distingue très nettement l'être comme mode de facticité du corps, et la subsistance (*hyparchein*) comme mode de facticité des incorporels : c'est l'être qui dérive du *ti* et non le *ti* qui

---

philosophique. Ce n'est pas un irréalisme : c'est un aréalisme du processus, au sens où il ne présuppose plus une référence de la pensée, et une pensée de la référ*a*nce toujours indexée sur autre chose que le processus et son immanation.

[61] C'est un problème réflexif ayant trait au statut de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. On ne prétendra ici ni faire une exégèse stricte du stoïcisme ou en "révéler" des aspects demeurés celés dans le coeur du système, ni pour autant avoir un simple rapport instrumental ou prétextuel au stoïcisme. Il ne s'agit ni d'un rapport herméneutique ou commentateur, ni d'une rapport instrumental, mais d'un rapport constructiviste : construire un fragment philosophique à partir du stoïcisme, c'est en même temps le stoïcisme qui se construit de par lui-même. Il faut insister ici sur les propos de Deleuze ou même de Derrida quant à l'histoire de la philosophie, mais il faut surtout pointer le point qui fait problème dans les perpétuelles oppositions de la trahison instrumentale ou créatrice qui déboucherait sur une "réinterprétation" plus puissante du système selon le modèle heideggerien, et du respect scripturaire et conceptuel qui engage *in fine* l'étude des philosophies vers une recherche massivemnt historicisante. Le point, c'est la littéralité. On dira donc que l'on prétend ici opérer une crase entre la philosophie stoïcienne et *de la* philosophie, crase qui est tout aussi bien celle du stoïcisme avec lui-même (cette opération de la philosophie culmine selon nous avec le stoïcisme, seule philosophie qui ne se nomme pas selon un nom propre et qui engage dès le départ une histoire partitive : *du* stoïcisme est engendré.

est, et c'est la même chose pour la subsistance. De sorte que le *ti* est la talité des choses qui dérivent de lui, mais ce n'est pas une indétermination : la talité est une détermination qui n'est pas elle-même déterminée. Le Quelque-Chose n'est pas seulement, comme le dit V. Goldschmidt dans son grand livre sur le temps stoïcien, la catégorie virtuelle à l'intérieure des choses, pas plus qu'il n'est la forme, l'essence, ou la *facticité en propre de la chose.* Il désigne la métabolisation, le processus, le dérivable, dont la chose, qu'elle soit corps ou incorporel, est une métabolisation, une modalisation, une dérivation particulière. Autrement dit, avec la talité, on passe *de la facticité à la factivité* : la chose n'est plus telle qu'elle est selon son être présent (*ousia*) ou sa venue-en-présence (*Wesen*) : la chose est telle, telle qu'elle est et telle qu'elle n'est pas, en fonction de l'activité métabolique qui s'exerce sur elle, qui en émane et qui la fait-faire, la fait-être (corps) ou la fait-subsister (incorporels). *La facticité même de ce qu'il y a n'est plus pensée comme stase mais comme crase statiquement existante.* La talité de la chose ne renvoie plus qu'à la processualité du quelque-chose. Il s'agit bien ici du paradoxe stoïcien le plus profond : derrière les choses, *il n'y a rien*, ou plutôt, il n'y a rien sinon quelque-chose ou *du* quelque-chose (et même pas *le* quelque-chose) dont elles sont une modalisation particulière. Comme dans toute philosophie de l'immanence, ce qu'est par excellence le stoïcisme, la processualité ou le devenir ne renvoie pas à un principe séparé ou une détermination plus profonde, mais fait cercle avec lui-même selon la logique de double dérivation hétérologique et modologique du quelque-chose en chose, et de la chose en quelque-chose.
Mais avançons plus avant dans la détermination de la talité : "Les Stoïciens disent que ce qui est commun à la qualité qui s'applique aux corps est d'être ce qui différencie la substance, différence non séparable *per se*, mais délimitée par un concept et par une particularité, et qui n'est pas spécifiée par sa durée ou par sa force, mais par la « talité » intrinsèque en accord avec laquelle est engendrée une chose qualifiée."[62] Long et Sedley précisent que talité est un néologisme grec, *toioutotès*, formé à partir de *toioutos* qui signifie "tel", sur le modèle de la qualité (*poiotès*) formée à partir de *poios*. On l'a dit, la qualité est l'un des aspects de l'in-corporation de la matière (dans les deux sens : corporalisation, incorporalisation) par l'insufflation du principe actif. La qualité est le différenciant de la substance matérielle, mais il faut faire deux remarques importantes. D'une part, cette différenciation correspond à la crase a priori du principe actif et du principe passif, la distinction des deux n'étant qu'analytique. De sorte que *la différenciation elle-même est un aspect de la Crase princeps et aprincipielle des principes : la différence est un mode de la crase*. En effet, il faut ici distinguer deux niveaux : la qualité particulière du corps individué, et le qualitatif ou la qualification de la matière qui produit la corporéité en tant que telle. D'autre part, ce texte de Simplicius en reste à l'opposition de deux composants du corps sur quatre. Sans doute Simplicius laisse-t-il de côté le mode d'ayance (ou manière d'être) et le mode d'ayance relativement à, en ceci que cette modalité concerne semble-t-il uniquement le corps individué, là où la qualité concerne la corporéité "en soi". (Cette distinction, en fait, ne tient pas, mais il s'agit seulement de rendre raison de la logique du texte de Simplicius : on ne peut pas distinguer corporéité générale et corporéité particulière dans le stoïcisme : le général est non seulement composé d'individus mais lui-même individué, tout comme le corps individuel est mêlé à la totalité par le biais du *pneuma* : cette opposition se résout dans la corporéité transversale). Mais de la

[62] Simplicius, cité dans *Les stoïciens*, Long et Sedley, op.cit., p. 31.

même manière qu'il y a une qualité générique qui différencie la matière et n'est pas seulement la qualité du corps individuel, il y a une modalité qui n'est pas seulement le mode d'être (d'ayance) particulier : *l'in-corporation de la matière, opérée par sa crase a priori avec le principe actif, repose non seulement sur la qualité mais aussi sur la modalité.* Le corps dans sa matérialité n'existe de fait et dans son concept même que différencié par la qualité et la modalité. Ce sont les quatre aspects du corps, qui renvoient tous à la modalisation métabolique en dernière instance, d'où le fait que l'opposition est toujours entre qualité et matière, puisque ces deux dernières sont toujours le modalisé des modes d'ayance.

Comment déterminer, pas à pas, la talité ? La talité est d'abord l'élément commun à la qualité, et à la modalité. Selon le texte de Simplicius, ce qui est commun à la qualité, c'est la différenciation non-substantielle de la substance, la différenciation corporelle de la matière, soit l'in-corporation de la matière. La différence est le même de la qualité : logiquement, la qualité est tributaire de la puissance de la différence pour apparaître – l'indifférencié substantiel est la matière sans-qualité. On a ici un premier principe obtenu par régression logique : avant la qualité individuante produite dans l'in-corporation de la matière, il y a la différence comme condition de qualification. On le répète, cette différenciation elle-même est tributaire de la crase aprincipielle des principes actifs et passifs qui a lieu a priori et produit l'in-corporation de la matière comme principe passif d'une part, et de l'activité logique (ou *pneuma*) d'autre part : la différence est aspect de la crase. Mais plus encore cette différence n'est pas seule capable de produire la qualification : ce qui est différenciant dans la différence (la différance dans la différence), ce n'est, dit Simplicius, ni la durée ni la force, ni le temps, ni la puissance. Ce n'est pas non plus le concept ou la particularité, qui délimitent la différence, ou l'assignent. Ce qui spécifie la différence donc, pour reprendre la terminologie de Deleuze, le principe de différen*t*iation dans la différen*c*iation, c'est la talité : la différence fonctionne en accord avec la talité pour engendrer de la qualité. Mais qu'est-ce à dire ? Le texte de Simplicius est complexe. Qu'est ce qui est "tel", à quoi la talité correspond-elle ? Pas au corps individué, puisqu'il est le produit, en tant que qualifié, de l'accord entre différence et talité. La différence ne peut différencier qualitativement, donc in-corporer que ce qui est "tel". Ce qui est "tel", n'est même pas tel que soi-même, puisque la différenciation n'a pas encore eu lieu. La talité est le quelque-chose qui *résiste* dans la chose, à travers toutes ses occurrences, manifestations, transformations. Ce qui résiste dans la chose, c'est le quelque-chose dont elle est toujours la dérivation, c'est le modal dont elle est la modalisation. Remonter à la talité, c'est toujours dériver d'une autre manière et en un autre sens, non pas *à l'envers* vers l'irréductible dans l'épochè, mais plutôt par-devers ou par-revers la chose : la talité de la chose, c'est une métabolisation s'effectuant sur un mode particulier, selon un *tonos* unique. C'est une tension, une résistance a priori ou une *présistance* valant comme "quelque-chose", un tendre sans objet que lui-même (héautotélique). Le plus difficile dans la philosophie, c'est non pas seulement de parvenir à esquiver ou empêcher la constitution, ce n'est pas de déconstituer, mais c'est, positivement, de parvenir à aconstituer ce qui pourtant est résistant – le processus. Le quelque-chose, on le verra, a pour seule facticité de résister à toutes les constitutions qu'on plaque sur lui, à tous les autres modes de modalité qu'on plaque sur lui. Quel est l'enjeu dès lors de ce concept de talité ? Il ressortit à un problème intrinsèque à l'esthésiologie, que l'on pourrait comparer, *mutatis mutandis*, à l'onto-théologie heideggerienne, qu'on présentera ici succinctement selon des termes non-heideggeriens. Dans cette dernière, l'être, d'une part, est saisi *au crible* d'un étant. Cela

implique trois aspects à différencier. Premièrement, c'est penser l'être à partir de l'étant comme étant toujours l'être *de* l'étant. Deuxièmement, c'est penser l'être en tant qu'être *dans la teneur* d'un étant ou d'un aspect de l'étantité, c'est penser la détermination ontologique sur la base d'un déterminant ontique (génériquement, c'est la pensée de l'être comme *ousia* ou présent présenté qui recouvrira par après différentes figures). Enfin, c'est penser l'être *à la façon ou sur le mode* de l'étant. Trois aspects qu'on schématisera ici de la manière suivante : penser l'être à partir de l'étant, penser l'être depuis l'étant, penser l'être sur le mode de l'étant. Mais il y aurait d'autre part un aspect plus insidieux de l'onto-théologie, qui serait en quelque sorte comme sa structure à nu (et il n'est pas certain que cet aspect, mais pour une part seulement, soit absent dans la pensée terminale de l'être chez Heidegger) : c'est d'avoir à penser l'être dans le dimensional d'autre chose que lui-même, c'est-à-dire *en fonction d'un fond constitué* – et le *Es gibt* est en partie ce fond en tant que facticité insondable (cela ressortit notamment aux trois grandes modélisations de la facticité qu'on dégage de manière liminaire : la facticité pensée comme stase fondamentale, la facticité pensée comme événement ek-statique, et la facticité pensée comme processus qu'on nomme in-krastique) . C'est un problème non pas identique, mais similaire *en son ordre* qui se pose pour l'esthétique – la différence la plus notable étant que l'onto-théologie implique de restaurer ou de maintenir le schème de la *Geschichte*, là où la processualité propre à l'esthétique est sans histoire aucune et se déploie plutôt comme une géographie ou ce qu'on peut appeler ici une Geoschichte (*Schicht* en allemand désigne la couche ou strate). L'oubli de l'être forme une *Geschichte* que Heidegger renvoie au *Geschick* de l'être, mais l'époché de l'esthétique n'est ni un procès linéaire ni un progrès cumulatif : le grand paradoxe de l'esthétique, c'est que *la suspension de la processualité esthétique est encore le fait de cette processualité* – tout comme chez Heidegger, l'oubli de l'être, et l'oubli de cet oubli culminant dans la Technique, est encore le prodrome du dépassement de la métaphysique et du "salut". Il ne s'agit plus d'un oubli de l'être et de sa question même, mais d'une suspension de l'esthétique et *du* problématique qui lui est immanent – suspension à son tour suspendue, impensée, non-perçue. Comme on a tenté de le dire plus haut, l'époché de l'esthétique commence non pas lorsqu'on en suspend la question, mais quand on ne perçoit même plus qu'on ne la pose pas, et qu'on rabat l'esthétique sur un domaine, une région, ou un mode de la philosophie. On insistera ici sur le fait que ce n'est pas un rapport d'analogie qui se déploie entre l'onto-théologie de l'être, et cette double époché de l'esthétique ; on cherche ici seulement à tenir compte de l'analyse de Heidegger quant au problème suivant : comment penser l'être en tant qu'être, mais surtout, comment penser la nature de cet "en-tant-que" lui-même ? C'est pourquoi les illusions onto-théologiques pour l'être, révèlent des illusions de *méthode* ou des écueils formels valant en son ordre pour l'esthétique. De sorte que derrière la pensée destinale de Heidegger, on peut trouver surtout une *critique méthodique* des procédures d'invisibilisation et "d'impensabilisation" de la philosophie : avec l'onto-théologie, Heidegger rend compte, d'une manière foncièrement classique, de l'occultation elle-même occultée d'un problème censé valoir comme le problème princeps celé sous toute problématisation. C'est en ce sens que cette analyse nous intéresse ici.

On a vu plus haut que la réversion du penser et de l'être ne pouvait culminer que rapportée à une esthésiologie, elle-même tramée par un processus aconstitué : *Apeiron*. De sorte que cette réversion devenait celle de la Vie et du Corps à travers le concept de crase : la pensée se fait Corps, l'être se fait Vie et la réversion des deux est la crase, mais crase statiquement engendrée et réengendrée en retour par ce dont elle

est crase. Tel est donc le problème de l'esthétique, similaire en son ordre à celui de l'onto-théologie : comment penser la Vie, à partir du corps tel qu'il s'avère à lui-même dans sa processualité à travers l'in-corporation, sans la penser à partir du vivant, depuis le vivant, ou à la façon d'un vivant ? Et comment, plus encore, penser la vie *sans l'ouvrir dans un dimensional qui n'est pas elle* ? On peut schématiser les choses de la manière suivante : penser la vie à partir du vivant (comme étant vie *du* vivant), c'est produire une biologie fût-elle philosophique. Penser la vie depuis le vivant (en la déterminant selon un type de vivant ou un aspect du vivant), c'est produire une cosmogonie plus ou moins mythologique : ainsi, le principe vivant comme eau, feu, souffle, que l'on retrouve au cœur du schème théologique, tout autant que dans les philosophies présocratiques. (On notera que l'importance du stoïcisme à cet égard est de poser la chose suivante : les quatre éléments fondamentaux ne comptent pas en eux-mêmes, et aucun n'a de primat sur les autres. Mais plus encore, seul compte l'agencement des éléments qui ne ressortit à aucun d'eux, comme une sorte de Quadriparti élémentaire du stoïcisme mais qui ne formerait plus une croix, seulement une contraction, une idiocrase – un *cratère.* C'est qu'en effet c'est la crase, qui par-delà les éléments constitue le principe vivant. De sorte qu'on passe d'une potentielle cosmogonie à une logique processuelle). Penser la vie à la façon du vivant, c'est produire un organicisme, une cosmologie dont la mérologie est pensée sur le mode organique : ce n'est pas un vitalisme, c'est plutôt un vivalisme – et c'est pourquoi Nietzsche posait que la vie n'était encore qu'une strate de la volonté de puissance : la Vie n'était plus alors définie comme "métastase" de la vie des vivants, mais par rapport au processus lui-même des volontés de puissance. Ce sont les trois premiers écueils : penser la vie à partir du vivant, depuis le vivant, à la façon du vivant. Mais le dernier écueil, c'est d'ouvrir la problématique de la vie dans un dimensional. Il semble que c'est le geste par excellence de la phénoménologie post-husserlienne de la chair, jusque dans ses formulations les plus récentes : la vie ne s'ouvre que dans la dimension du vivant, pensé comme chair ou organisme, soit comme interface du sensible et du sentant. Telle est l'une des données consubstantielles à la phénoménologie, qui gît au fond de l'a priori universel de Corrélation : il faut toujours que la réversion du penser et de l'être soit *rabattue* sur une dimension intermédiaire, interfacielle, la conscience du sujet, ou la chair du vivant, comme élément réel où la corrélation s'incarne. La réversion alors ne vaut plus pour elle-même par rapport au processus pris dans sa seule consistance, elle est dimensionalisée, elle devient dimension réversive qualifiée et déterminée. Ces quatre aspect de "l'onto-esthétique" ou de l'esthésio-théologie résonnent bien avec le problème de la talité : comment penser la vie dans sa talité sans le faire depuis, à la façon, à partir du vivant, mais plus encore sans l'ouvrir dans un dimensional ? C'est l'enjeu du concept d'in-corporation : penser la vie dans sa talité, c'est penser le vivant même comme un pur processus de métabolisation qui se fossilise et se stabilise ou s'étatise. C'est ce que nous allons voir en partant du problème de l'événement dans le stoïcisme.

La talité et le corps, le "tel quel" de la métabolisation

Il n'y a plus d'accident dans le stoïcisme : tout ce qui arrive est événement, au sens où celui-ci n'est pas d'abord un fait mais *matière à vouloir*, occasion d'affirmer la destinée elle-même à travers et par-delà sa manifestation particulière. La teneur de l'événement n'est pas coextensive au fait : comme on le voit avec la réfutation

stoïcienne de l'argument de Diodore[63], le stoïcisme distingue le possible du factuel, et il distingue par là la possibilité d'agir qui gît au creux de l'événement, de l'actualisation factuelle d'une cause. Ainsi c'est en deux sens au moins qu'il faut différencier événement et fait : extensivement d'une part, intensivement de l'autre.

1) Il faut différencier extensivement fait et événement, car l'événement n'est pas ponctuel ni n'a de durée déterminée a priori : de la même manière que le lieu incorporel d'un corps, qui est un intervalle particulier du vide, et que le présent chrono-logique d'un corps, qui est intervalle particulier et fini de la durée infinie et infiniment divisible de la providence (*aiôn*), sont déterminés et produits par le mouvement donc par l'activité manifestée du corps, de la même manière, l'événement est délimité par l'activité des corps qu'il met en jeu, auxquels il s'adresse et sur lesquels il s'exerce. L'événement est comme un intervalle particulier et fini de l'entrelacement causal et temporel formé par le Destin, c'est un fragment localisé et temporalisé ou *présenté* de cette texture. De sorte qu'il ne se superpose pas au fait, mais qu'il s'étend à travers les faits. L'événement stoïcien est fondamentalement discontinu, dispersé, fragmentaire, là où le fait est éminemment spatial et même ponctuel. C'est que l'événement correspond à une activité corpor*a*le différenciatrice qui prend place dans l'intervalle plus ou moins étendu de présent, quand le fait correspond à un état corpor*e*l ponctuel, statique et déterminé. Soit l'exemple radical donné par Epictète : si mon enfant meurt, l'événement qu'est sa mort n'est pas coextensif au fait qu'est son décès ; l'événement n'est pas le fait prédicatif et atomique "mon enfant est mort", il est, plus tragiquement, le mourir même tel qu'il se déploie dans un présent à la durée indéfinie, et persiste à travers une série de présents mêlés à ce dernier. En effet, dans la grammaire philosophique des stoïciens, la teneur de l'événement est exprimée par des infinitifs libres (mourir, verdoyer) plutôt que par la prédication attributive d'un sujet substantiel et substantif, reposant sur la copule "être" (être mort, être vert). De sorte que l'événement correspond non pas à la mort dans sa factualité et sa passivité, mais à l'activité corporelle en quoi consiste l'événement tout autant que son affirmation. Le tragique stoïcien, c'est que l'événement du "mourir" tout comme l'événement du "verdoyer" sont des activités corporelles contractées dans des séries d'actions et traversant une multiplicité de présents correspondant à ces actions : l'événement se passe, mais il ne *passe* que lorsqu'il s'est incorporé à l'activité tonologique des corps qu'il traverse. L'événement ne passera pas tant que je le nierai et le dénierai, tant que je ne l'aurai pas affirmé, aimé, voulu en retour comme un fragment de destinée. Le tragique stoïcien s'oppose au fatalisme en tant qu'il consiste à s'approprier jusqu'au pire pour en faire *matière à affirmation et occasion d'agir*, cette action consistant à vouloir l'événement tel qu'il est et tel qu'il se présente, dans sa radicale indifférence ontologique, qui est le revers de sa différenciation esthétique qui culminera dans l'usage modal de cet événement. Pour cette raison, on peut parler plutôt de confatalisme, au sens où la confatalité, dans la théorie stoïcienne de la causalité, désigne la crase de l'événement déterminé (la maladie) et de l'indétermination de ma volonté (mon choix face à la maladie), cette crase constituant

[63] Nous reviendrons sur ce point dans la partie sur la modalité. Disons déjà que la réfutation de l'Argument Dominateur par les stoïciens nous semble introduire une détermination essentielle dans la logique modale telle que forgée par Aristote : la possibilité *de composer les modes au sein d'une même proposition plutôt qu'entre propositions, mais plus encore la possibilité de rapporter les modes directement à l'état esthétique pré-propositionnel, en les intégrant dans l'expérience elle-même.*

et construisant la nécessité même de la providence. Le sage ne subit jamais l'événement : il en extrait un potentiel d'activité, qui n'est autre que la possibilité de le vouloir en retour et sans reste. Je ne cesse d'être l'esclave passif des événements et de mes réactions face à lui que lorsque j'incorpore ma propre possibilité d'agir dont l'événement est le support, l'occasion et la matière : agir en retour sur l'événement en l'affirmant, en mêlant mon activité volitive à celle de la Nature ou de la Providence, ce n'est pas ré-agir, mais c'est coopérer à l'événement et co-opérer l'événement. Il y a donc événement là où il y a activité, et par conséquent là où il y a lutte et tension – lutte contre l'adversité, mais d'abord lutte de la volonté contre sa propre atonie, et contre les passions, les désirs, les tendances et les représentations qui l'envahissent et provoquent le relâchement de sa tension.

2) Il faut ensuite distinguer intensivement fait et événement, au sens où l'événement n'existe au sens fort que par ma capacité à l'affirmer, que par la puissance factitive de ma volonté qui a pour charge de le faire-être : c'est moi qui fais exister l'événement, en transformant ce qui arrive en occasion de faire usage de ma volonté, c'est moi qui transvalue les événements qui adviennent, indifférents dans leur teneur et leur valeur, en opportunité d'exercice, en occasion de volition, de différenciation, et par là même de valuation. Tout ce qui advient *est* événement, mais seulement au sens où c'est ma volonté qui *fait* événement, qui *fait être* l'événement en tant que tel ; en un sens, dans le stoïcisme, tout fait ontologique, tout être, se soutient d'un faire-être qui ressortit à l'activité factitive de la volonté : c'est elle qui a à charge de faire-être (*einai*) au sens fort les événements qui lui échoient, en devenant leur quasi-cause. L'activité de la volonté est fondamentalement factitive : elle a pour charge de faire être à la puissance ce qui existe en première instance comme une pure factualité indifférente, par suite, elle a pour enjeu de différencier l'indifférent advenu par l'usage qu'elle en fait, usage qui repose tout entier sur le *mode* d'activité qui va investir l'événement. C'est l'usage réglé de ma volonté qui fait du devenir se *présentant* un advenir se profilant, qui métamorphose le *donné* déterminé en occasion indéterminée de contredon, et qui, de par sa puissance factitive, transforme donc la facticité en activité. Ainsi le présent, le lieu et l'événement se distinguent respectivement de l'instant, de la position et du fait, mais le paradoxe stoïcien est qu'on est à chaque fois confronté au même état de chose, dont la teneur et la valeur varient du tout au tout selon qu'on le comprenne ou non à partir de l'activité tonologique du corps. En effet, si l'événement ne se confond ni ne se superpose au fait, c'est qu'il ressortit directement au *tonos* corporel de la Nature ou de la Providence, c'est-à-dire à l'activité rationnelle et volitive qui traverse le donné et excède toute factualité. C'est le fait qui est une abstraction, en ceci qu'il découle d'un point de vue *indifférencié* et *passif* sur les états de chose qui sont tout au contraire le fait de l'activité différenciatrice de l'esprit universel et du *pneuma*. Assimiler fait et événement, position et lieu, instant et présent, c'est confondre le point de vue de la matière abstraite et le point de vue de la corporéité : de même que la matière est dans le stoïcisme une représentation abstraite qui nie la corporalité de l'être et réduit cette dernière à la substantialité indifférenciée et passive, de même le fait est une représentation abstraite de l'événement qui le ponctualise ou l'atomise, qui le réduit à un instant donné, et qui surtout le dévitalise profondément en le coupant de l'activité corpor*a*le et tonologique dont il se trame, que cette activité soit celle, générique, de la Nature et de la Providence, ou celle, particulière, du corps qui vit l'événement et l'incorpore pour l'affirmer. Le fait est la représentation atone et atomique de l'événement, c'est l'événement coupée de son présent actif et de son *tonos* propre, tension, teneur, tonalité qui font sa singularité. C'est que le fait, la position et l'instant,

ressortissent d'une conception punctiforme et ponctualiste que le stoïcisme critique radicalement : le point, impression sans impresseur, est un phantasme qui implique notamment le paradigme atomiste selon lequel la matière ne peut être divisée à l'infini. La position est un point spatial et l'instant un point temporel, tous deux s'opposant respectivement au lieu et au présent qui sont des *intervalles* finis de la spatialité et du temps, intervalles qui sont d'abord délimités par l'activité corporelle, et incorporés au monde selon ses mouvements. Lieu et temps sont des incorporels qui s'incorporent au monde en tant qu'ils dé-limitent un corps selon son activité particulière. De la même manière, le fait est un point phantasmatique : là où l'événement est un intervalle fini de la providence, un fragment de son entrelacement causal et temporel auquel correspond un présent et un lieu particulier, le fait, quant à lui, consiste à réduire le destin à un point ou un atome, séparé des autres causes et du reste du temps. La différence entre l'événement et le fait est donc une différence *modale*, ou plutôt, leur différence est la modalité même : le fait n'a pas à être affirmé, n'est pas matière à exercice et à affirmation, quand l'événement est nécessairement occasion d'usage pour la volonté. Le fait est un donné ontologiquement indifférent, sa transvaluation en événement implique que ce dernier est nécessairement un voulu différencié et *valué* par l'usage qu'on en a et en fait. Dès lors, ce que nous appelons accident n'est autre que le malheur même que nous incorporons dans l'événement en le jugeant selon le principe hétéronome des passions et des opinions[64]. Le stoïcisme renverse en effet la causalité linéaire et substantialiste selon laquelle c'est le malheur intrinsèque à l'événement qui rend l'homme malheureux, pour montrer que c'est l'homme malheureux, qui produit son malheur et en est responsable[65]. Le malheur ayant pour unique source nos jugements et opinion[66], il convient de nous en libérer, non pas sous l'effet d'une catharsis qui permettrait de purifier et purger l'âme de ses opinions, mais par l'action des *askesis* qui permettent de les décorporer[67].
Le stoïcisme, dans la lignée d'Héraclite dont il se revendique, affirme le *polemos* ou la lutte non comme une dialectique mais comme une esthétique : ce qui fait la lutte intransitive et impersonnelle du cosmos, c'est que la corporéité prise au sens générique est un entrelacement de tensions, une mêlée tonologique. On verra ainsi plus avant que le *polemos* stoïcien est précisément la tension, la lutte, entre le *tonos* et l'atonie, la contraction et la dys-traction ; c'est bien de ce *polemos* entre *tonos* particulier et atonie, de cette tension entre tendre et dys-tendre, que s'engendre le mouvement même du *tonos*, qui n'est pas un principe en-soi, mais qui implique de tendre vers sa genèse tout en se tendant contre la dys-tension. Mais le *polemos* est donc aussi bien tension, lutte, entre la *krasis* comme mêlée et la *stasis* comme démêlés : le *polemos* est la guerre esthétique, la lutte princeps entre le mélange et la guerre civile ou séparatiste de la *stasis*[68]. Chaque corps est à la fois une tension singulière se composant avec d'autres corps, mais est lui-même composé de tensions : chaque corps est en tension, que ce soit avec d'autre corps, avec lui-même, avec la corporéité, et avec sa corporéité. Tout corps tend ainsi vers lui-même, se tend contre son atonie, se sous-tend de cette activité immanente, et s'étend plus ou moins dans le cosmos en tant qu'il s'y mêle et le

---

[64] Cf. Epictète, *Entretiens*, II, VI, 16-19
[65] Ibid., I, XXV, 14-25 ; I, XXVIII
[66] Ibid., II, XVI, 18-31
[67] Ibid., IV, XI, 6-8
[68] Nous reviendrons plus avant sur ces points, notamment en tentant de montrer comment comprendre esthésiologiquement les grandes polarités politiques, entre *krasis* et *stasis* sur fond de *polemos.*

contracte en lui. C'est bien le sens profond des *askesis* philosophiques, et c'est aussi pourquoi ce sont bien des ascèses corporelles avant d'être des exercices spirituels : d'une part, chaque corps est en lutte avec l'événement, au sens où il lui faut l'affirmer et l'incorporer quelle qu'en soit la teneur, et tendre vers l'affirmation radicale et sans reste du destin qu'il recèle ; et d'autre part, chaque corps est lutte en tant que tel, au sens où il lui faut sans cesse affronter l'intensité de ses désirs (ascèse physique), la tension de ses tendances (ascèse éthique), et l'inattention de sa raison qui lui fait assentir à des impressions non-compréhensives (ascèse logique). On voit que la tension tend vers la tension, tout comme l'archer vise sa visée même avant de viser la cible. Le *tonos* du corps est donc la fin (*telos*) de la philosophie et de ses exercices ascétiques, tandis que les attentions et intentions particulières constituent les buts (*skopos*) qui servent d'occasions et de matière à cette *héautotélie* tonologique[69]. Mais là encore, le paradoxe est que la plus haute tension qu'un corps est capable de déployer, aussi bien quant à l'usage de sa volonté que quant à l'usage de sa raison, constitue un état ou une stase, la sagesse. La sagesse n'est pas le maximum ou l'optimum de tension que peut atteindre un corps, mais l'extremum de cette dernière. Le corps sage est le corps tendu à l'extrême, mais cette tension ne peut être mesurée en termes quantitatifs ni être rapportée à une unité : si elle n'est pas un maximum, c'est qu'elle n'est pas indexée sur une quantité. Mais cette tension n'est pas non plus une simple *relation* entre deux états, ou deux pôles se rapportant l'un à l'autre : si la tension extrême du sage n'est pas un optimum, c'est que la tension ne se rapporte qu'à elle-même. La tension est *haute ou basse* selon qu'elle tend à et vers elle-même et se sous-tend d'elle-même, ou selon qu'elle est sous la dépendance de tendances ou d'intensités qui ne sont pas nécessairement extérieures au corps, mais qui sont extrinsèques à son activité : les désirs, les impulsions, les jugements introjectés dans

---

[69] On distinguera en effet autotélie de héautotélie comme Kant distingue autonomie et héautonomie : cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963, pp. 65-70 : "Kant refuse donc l'emploi du mot « autonomie » pour la faculté de sentir sous sa forme supérieure : impuissant à légiférer sur des objets, le jugement ne peut être que *héautonome*, c'est-à-dire légifère sur soi." Voir également le cours de Deleuze à Vincennes du 23/04/85, ainsi que Benveniste, *Problème de linguistique générale I*, Gallimard, 1966, p. 124, où Benveniste propose le terme de synnomie en regard de ce couple. Ajoutons que cette distinction est fondée sur un point grammatical qui se traduit conceptuellement sous la forme du critère de réflexibilité de l'héautonome par rapport à l'autonome : en grec ancien, ἄυτος désigne le soi, le soi-même, mais ἕαυτος quant à lui peut être employé comme pronom réfléchi, à l'inverse du premier. Mais pourquoi devons-nous donc distinction autotélique et héautotélique ? Quel est le sens essentiel de cette distinction ? Dans l'autotélie du *tonos* on considère que le *tonos* s'atteint comme constitué, doté d'une essence, d'une substance : il s'atteint *soi-même* ou comme un soi. On pense alors l'activité tonologique comme activité en position de fonction-sujet, et non comme factivité selon un déphasage princeps dans le faire qui est toujours faire-faire. Avec le terme héautotélique, on veut faire valoir cette distinction : le *tonos* est sa fin, mais cette fin est immanente et produite par la tension vers elle. C'est le cercle fragmentaire de l'Eternel Retour, qui est la logique littérale de la tension : la tension tend vers elle-même, mais elle n'a pas d'elle-même, elle s'engendre en tendant vers elle-même et en se sous-tendant dès lors d'elle-même. Cette structure est essentielle : ne s'y introduit aucun manque, aucune négativité (seule une mauvaise dialectique viendrait dire que la tension se nie elle-même pour s'engendrer, ou qu'elle est le négatif a priori, le manque dont elle s'engendre) Autrement dit, l'autotélie implique de penser le cycle de l'activité selon une causalité extrinsèque (transcendante), où la fin est constituée, l'héautonomie permet de penser *la causalité immanente de ce cercle fragmentaire et hétarologique, dont la différence comme différence est un aspect métabolique. Héautotélie désigne la structure de l'Eternel Retour processuel de l'activité.* De sorte que l'activité tonologique est conçue comme factivité, selon un déphasage interne, une hétérologie immanente : il n'y a pas l'activité qui fait, mais qui fait-faire, l'activité s'écrit au factitif comme ce qui fait-faire, mais qu'on a faire faire elle-même.

les impressions. De sorte que la tension basse est celle qui ne se sous-tend pas de son activité immanente (et paradoxalement impropre) mais est *fondée* sur autre chose qu'elle-même, sur une *substance extrinsèque* qui s'oppose à son immanence : le verbe sous-tendre et l'activité immanente qu'il recèle quant au *tonos*, s'oppose au verbe fonder et au caractère extrinsèque (plutôt que transcendant) qu'il impose à la facticité même du corps. La tension corporelle la plus haute est donc paradoxalement la plus *immanente* en ceci qu'elle ne porte que sur elle-même et rejette toute dépendance extrinsèque, tout en se différenciant précisément par l'usage réglé qu'elle fait d'elle-même. La tension tendant vers elle-même se modalise ainsi sous forme de volonté qui ne porte que sur ce qui dépend d'elle et n'a donc pour objet que son propre usage, et sous forme de raison, celle-ci ne tendant de la même manière que vers sa propre activité. On comprend maintenant ce qui, au départ, était seulement posé : si seule la volonté agit sur la volonté, si la raison ne dépend que de la raison, c'est en vertu de cette logique circulaire et esthétique du *tonos*, qui ne peut culminer et toucher à l'extrême de son déploiement qu'en tendant indéfiniment vers sa propre tension. Une volonté, ou une raison bien accordée, c'est une volonté ou une raison tonique, tonalement juste, et qui tient, c'est-à-dire dont la teneur est ferme, ordonnée, droite. L'extremum de la tension implique ainsi l'indépendance et l'autonomie de l'usage que j'ai de mes facultés, indépendance acquise et produite par la pratique des *askesis* philosophiques : la tension *s'exerce* à la tension, en même temps qu'elle s'exerce *sur* la tension. C'est pourquoi cet extremum tonologique est aussi bien un état d'homologie et d'harmonie corporelle : la tension particulière du corps du sage est accordée et ajustée à la tension du cosmos, c'est-à-dire à la tension ordonnée qui constitue le monde, et le traverse sous forme de rationalité organisatrice et de destinée déterminée. Plus la tension se tend, plus elle est haute, et plus elle est harmonique, plus elle est proche de la "tonalité" même du monde et de son ordre – tonalité qui est le diatonisme même. Accorder ma tension corporelle, atteindre l'extremum, c'est comme trouver la tension juste qui permet à la corde de sonner sur le bon mode et à la bonne tonalité. On accorde son âme comme on accorde une harpe : chaque élément de l'âme ou chaque corde particulière est accordée aux autres, mais la harpe elle-même est accordée à l'harmonie générale des instruments qui l'accompagnent, et à la tonalité du morceau qu'elle joue et répète à la fois. Le stoïcisme est ainsi un système fondamentalement dia-tonique. Mais c'est pourquoi il faut, à nouveau, radicalement distinguer extremum et maximum : accorder ou ajuster sa tension corporelle n'est pas un problème de quantité et de force mesurable, pas même un problème de qualité, c'est un problème d'ordonnancement et de modalité, qui renvoie plus généralement à un problème de talité : l'extremum de la tension est d'abord le mode sur lequel la tension se déploie et se manifeste, la manière dont le corps est tendu et *fait* usage de cette tension. Ainsi, l'insensé peut déployer une tension maximale mais désordonnée en tant qu'elle porte sur ce qui ne dépend pas de lui : s'il réagit à l'intensité de ses désirs (*orexis*), des ses tendances (*hormai*) ou de ses opinions, alors l'insensé, paradoxalement, se tend de toute son âme vers le relâchement de sa tension et de son attention. Son âme est dès lors profondément désaccordée, elle n'a pas la teneur de l'activité mais de la réaction au sens où sa tension est captée par des dépendances extrinsèques, et ainsi distendue, inattentionnée et dissonante. Car la tension la plus haute est aussi la plus stable, même si cette stabilité est précisément produite et sous-tendue par une activité continue : par analogie, la corde de la lyre n'est stable et ne sonne juste que parce qu'elle est en tension permanente, s'accordant et *s'appropriant* continûment à l'ordre du cosmos. La structure de la tonologie stoïcienne est donc bien celle de la circularité héautotélique :

la tension se sous-tend et se soutient d'elle-même. C'est pourquoi la tonologie n'a pas besoin d'être fondée sur autre chose qu'elle-même, et notamment sur une ontologie : le verbe sous-tendre vient remplacer le verbe fonder, et toutes les stases, tous les états constitués du corps, sont d'abord des tensions stabilisées. Se tendant vers la tension, elle se sous-tend de sa tension – et le verbe sous-tendre ici processuellement déterminé, vient remplacer le verbe fondé rapporté à une logique statique d'indexation sur un principe, une raison, ou un être fixe qui ne procède pas. Ce qui sous-tend les stases constituées, ce sont des processus tensionnels, d'extension (*diateinein*) et de contraction. C'est pourquoi les stases corporelles, les états, les dispositions ou les configurations immanentes des corps qui ressortissent à l'usage et au déploiement de leur tension, peuvent être nommées des *teneurs* : ce qui fait la stabilité ou la qualité propre d'un corps, c'est la tension qui se sous-tend elle-même et se soutient de son propre usage, au point de donner à ce corps une teneur irréductible et singulière, qui n'est ni de l'ordre de la substance, ni de l'ordre de l'essence. La teneur d'un corps, qui se manifeste dans sa manière d'être (dont on a dit qu'il fallait plutôt la nommer mode d'ayance, *pôs ekhon*) et dans sa qualité intrinsèque, est une tension cristallisée et continue : c'est la manière dont il se tient, se soutient, se sous-tend lui-même sans dépendre d'autre chose que du processus tonologique qu'il est. Cette teneur elle est à la fois statique et processuelle (krastique), au sens où la stase corporelle est le produit d'un processus, mais au sens également où le processus qui la sous-tend existe en tant que tel statiquement, sur le mode de la staticité. Mais c'est la même chose pour le cosmos, qui n'existe statiquement comme ordre et comme monde que parce qu'il est sous-tendu par l'activité immanente, à la fois volitive et rationnelle, qui le traverse et le parcourt. De sorte que la polémologie stoïcienne peut notamment être comprise ainsi : tout ce qui est stable, tout ce qui fait stase, est le produit d'un processus tensionnel continu. C'est là la plus haute forme de lutte, puisque la tension n'est jamais dirigée contre une extériorité, mais porte sur elle-même et son intensification immanente. Mais on constate dès lors qu'un corps n'est pas "une" tension ou constitué par "des" tensions, qu'elles soient dirigées vers l'intérieur ou l'extérieur de lui-même – pas plus qu'il n'est l'incarnation locale de "la" tension cosmologique : un corps, c'est d'abord *de la* tension, c'est à la fois un fragment et un flux particulier de la tension générique du cosmos. Le *tonos* stoïcien ne se dit donc ni au défini (la, les), ni à l'indéfini (une, des), mais au partitif : du, de la. C'est pourquoi il ne se définit ni par sa quantité ni par sa qualité, mais par sa modalité et par sa talité comme on l'a vu plus haut. On voit autrement dit que le *polemos* est une lutte circulaire où la tension est à elle-même son objet, et dans laquelle elle combat son propre relâchement, ou sa propre atonie : le *polemos* consiste non pas en une lutte ou en un principe statique, mais en une *polémisation* continue.

Mais en quel sens parler ici de talité ? Et qu'engage une pareille détermination de la *texture* ou de *l'entrelacement* (*epiploke*) des corps dont on a parlé plus avant ? Qu'implique le fait de dire qu'il n'y a *plus rien "derrière" ou "après" la talité* comprise comme *détermination en dernière instance* des corps et de l'esthésiologie qui les porte ? Que signifie le fait que la seule talité est la modalité comme processus de métabolisation de la corporéité ? Commençons par dire qu'on ne pourra pleinement comprendre ce point qu'à partir de l'étude de la modalité qui nous permettra de rapporter le problème de la talité à celui de la facticité processuellement comprise. Mais restons-en pour l'instant à l'analyse du corps. Il faut repartir du début. On a dit que la mise en accord ou l'ajustement homologique des *tonos* corporels constituant le monde par leur entrelacement et leur mélange, était passible, dans le stoïcisme, d'une

théorie modale ou d'une modologie : *le tonos corporal n'a d'autre consistance que sa modalisation* – il n'a ni essence, ni qualité, ni être propre – le tonos "n'est" que sa modalisation, n'est que ce que sa modalisation en fait. C'est bien ce qu'implique la théorie de l'usage : le seul bien qui soit, c'est le bon usage de son *tonos* dont volonté et raison sont des aspects, c'est donc de vouloir et de se tendre *à la manière et sur le mode* du cosmos lui-même. Vouloir et vivre selon la nature, c'est vouloir et vivre sur le mode de la nature – sur le mode de la modalité elle-même. Il faut là encore revenir à la caractérisation du corps par le stoïcisme, défini par ces quatre aspects que sont la matière, la qualité (*poion*), la modalité d'avoir ou le mode d'ayance, et le mode d'ayance relatif à : *pôs ekhon*, mode d'ayance, et *pros ti pôs ekhon*, mode d'ayance relatif, les deux termes désignant la manière dont le corps "s'a" lui même et s'approprie (à) d'autres fragments et flux de corporéité. C'est pourquoi il ne faut pas comprendre d'abord ces expressions comme "manières d'être", mais les manières d'être elles-mêmes, soit les modes ontologiques, comme des retombées de la modologie eikologique, des modes d'ayance du corps et de ses manières d'avoir. On a dit que le substratum du corps, dans le stoïcisme, était composé d'une partie matérielle et d'une partie qualitative. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Que le substrat est non pas le composé, *mais la composition elle-même de la matière et de la qualité, leur crase recommencée.* Le stoïcisme fait valoir un substrat qui n'est plus substase et substance, mais "subcrase", ou "hypocrase", ce qui implique que le substrat *est processus*, et même processus *modal.* Ainsi, si le substrat du corps est pour partie qualitatif et pour partie matériel, sa véritable "soutenance" dans l'être est la composition même des deux, la crase qui in-corpore la matière en la qualifiant, et in-corpore la qualité en la matérialisant. Autrement dit, le principe du substrat est la composition, plutôt qu'il n'est le composé, ou la synthèse des composants. Or, la composition de la matière et de la qualité *est justement déterminée par la manière dont le corps s'a et s'approprie (à) d'autre corps, soit par son mode d'ayance, pôs ekhon.* Le sage a un corps qui existe sur le mode cosmologique, c'est-à-dire sur le mode de la *krasis* comme métabolisation générique de la corporéité : le sage existe sur le mode de la modalité elle-même, tandis que l'insensé existe sur un mode personnologique, réactif, anti-modal. C'est bien *le mode d'ayance*, la manière dont le corps "s'a", qui détermine sa qualité comme partie principale du substrat, qui seule demeure à travers les transformations ou *metabole* : la qualité du corps n'est pas une qualité attributive et statique, mais désigne la manière dont il s'a et se transforme, son mode de métabolisation particulier. C'est la modalité qui détermine la qualité, celle-ci étant *produite continûment* par la manière dont le corps change et se transforme : ce qui ne se maintient dans la transformation, c'est la manière qualitativement particulière de se transformer et de se métaboliser. Cela implique que les deux déterminants substratiques du corps, matière et qualité, sont *eux-mêmes fonctions des déterminants modaux et eikologiques* de sorte que le substrat réel du corps, c'est la modalité, le mode sur lequel il s'a. La matière entre nécessairement, mais en second, dans la détermination du substrat ou de la substase corporelle ; en effet, seule la partie qualitative eikologiquement modalisée, c'est-à-dire seule la qualité mise en variation effective par les manières d'avoir ou mode d'ayance, constitue la dimension du corps particulière qui d'une part le définit et le distingue absolument, et qui d'autre part se maintient au travers des transformations ou métabolisations (*metabolê*) d'un corps : c'est la qualité particulière, ainsi que le mode ou la manière dont j'ai mon corps, m'approprie les autres corps et m'approprie *à* eux, qui fait sa singularisation. *Le principe d'individuation stoïcien des corps est tonologique.* En effet, la qualité et la modalité d'un corps sont des *aspectualisations* de

son *tonos* : ce qui fait la singularité d'un corps, c'est la manière dont il *fait* tension, se sous-tend de sa propre activité, tend à cette activité et à sa reconduction, contracte et contient les autres corps en les incorporant et s'y incorporant – mais c'est aussi la manière dont il s'é-tend (*diateinein*) dans le continuum de corporéité en dilatant son *pneuma*. La qualité, c'est donc le mode du *tonos*, le mode tonal, le mode tensionnel, le mode de teneur du corps. Le *tonos* par quoi se définit la corporéité – et non la corporellité, qui part à l'inverse de la matière telle qu'elle est qualifiée, pour lui adjoindre et lui subsumer attributivement l'activité tonologique. La corporéité ne peut être saisie que depuis le *tonos* comme "hypocrase" ou "subkrasis" qui compose modalement qualité et matière en produisant leur in-corporation continue ; à l'inverse, la corporellité implique le renversement de ce point de vue : on confond le corporel et le corporal quand on part de la matière se qualifiant en lui attribuant ensuite l'activité esthétique, la tension et la tonalité vitale. C'est bien le même corps qu'on saisit dans les deux cas, mais on le considère dans le premier cas comme *tonos* vivant, et dans le deuxième cas comme matière indifférenciée se qualifiant et ayant pour attributs secondaire des manières d'être, des modes d'existence particulier. Confondre corporel et corporal, corporellité et corporéité, c'est superposer l'ordre des raisons et l'ordre des genèses.

Ainsi, le *tonos* s'aspectualise génériquement de deux manières : d'une part selon une eikologie ou une logique de l'avoir, qui engage la manière dont il a les autres corps et s'a lui-même, son mode d'ayance – et d'autre part selon une ergologie, ou une logique de l'activité et du faire, qui se *cristallise et contracte* comme qualité : la qualité d'un corps n'est pas la qualité du sujet de la personne ou de l'individu, c'est la manière dont un corps agit, sa tonalité, sa tension, sa teneur propre en tant qu'il est d'abord activité. C'est bien pourquoi il faut traduire le *tonos* stoïcien avec ces trois termes, tonalité, teneur et tension : aspectualisé ergologiquement comme qualité, le *tonos* est une tension active qui se sous-tend elle-même et s'é-tend transversalement à l'activité corporale générique (le monde) ; mais c'est aussi une tonalité particulière qui correspond à sa manière d'agir qui ne doit pas être confondue avec le contenu des actions – la manière d'agir ou le mode ergologique particulier d'un corps est comme le style intransitif des actions mêmes ; enfin, le *tonos* est teneur non-substantielle du corps, sa manière de se maintenir, de se sous-tendre et soutenir dans l'existence. C'est donc bien dans cet ordre que le stoïcisme pense le substrat du corps : d'abord activité modale se faisant faculté d'usage, *pôs ekhon*, *pros ti pôs ekhon*, manière d'avoir et de s'approprier (à) l'événement, manière d'incorporer les autres corps et de s'y incorporer, ou si l'on veut style de métabolisation ; ensuite la qualité comme manière singulière de se métaboliser et de se transformer, qui demeure la même à travers les changements ; enfin la matière, qui va répercuter les modalisations de la qualité. Certes, il faut que qualité et modes se matérialisent – mais c'est d'abord la matière qui est in-corporée, donc qualifiée et modalisée : c'est la partie matérielle du substrat corporel qui, *a priori, répercute en second la qualification ergologique et la modalisation eikologique.* Et c'est la partie aspectualisée comme qualitative et comme modale du substrat qui incorpore la matière en première et en dernière instance. De sorte que le corps, s'il est nécessairement matière, se *détermine pré-ontologiquement par sa désindexation de tout référent matériel* : la matière n'existe pas en tant que telle, c'est un principe idéel régulateur dans le stoïcisme puisqu'elle est forme a priori une crase avec le principe actif qu'est le *pneuma*, esprit et souffle igné de la providence, de Zeus ou de la Nature, qui est *précisément* la contraction d'un processus de qualification et de modalisation. Principe actif, mais qui n'est pas l'activité principielle : pour que le

principe actif engendre l'activité pure *il faut qu'il se matérialise, mais il faut donc que la matière s'in-corpore absolument et continûment*. C'est *l'in-corporation princeps de la matière opérée par sa crase avec le pneuma qui constitue l'Activité immanente et tonologique de la nature, du logos et de dieu, c'est la crase du principe matériel passif et du principe actif pneumatique qui se constitue en causalité immanente.*
De sorte qu'il faut bien comprendre que les quatre déterminants du corps posés par le stoïcisme, et qui composent *l'être pluralisé* ou *l'existence fragmentaire* (*einai*) du corps en tant que tel, doivent être rapportés à la tonologie. Il est frappant d'une part que le stoïcisme pose que l'être du corps *doit lui-même être fragmenté en composants*, et qu'il n'est pas d'un bloc. *L'être lui-même doit être rapporté à la matière comme principe passif d'indifférenciation qui n'est pas* (puisque la matière est a priori incorporée dans la crase avec le principe passif, puisqu'elle est corporelle sans être un corps), puis à une ergologie qui détermine tonologiquement la qualité absolument différenciée d'un corps, enfin à une eikologie qui constitue le différenciant modal des corps. L'être, et avec lui ce mode de penser *particulier* qu'est l'ontologie, doit être rapporté à l'indifférencié passif de la matérialité, à l'absolument différencié de la qualité comme cristallisation modale d'une ergologie, au différenciant eikologique de la modalité, manière d'avoir et de s'avoir ou mode d'ayance. L'ontologie, qui désigne le mode de facticité propre au corps et rien d'autre, est rapportée à une tonologie esthétique, l'ontologique est fonction du tonologique.
En un sens, la qualité d'un corps est une retombée, une induration, voire un fossile, de la manière dont le corps agit, et du mode sur lequel il *fait* et *s'a* : la qualité du corps n'étant pas déterminée par sa configuration matérielle mais constituant a proprement parler une détermination amatérielle (et pas immatérielle : qui ne se réfère plus à la matière même s'il faut qu'il s'instancie matériellement) correspondant à la disposition de son *tonos*. Or, le *tonos* n'est que *de* l'activité (*energeia*) in-corporée, de l'activité faite corps particulier : le *tonos* est un fragment d'activité se sous-tendant, tendant à elle-même et à son eks-tension dans le cosmos (*diateinein*) en réalisant l'homologie avec la Nature et la Providence permise par la stase de la sagesse. L'homologia stoïcienne doit en effet être comprise en terme d'activité : le sage est homologue à l'ordre naturel, parce que son activité particulière instanciée en *tonos* singulier, se fond, se mêle, se contracte ou s'incorpore (à) l'activité générique, au *tonos* du *cosmos* qu'est le pneuma. Le premier aspect du substrat du corps, c'est son faire, c'est son *ergologie*, soit son activité qui *à travers* les actions (*praxis*) s'atteint elle-même. L'autre partie du substrat du corps, la modalité, désigne la manière dont le corps s'a lui-même, approprie et s'approprie à, incorpore et s'incorpore : c'est l'aspect eikologique du substrat littéralement signifié par le terme employé dans l'arborescence catégorielle stoïcienne, *pôs ekhon*, comment le corps a et s'a. Autrement dit, il y a deux parties du substrat, l'une secondaire et indifférenciée, la matière, et l'autre déterminante en première et dernière instance, et se présentant selon deux aspects, l'aspect ergologique du *tonos*, soit sa manière d'agir et son mode d'activité constitués en qualité, et l'aspect eikologique, soit sa manière d'avoir et de s'avoir.De sorte que le *tonos* du corps individuel (celui du sage) n'imite pas *telle* tension propre au monde même ou à la destinée, il imite si l'on veut la tension *en tant que* telle, et donc en tant que *telle.* Or cette tension est sans essence, sans intériorité : sa teneur ultime, au-delà de laquelle il n'y a ni être ni fondement, son degré de facticité dernier, c'est qu'elle est *telle*, qu'elle est ainsi.
Le problème est donc celui de la "talité", substantif qu'on trouve dans les textes portant sur le système stoïcien, et qui se rapporte au terme latin "talis" signifiant "tel",

tout comme la qualité se rapporte au terme "qualis" signifiant "quel" – le terme qualité étant le substantif de l'adjectif *qualis*. Ce terme *talis* provient d'abord du grec "toioutotès", formé sur la base du terme "toioutos" (tel), et est notamment employé dans des textes antiques d'explication du système stoïcien. En effet, c'est bien le "même" *tonos*, que ce soit du point de vue de la qualité ou de la quantité, qui traverse tous les corps puisque c'est la tension, la tonalité, la teneur d'un corps, sa manière de se tendre et d'être attentif, de sonner dans le monde et de consister non-substantiellement de par sa tension même se sous-tendant et se soutenant d'elle-même qui va précisément constituer sa qualité propre ; dès lors ce qui différencie absolument les corps, c'est la modalité de ce *tonos* particulier, la manière dont il se déploie, la manière dont il est "tel" ou "tel". Le *tonos* ou la tension en tant que telle est la même pour tous les corps, mais en tant que *telle* tension, elle est radicalement différenciée et différenciante de par sa modalité, et fait la singularité irréductible d'un corps particulier, construit la possibilité de son devenir : le corps est particulier de par sa qualité, mais sa qualité n'est saisie dans des transformations (*metabolê*) qu'à se modaliser dans sa qualité même. Sa qualité est *le mode de transformation du corps, elle désigne sa manière singulière de se métaboliser dans le devenir, son mode de métabolisation.* C'est parce qu'un corps déploie la tension qui le traverse de telle ou telle manière, et sur tel ou tel mode, qu'il est individué. La singularité du corps, dans le stoïcisme, n'est ni substantielle, ni matérielle ni formelle, mais radicalement modale et tensionnelle ou plus exactement tonologique au triple sens qu'on a dit : la singularité d'un corps n'est *que* la manière dont il déploie sa tension, que le mode sur lequel il *fait* tension et "s'a" comme tension tendue vers elle-même, tendue vers son appropriation (*oikeîosis).* C'est pourquoi, paradoxalement, la talité d'une tension particulière (*telle* tension) n'atteint son extremum et n'est ainsi ajustée à la tension générique du monde, qu'à devenir la tension *en tant que* telle. L'*amor fati* du sage, son incorporation de et dans le *sustema* métabolique du cosmos, consiste à fondre la singularité de son corps droitement et justement disposé dans la corporéité générique, c'est-à-dire à faire en sorte que sa tension particulière se fonde dans la tension ordonnée et harmonisée du monde. La finalité de l'exercice ou de l'ascèse philosophique, c'est donc de passer d'une talité tensionnelle locale et particulière (*telle* tension, *tel* corps) à la talité générique du cosmos (la tension *en tant que* telle). Cela ne veut pas dire pour autant qu'il y aurait un "en-soi" de la tension : le *tonos* n'existe en tant que tel qu'au sens où il est une activité continue, une tension vers la tension qui ne dispose d'aucune essence générale, d'aucune intériorité métaphysique. C'est l'intérêt du concept de talité, qui n'implique plus de faire appel à une instance, une essence ou une dimension cachée "sous" la qualité ou la quantité : il n'y a plus rien derrière la talité, sinon la littéralité même du processus dont elle se fait la transcription, sinon le modalisable ou le dérivable du "quelque-chose". La seule talité de ce qu'il y a, c'est le Quelque-Chose comme modalisable et dérivable, qu'on ne peut pas retrouver comme une chose dans son essence ou sa détermination objective, mais qu'on doit engendrer par une dérivation et une modalisation nouvelle des choses déjà modalisées et dérivées. L'en-tant-que du corps, c'est de n'avoir pas d'en-tant-que autre que cette métabolisation, ce processus de crase : le corps en tant que corps, c'est *du* quelque-chose modalisable et dérivable, qui va s'in-corporer autrement chaque fois qu'on le saisira (in-corporation comme incorporel ou comme corps). C'est par là que le stoïcisme culmine sous la forme d'une philosophie de la littéralité : l'enjeu est de *faire-sentir ou d'esthésier* la tension ou le processus en tant que tel, et non pas seulement tel qu'en lui-même – au sens alors où on lui refait un "soi-même", voire un en-soi, en le

rapportant à nouveau à quelque chose de plus profond, principe, fondement, essence de la réalité, qui implique à son tour d'ouvrir l'en-tant-que-tel dans un dimensional. La philosophie de l'en-tant-que pensé radicalement, doit précisément éviter la reconstitution d'un dimensional qui détermine déjà la nature de cet en-tant-que : comprendre le processus en tant que tel, c'est comprendre qu'il n'est tel qu'à n'avoir aucun en-tant-que. C'est le sens de la talité, en quoi culmine l'immanence stoïcienne : il n'y a rien à chercher sous le processus tel qu'il est et procède, pas de quantité pure, de qualité pure, d'être ou de fondement – au sens où c'est précisément ce processus qui est déjà saisi aspectuellement, c'est-à-dire restrictivement, quand on en fait ou bien une quantité pure, une qualité pure, l'être, etc. La seule talité du corps, c'est la métabolisation sans métabolisme qui est aussi bien le Tisser du *sustema.* Tout culmine, finit et s'infinitise à la fois dans cette littéralisation : le processus dans sa talité, la talité du processus. Nietzsche procédait exactement de la même manière avec les volontés de puissance : en tant que tel, le processus est volonté de puissance, mais la volonté de puissance n'est pas l'essence du processus – elle est son sens, tel qu'il se donne à lire dans ses manifestations, mais il est surtout l'efficience qui fait-procéder le processus en un sens factitif. C'est pourquoi Nietzsche dit : la volonté de puissance est encore interprétation – non pas au sens où elle serait plaquée, mais au sens où il s'agit par là de prévenir toute stabilisation de la volonté de puissance devenue analogon du principe métaphysique, ou du fondement ontologique : c'est un problème de nomination – de la même manière qu'on parle ici de "processus", mais au sens où celui-ci doit toujours renvoyer à la processualité elle-même, au "ça se fait", au "il y a que ça se fait", et au "il se fait qu'il y a" (Derrida pointait la même limite pour la différance en se référant à la théologie négative, en posant qu'il s'agissait à la fois d'un concept et d'un non-concept ; il se réappropriait alors la leçon de Nietzsche quant à la volonté de puissance : si elle est encore interprétation, c'est d'une part parce que l'interpréter lui-même l'avère dans l'interprétation, c'est d'autre part pour qu'on ne comprenne pas la volonté de puissance comme une *constitution* du réel, pour qu'elle demeure un indice ou un indicateur renvoyant au processus effectif qu'elle *nomme* sans en être le constituant ou la constitution).

La talité chez Marc-Aurèle et le problème de la quantité

Il faut citer ici un texte important des *Pensées* de Marc-Aurèle (IX, 25) que nous traduisons ainsi : "Remonte jusqu'à la qualité de la cause, et considère-la en la circonscrivant hors de l'élément matériel. Et ensuite circonscris le temps (*chronon*) qui tout au plus appartient par nature à cette qualité particulière."[70] Marc-Aurèle montre que c'est en fonction d'une qualité circonscrite qu'on peut dé-limiter un présent. La qualité d'un corps, c'est la singularité de sa modalisation, c'est sa manière de se métaboliser qui en tant que telle reste constante. Marc-Aurèle cherche à circonscrire la qualité du corps particulier comme déterminant *modal* de son activité et à isoler ainsi pour chaque corps un quantum d'activité, mais cette recherche montre aussitôt que ce quantum nous fait saisir directement la qualité de l'activité corporelle : l'activité n'est pas quantum tonologique ou quantum intensif, elle est déjà qualification, mais qualification est déjà bande passante de la modalisation puisque comme on l'a vu la

[70] Traduction personnelle. Nous commentons ce texte plus précisément et plus longuement dans la partie sur le temps, selon un angle euristique différent.

qualité est tout entière modale. Ainsi par exemple, la matière se conserve (VIII, 50), mais les corps se conservent *dans leur tonos*, dans leur tonalité, leur teneur, leur tension : ils se conservent autrement dit dans leur talité même, dans le "tel quel" de leur tension. Il n'y a plus de quantité intensive sous la qualité, puisque c'est la qualité qui contracte modalement la tension corpor*a*le ou le *tonos*. *Il n'y a pas de tension inqualifiée valant comme quantum d'activité.* L'activité n'existe pas à l'état séparé. Par exemple, deux sages déploient le même "quantum" d'activité en intension, en extension, mais aussi en attention (*prosokhè*) : ce qui les singularise, c'est la qualification de cette activité, qui renvoie elle-même à la manière dont le corps se tend et s'étend, au *mode* de métabolisation tonologique du corps. De sorte que ce n'est pas seulement la qualité qui empêche de rabattre l'activité sur une quantité, mais la modalité elle-même qui empêche de rabattre la qualité sur la quantité. Autrement dit *la qualité elle-même est fonction de la talité du tonos qu'est la modalité.*

Redonnons les données du problème : on cherche ici à déterminer ce que veut dire la crase, et à partir d'elle, à déterminer la teneur non substantielle du corps (du corporal et pas du corporel, de la corporéité et pas de la corporellité). Tout l'enjeu est ainsi de montrer qu'il n'y a pas d'essence de la corporéité, que celle-ci renvoie directement au continuum de la nature, à l'entrelacement sensible du cosmos, à la métabolisation générique du monde : il n'y a rien sous le corps, il n'y a que la *krasis* immanente des corporéités, de sorte que le corps n'existe en tant que *tel* que comme mélange et mélangé. Le corps n'est en tant que tel qu'à n'avoir pas de talité en propre, sinon la talité du processus dont l'hétérologie est foncièrement modale. Faut-il renvoyer à une quantité intensive, au pur Qualitatif, à la volonté de puissance, ou à la vie ? Quelle est la teneur ou la nature de la crase ? Comment comprendre la corporéité (et non la corporellité) stoïcienne dans sa teneur ? On l'a vu, la corporéité est directement qualité en tant que mélange de particularités. Elle n'est pas un quantum d'activité : tout corps est lui-même une crase particulière qui renvoie à au moins deux éléments continuistes et conducteurs qui traversent l'univers, le *pneuma*, la tension, ceux-ci étant inséparables du *mode* d'existence du corps (on retrouve la définition stoïcienne du corps : qualité, matière, mode d'ayance, mode d'ayance relativement à). La qualité *est la crase locale, particulière, du pneuma et du tonos selon un certain mode intrinsèque qui en est inséparable (la manière d'être).* La manière d'être relativement à est le mode relationnel de cet être particulier, la manière dont un corps s'approprie (à) un autre corps, le mode sur lequel il *a* d'autres corps que lui-même.

Ainsi, les constituants de la corporéité ou les éléments continuistes qui la traversent, *tonos*, *pneuma*, mode, sont des continuums non quantitatifs, mais de la même manière, ils ne sont pas d'ordre qualitatif : le *pneuma* en tant que tel est corporel (une crase d'air et de feu, un souffle igné) disposant donc de sa qualité propre – pyrique, aérien, rationnel... Mais en tant qu'activité traversant tous les corps, sa qualité est toujours mêlée et contractée dans une autre, et surtout, il ne vaut pas par sa qualité propre mais par sa qualification des autres corps. Le souffle ou l'esprit est toujours prêté et rendu à la fois : souffle prêté au corps, qui rendent leur dernier souffle en rejoignant le *sustema.* Le *pneuma* n'existe donc pas à l'état séparé, pas plus que le principe actif qu'il instancie, et c'est la même chose pour le tonos : ce qui fait la corporéité ou ce qu'on a appelé le corporal *n'est pas une qualité à part entière mais une crase de qualités, et plus encore la crase du qualitatif.* Le corporal, la corporéité, est sans qualité propre, elle est précisément le jeu crastique des qualités s'entremêlant et agissant les unes sur les autres. De ce qu'il est mêlé, le corps est toujours en train de communiquer sa qualité dans le mélange, tout comme il se teinte de la qualité des

autres corps, à la manière de la goutte de vin qui se mêle à l'intégralité de l'océan au point que sa qualité et celle de l'eau de mer se contractent intimement. De sorte que le continuum esthétique ou le fond de sensibilité pure sur lequel les corps s'enlèvent n'est pas, dans le stoïcisme, défini par sa qualité ni *comme* qualité. Ce continuum du *Sensibilis* qui est aussi celui de l'esthèse, ce *sustema* des corps ou cet entrelacement entremêlé des corporéités, doit être défini selon sa talité, par la manière dont le *pneuma*, le *tonos* sont "tels", tels qu'en eux-mêmes, mais à condition de dire qu'ils n'ont pas "d'eux-mêmes". C'est pourquoi *ils sont la modalité même en tant que transversalité traversant tous les corps, avant que d'être modaux en tant que corps abstraitement séparables des autres* : le pneuma n'existe pas à l'état séparé, et ce même dans la conflagration lors de laquelle il se contracte dans tous les corps, et contracte tous les corps en même temps. Le *pneuma* n'existe que crastiquement tout comme la tension. Que veut-on dire par là ? On pourrait *déterminer* le processus de corporéité, la crase, ou la nature de l'esthétique, en renvoyant à un déterminant plus profond, intensité, vie, temps, réel, volonté, ou bien encore, le Corps comme logique générique des incorporations et décorporations, grand Soma englobant qui serait la somme et le produit de tous les corps. On pourrait dès lors, conséquemment, poser que ce déterminant le plus profond se traduit comme quantité pure (intensive), comme qualité, comme être. Mais précisément, tous ces termes se composent comme les *aspects* d'une détermination elle-même non-déterminée en tant que telle : la métabolisation, qui se fait modalisation et dérivation du "Quelque-Chose" s'in-corporant comme incorporel et comme corps[71]. Telle est la difficulté du stoïcisme : il conjure toute forme de stase dans la facticité elle-même, il ne renvoie plus à un référent dernier comme détermination en dernière instance de ce qu'il y a. Pensée toujours en mouvement – texture qui n'est autre que son tisser même comme réversion de la systèse et du système.

Quelle est la teneur de la crase ? Elle n'est ni qualité ni quantité, elle est la talité, mais par là même elle est la modalité s'appliquant sur le "tel" : la crase n'est crase, n'est telle qu'elle-même, qu'à condition d'être modalisée. Elle est toujours qualitativement la même puisqu'elle n'a pas de qualité en propre mais agit sur les qualités, elle est quantitativement la même en tant que la corporéité "globale" dans le monde ne varie pas (la question n'a même plus de sens en tant que la corporéité est divisible à l'infini, mais Marc-Aurèle dira bien qu'il y a comme un quantum stable de corporéité, qui est justement un quantum infini quant à la division possible de cette corporéité). Mais la crase n'est telle qu'en elle-même qu'à n'avoir pas d'elle-même, elle n'est la même qu'elle-même qu'à être modalisation et dérivation continue dans un métabolisation générique dont tout métabolisme dérive.

Si ça n'est évidemment pas le cas chez un Nietzsche, un Deleuze, il semble ici nécessaire de ne pas qualifier comme plus fondamental un déterminant auquel tout renverrait : une philosophie ne se produit *pour de bon* (plutôt que "pour de vrai") comme esthétique qu'à condition de ne pas *poser thétiquement* le déterminant

---

[71] Dans le 66ème Chorus de ses *Mexico City Blues*, J. Kerouac retrouve cette intuition stoïcienne à travers le bouddhisme (comme souvent, le bouddhisme affiché de Kerouac, dans ses poèmes, est le masque d'une tout autre conception esthétique plus profonde : le bouddhisme lui sert seulement à s'arracher à la pensée occidentale) : "Loi du Dharma / Dit / Toutes choses sont faites / de la même chose / qui est un rien / Tous les riens sont les mêmes / que les quelque choses / les quelque choses / sont des pas-riens, / également vide [...] / le jour meilleur / arrivera bientôt / Et l'essence en est le Né-ant / TEL-QUEL" (voir également les Chorus 67 et 105).

esthétique, ou la logique déterminante à laquelle elle renvoie *in fine*, par exemple la relation des forces dans la volonté de puissance, le rapport des multiplicités intensives chez Deleuze. Cette détermination, l'esthétique doit la *générer* à travers une procédure particulière de régression logique qui n'est plus réduction mais conduction, qui est dérivation mais au sens où la chose dérivée modalement du Quelque-Chose doit se faire à son tour le dérivable de ce Quelque-Chose, retrouvé sur un tout autre mode, selon une toute nouvelle dérivation. On peut poser qu'une esthétique faible est celle qui pose un déterminant interne du sensible qu'on n'aurait jusqu'alors pas vu, ou mépensé – de sorte qu'on peut dire alors, que la clé du sensible, c'est la plasticité, ou c'est la relation, ou la multiplicité, etc. C'est l'équivalent, pour l'esthétique, de l'onto-théologie chez Heidegger : tout comme l'être est pensé au crible de l'être *de* l'étant, la teneur de l'esthèse est pensée au crible de l'esthème, selon des figures variables de la détermination. Il faudrait en effet poser pour l'esthétique ce que Heidegger a posé pour l'être : le danger d'une onto-esthésiologie, dans laquelle le *Sensibilis* serait pensé *au crible* d'un *sensibilium*, ou d'un aspect particulier de la sensibilité (et le rapport de Nietzsche à Schopenhauer semble précisément celui-là : ne pas constituer un aspect de l'esthétique, le vouloir, en nature de celle-ci, mais découvrir plutôt un élément transversal à l'esthétique, qui en exprime la logique propre). Seulement, cette forme d'onto-esthétique ou d'esthésio-théologie ne se déploie pas dans le temps selon un schème historique : c'est plutôt un modèle géomorphe qu'il faut convoquer. Car chaque fois que *de* l'esthétique est engendrée, elle court le risque d'être ressaisie au crible d'une détermination en dernière instance du sensible ou de l'expérience. Par exemple, on comprend mal Derrida si l'on refait de la différance un principe, une détermination *constituée et constituante* de l'expérience comme Ecriture sensible du sensible – et c'est pourquoi Derrida en faisait à la fois un concept et un non-concept selon le modèle de la théologie négative ; c'est la même chose pour la *krasis* : on ne peut en refaire le déterminant de la talité corpor*a*le, seulement l'évocation qui doit *faire-sentir et esthésier* le processus de métabolisation en tant que tel – tel qu'il n'a pas d'en-tant-que en propre, sinon sa modalisation et dérivation continuée, hétérologique, fragmentaire. Les esthétiques qui restent des variations thématiques sur la détermination, s'opposent aux engendrements esthétiques de la philosophie : le problème n'est pas seulement de régionaliser l'esthétique ou d'en suspendre la question, mais bien de la *constituer* comme esthétique. *Un système esthétique doit faire valoir son aconstitution princeps, réversion de la systèse elle-même aconstituée dont il procède.*

Le problème des phantasma dans le stoïcisme : l'exemple du point

Nous devons ici distinguer une classe d'entités très particulière du système stoïcien, qui sont l'indice d'un continuum qu'on nommera le continuum d'incorporabilité. Nous allons procéder génétiquement, et non pas simplement en analysant l'arborescence stoïcienne des catégories. Qu'est-ce à dire ? Nous allons rencontrer les incorporables grâce à un texte de Marc-Aurèle paradoxal, qui semble au premier abord contradictoire avec l'anti-atomisme, l'anti-ponctualisme stoïcien, avant d'analyser l'analytique stoïcienne comme "tissu" catégoriel. Dans plusieurs de ses *Pensées*, Marc-Aurèle en effet recourt au concept de point en produisant une étrange

litanie : "le présent est un point", "la terre est un point", "je ne suis qu'un point"[72]. Pareilles affirmations impliquent une compréhension en profondeur, en tant qu'elles semblent contredire le statut du point dans le système stoïcien. Car qu'est-ce que point pour le stoïcisme ? C'est une limite mathématique ayant un statut particulier : c'est un phantasme, soit une impression ou représentation sans impresseur, qui n'est ni corps ni incorporel. Que veut dire alors Marc-Aurèle ? Il s'agit par là de reconnaître le statut fini et fragmentaire d'une vie, à la fois du point de vue de la réalité et du point de vue du temps. Ainsi, si l'intervalle du présent qui m'est alloué est sans importance, c'est que le point est l'image de cette crase. Marc-Aurèle va jusqu'à dire : la terre entière est un point (VIII, 21).

Pour comprendre cette référence au point, nous partirons de la *Pensée* VIII, 21[73], en l'articulant avec la *Pensée* VIII, 7, qui théorise des *parts allouées* de temps, de substance, de cause et d'activité pour chaque être. Que veut dire Marc-Aurèle dans ce fragment (VIII, 21) ? Il pointe toute d'abord trois aspects : le devenir ou la transformation propre au temps qui affecte le corps, le problème étant de faire de ce corps un état *dans* et *de* la transformation. Le deuxième aspect, c'est la brièveté de la vie, ou la faible quantité de temps qui nous est impartie (VIII, 7). Il s'agit donc d'une part de mettre l'accent sur la finitude qualitative du vivant, qui est toujours en train de devenir et qui ne peut constituer une stase statique, et, d'autre part, d'insister sur la finitude temporelle de chaque être : non seulement les êtres sont finis en tant qu'ils se transforment et n'atteignent jamais à la stabilité, mais plus encore, cette instabilité est elle-même finie dans le temps ; il n'y a pas d'unité fixe dans l'univers (aucun être ne se correspond, pas même la totalité du cosmos qui est un processus comme le montre la palingénésie et la conflagration) mais plus encore les êtres limités en nature sont aussi limités en quantité (de temps, de cause, etc., comme le dit VIII, 7)[74]. Le troisième aspect articule les deux premiers : cette double instabilité propre à chaque être particulier en entraîne une troisième, savoir, le désaccord entre les êtres. Marc-Aurèle procède à nouveau en distinguant trois aspects de ce désaccord : premièrement, chaque être occupe un coin (*gonia*) d'une région, la région désignant ici à la fois une région temporelle (la contemporanéité des êtres, chacun occupant un coin du temps commun) et une région spatiale (la concomitance des lieux : comme l'a montré Goldschmidt[75], il y a en effet une analogie de rapports entre la relation que l'intervalle du présent dans chronos entretient avec l'infinité de l'*aiôn*, et la relation du lieu au vide). Deuxièmement, au sein de ce même coin, il y a un désaccord, désaccord entre contemporains, désaccords entre concomitants ou "voisins". Troisièmement enfin, même un homme seul n'est pas d'accord avec lui-même. Sont donc ici présentés trois

---

[72] *stigme*, le terme est le même dans tous ces textes des *Pensées* : II, 17 ; IV, 3 ; VI, 36 ; VIII, 21

[73] Que nous citons ici *in extenso* dans la traduction Bréhier : "Fais changer ton corps, et vois ce qu'il est, ce qu'il devient dans la vieillesse, dans la maladie, dans la débauche. Celui qui loue comme celui qui est loué, celui qui se souvient comme celui dont il se souvient ont une vie brève. De plus ils sont dans un coin de cette région ; et dans ce coin il n'y a pas d'accord entre tous, ni même d'accord d'une homme seul avec lui-même ; et la terre entière est un point."

[74] La nature "distribue à chaque être des parts égales et proportionnées à sa valeur [*axian*], de temps [*chronon*], de substance [*ousias*], de cause [*aition*], d'activité [*energeia*] et de circonstances accidentelles [*sumbaseos*]. Mais prends garde que tu les trouveras égales en tout, non pas si tu les compares une à une, mais si tu les prends toutes ensembles chez un être et si tu les compares à l'ensemble des parts d'un autre."

[75] *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op.cit., p. 39, voir également Deleuze, *Logique du sens*, op.cit., p. 78, note 3.

principes de discorde et de désaccord des membres du *sustema* comme texture mêlant le continuum de corporéité et le continuum incorporel dans ce qu'on appelle le continuum de l'incorporabilité (où l'in-corporation veut à la fois dire devenir in-corporel, et devenir corporel) : discorde de nature ou discorde qualitative, entre un être et son état changeant ; discorde quantitative ou discorde temporelle, entre la temporalité finie de la vie et l'infinité temporelle du monde ; discorde relative ou discorde extensive, entre les différents "coins" du temps et de l'espace, entre les occupants de ces coins, et enfin au sein de chaque occupant lui-même. C'est alors que Marc-Aurèle énonce que la terre (*ge*) est un point. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit premièrement d'opposer le point comme valeur inextensive à la valeur même de l'extension : le point n'est même pas rien, c'est l'inexistant réel – sa valeur est arbitraire, sa valeur est de repérage. Deuxièmement, le point, à l'instar de la ligne et des limites mathématiques, est dans le stoïcisme conçu comme un phantasme, soit comme une impression sans impresseur. Cette catégorie des limites mathématiques, tout comme les êtres de fiction, ressortit elle-même à l'espèce des quelque-choses qui ne sont ni corps ni incorporels (ce qu'on a appelé les incorporables) et qui en même temps sont dits *et* corporels *et* incorporels. Ce qui est point n'a donc aucun correspondant actuel corporel dans le monde, mais n'est pas pour autant un pur incorporel, proposition linguistique ou notion : le point est pour partie corps et incorporel, en ceci qu'il existe comme limite noétique mais également comme aspect véritable de la matière corporelle. *C'est une virtualité du continuum de corporéité qui ne peut s'actualiser comme telle, c'est une dé-limitation incorporelle du continuum de corporéité mais qui correspond donc à une virtualité impressive non-actuelle.* On le verra plus avant avec le statut des mathématiques engagés par cette logique des dé-limitations stoïciennes : les *phantasma* sont des impressions sans impresseur *actuel* mais ils ont bien des impresseurs virtuels dans le continuum de corporéité, à savoir, des configuration de ce continuum qui rappelons-le est infiniment divisible. De sorte que les mathématiques présenteront dans le continuum incorporel des mouvements ou actions virtuelles dans le continuum corporel. Comment fonctionne la dé-limitation ? La limite du corps n'est pas corporelle, aucun corps n'a de limite en soi, puisqu'il est mêlé, parce que même ce mélange ne peut se résoudre ou s'appréhender selon une pure représentation spatiale ou extensive. Plusieurs corps occupent par exemple un même lieu, mais de la même manière, un corps occupe plusieurs lieux en même temps : paradoxe du mélange. De sorte qu'il n'y a pas de limite intrinsèque au corps, pas de limite en soi des corporéités. Tout est partitif, c'est un plan de partitivité pur : *du* corps, mêlé à *du* corps, de sorte que la différence va être modale et tonologique, selon la manière dont le corps fait usage de son *tonos* quant à l'état de corps ou l'événement donné. La dé-limitation dès lors, va d'abord se dire dans les deux sens du terme (dé-limiter, ou outrepasser la limite, et délimiter, ou circonscrire), et ensuite s'effectuer dans le milieu incorporel : temps, lieux, événements et propositions, vont être les dé-limitations incorporelles de la continuité partitive des corps mêlés. Les limites des corps sont expressions incorporelles (même si l'on verra qu'ils impriment ces expressions dans l'incorporel, et que les impressions s'in-corporent incorporellement en devenant expression incorporelles, qui vont ensuite s'imprimer comme sens, localisation, temporalisation, dans le corps initialement imprimé). C'est en dernière analyse l'activité qui est principe de dé-limitation, c'est ce qu'on appellera plus exactement la factivité tonologique, l'*energeia* du *tonos* qui va dé-limiter momentanément un corps. C'est ce que le stoïcisme dit quant au temps : le temps est nombre du mouvement, mais le mouvement n'est plus référé à un moteur fixe et à un

Nombre régulier, il implique directement l'activité tonologique (rappelons qu'une pensée, étant corporelle, est bien un mouvement, qui doit donc être compris selon l'activité du *tonos* qui le sous-tend). De sorte que c'est modalement qu'un corps se dé-limite incorporellement selon son activité tonologique. Quelle est alors la spécificité de la limite mathématique, dont le point fait partie ? Pourquoi les *phantasma* comme incorporables ni incorporels ni corporels et les deux en même temps, n'ont-ils rien à voir avec les *ennoêma* ou Idées, Universels et Abstractions platoniciennes par exemple, alors qu'ils sont fondamentalement impressions sans impresseurs ? On y reviendra en détail, mais on voit déjà que les *phantasma*, limites mathématiques et fictions, n'ont pas comme impression d'impresseur *actuel*, mais des impresseurs virtuels qui sont des configurations possibles, *imaginables* de l'activité dans le continuum corporel. Tandis que les *ennoêma* sont des impressions sans impresseur, que celui-ci soit virtuel ou actuel : ce sont des auto-impressions de l'esprit, des "tractions à vide" du principe directeur (donc des cinq sens notamment) par lesquelles les structures ou schèmes de ce principe se saisissent eux-mêmes, préhendent leur forme comme un contenu (c'est pourquoi la Forme platonicienne est bien une forme – de schème – devenu contenu, et extériorisé comme impresseur réel expliquant réroactivement la genèse de l'impression dans l'esprit, alors qu'elle est auto-affection : l'ordre des raisons vient masquer l'ordre des genèses)[76]. Il faut bien noter ici le rôle de l'imagination quant aux *phantasma* : c'est l'imagination qui esthésie les virtualités du continuum corporel, qui fait-sentir les opérations pures dans le continuum de corporéité infiniment divisible, activité indéterminée qui se modalise soit comme fiction soit comme limites mathématiques (et même comme opérations logico-mathématiques en général ainsi qu'on le verra). Car l'imagination n'est pas une faculté comme les autres, comme la raison par exemple. Elle est directement la puissance qui saisit les impressions selon une stricte homonymie (l'imagination se dit *phantasia* au singulier, les impressions *phantasia* au pluriel) qui est aussi homonomie. C'est aussi l'imagination qui permet la *dianoesis* ou la réflexion comme le dit explicitement Marc-Aurèle puisqu'elle permet trois choses : l'imagination fait-sentir ou esthésie l'impression et permet au corps de la préhender, de se l'approprier en l'incorporant comme notion ; elle permet ensuite d'esthésier ces notions incorporées en l'absence d'impresseur actuel, de sorte que c'est l'imagination qui permet par exemple de "réveiller" les *dogmata et theoremata* dans mon esprit pour les appliquer à ma vie quotidienne ; enfin l'imagination peut lier, sérier, mêler ces notions incorporées dans une dianoèse ou réflexion qui se produit en l'absence de tout impresseur actuel[77]. L'imagination est décisive dans le stoïcisme, même si on le remarque très peu : c'est elle qui soutient l'appropriation des impressions donc la possibilité de l'assentiment et de la *logique* à laquelle l'assentiment correspond comme *askêsis* particulier, mais c'est aussi elle qui permet surtout de manière générale d'actualiser les impressions incorporées notionnellement et donc de *faire-penser le corps.* C'est pourquoi l'engendrement des *phantasma* repose sur l'imagination-*phantasia* capable de faire-sentir des impresseurs virtuels, ou de composer, en sériant les notions, des

[76] Nous tenterons, dans la partie *Schèmes et schématisme*, de faire la génésiologie littérale de ce processus en analysant un schème particulier, qui prend les autres schèmes pour contenu, et que nous avons appelé le schème théorétique ou théologique. Nous renvoyons donc à cette analyse.

[77] Nous renvoyons, dans la partie *Littéralité et vérité*, à l'analyse par Marc-Aurèle de l'imagination dans son rapport aux impressions.

impressions ou des fragments d'impression sans impresseur actuel. C'est la différence avec les *ennoêma* qui ne sont pas imaginés mais qui sont des redondances ou tractions à vide des schèmes de préhension, des structures de l'*hegêmonikon.* L'imagination nous fait éprouver les mouvements virtuels dans le continuum de corporéité parce qu'elle est esthésie réelle et factitive qui permet la préhension et l'incorporation sans préhender ni incorporer en tant que telle : c'est parce que l'esprit est corporal et mêlé au continuum qu'il éprouve des mouvements virtuels qui le traversent, avec lesquels il communique par l'intermédiaire de l'imagination qui est *puissance de conduction et de débordement qui rapporte le corps comme idiocrase dé-limitées à la crase illimitée de la corporéité. L'imagination est l'esthésie d'un mélange entre corps actuel et virtualité dans la corporéité.* Les *phantasma* que sont les limites mathématiques sont alors des incorporables : esthésiées par l'imagination, elles s'in-corporent comme incorporels sous forme de dé-limitations expressives selon le temps, le lieu et l'événement, mais elle s'in-corporent en même temps comme états de corps virtuels qui s'actualisent, comme configurations possibles du continuum de corporéité selon le principe de divisibilité à l'infini qui l'affecte. Seulement, ces dé-limitations produisent des limites momentanées qui ne sont ni corps ni incorporels, tout en étant *corporelles et incorporelles à la fois.* C'est le paradoxe de la limite mathématique et de la fiction : ni corps ni incorporel (nominalement) mais *corporelles et incorporelles* (adjectivement) C'est comme les principes passifs et actifs qui de même ne cessent de s'in-corporer : corporels sans être corps. Les *phantasma* nous révèlent le domaine et le continuum de l'incorporable comme crase du continuum de corporéité et du continuum incorporel : c'est l'in-corporation qui ressortit comme fonction double à l'incorporabilité générique en tant qu'elle corporalise l'incorporel et ses dé-limitations expressives, et qu'elle rend incorporelles les dé-limitations tonologiques et impressives des corps selon leur activité. L'in-corporation ne cesse de faire-retour à chacun des continuums au sein du continuum générique d'incorporabilité : l'impression du corps dans le mélange (non pas impression du corps par un autre ou sur un autre, mais impression *de* corps comme on dirait impression d'un texte) dé-limite un corps dans le mélange de corporéité, et ces limites vont alors s'in-corporer incorporellement pour *subsister expressivement* sous forme topologique, temporelle, événementielle (ou dans l'élément du sens), mais ces dé-limitations expressives incorporelles vont s'imprimer et s'in-corporer en retour sous forme de limites dans le continuum de corporéité (il faut que les limites incorporelles s'impriment en retour dans le corps, que le temps, le lieu, le sens, s'in-corporent comme limites actuelles). Autrement dit, dans le premier temps, les dé-limitations du corps selon son activité, sont des impressions qui existent ; dans un second temps, ce sont des expressions qui subsistent, au sens où le corps va se faire-subsister en s'in-corporant incorporellement, en *s'imprimant* dans l'élément de l'expression incorporelle ; et dans un troisième temps, l'incorporel comme expression des limites du corps va *faire-exister* ces limites en s'in-corporant en retour dans le continuum de corporéité, en imprimant en retour les impressions premières. D'abord statiquement existantes, les impressions corpor*elles* doivent se faire-subsister incorporellement, pour se faire-exister en retour comme impression corpor*a*les. C'est la logique de l'incorporabilité : crase continue et métabolique du corps par et dans l'incorporel, de l'incorporel par et dans le corps. De sorte que la grande différence entre *phantasma* et *ennoêma* qui sont tous des impressions sans impresseurs, c'est que les premiers sont des incorporables dans les deux sens du terme en tant qu'ils ont des impresseurs virtuels esthésiés par l'imagination, tandis que les second sont des *incorporaux* qui n'ont même pas d'impresseur virtuel, puisqu'ils sont engendrés par le

mouvement à vide de l'esprit se saisissant lui-même comme forme devenue son propre contenu : c'est bien le corps, qui tératologiquement s'ek-stasie pour produire *corporalement de l'incorporal.* Seulement, on verra que ces ennoèmes, Idées, abstractions, Universels, sont encore des quelque-chose en tant qu'ils procèdent bien d'une métabolisation : ils n'existent pas comme corps ni ne subsistent comme incorporels, on dira qu'ils insistent comme incorporaux, au sens où leur seule origine facticielle, c'est ce mouvement à vide de l'esprit qui insiste pour les poser dans le monde. A l'inverse, on dira des incorporables, qui à la fois existent et subsistent, et à la fois n'existent ni ne subsistent puisqu'ils sont toujours en train de s'in-corporer comme corps et comme incorporels, qu'ils consistent (la con-sistance désignant alors aussi bien la crase de l'ek-sistance des corps et de la sub-sistance des incorporels, que la consistance au sens logique du terme).
Dès lors, le point s'in-corpore : il s'incorpore incorporellement comme idée (que ce soit le point géométrique ou le point qualitatif d'auto-saisie ou d'intuition), mais il se corporalise aussi comme réalité-limite, comme virtualité liminaire (ainsi, tracer un point, créer des points dans la matière même si ce sont toujours des étendues). Quand Marc-Aurèle parle du point, il dit donc ce statut d'incorporabilité de ce qui est à la fois un corps qui est (*einai*) et un incorporel qui subsiste (*hyparchein*) : c'est un incorporable qui consiste, et qui se fait consister. Troisièmement, il s'agit ici de penser la contraction des rapports discordants qu'on a vus (entre régions du temps et de l'espace, entre coins au sein de cette région, entre occupants de ce coin, au sein de chaque occupant) : le point est la crase des discordances, la crase, en tant que mélange, étant toujours à la fois contraction et eks-tension (*diateinein*) dans le stoïcisme, selon l'exemple canonique, la goutte de vin dans l'océan contracte toute la mer en elle, et en même temps s'étend à toute la mer. Cela veut dire *qu'il n'y a pas de tout statique et concordant avec et à lui-même* : même lorsque l'on totalise des discordances jouant sur des régimes et sur des modes différents, on n'obtient pas un tout, mais un point qui vaut comme crase des discordances. Le point produit une stase, mais cette stase n'est pas elle-même *statiquement* stase (on verra plus avant l'importance de la distinction entre le mode d'existence de cette stase, exprimé par l'adverbe, et son attribut, exprimé par l'adjectif) Quatrièmement, le point tel que l'emploie ici Marc-Aurèle *s'oppose* à l'atomisme épicurien, et ce par-delà la différence fondamentale de leurs concepts (l'atome comme matière, le point comme repérage immatériel dans la matière). D'une part, les points ne constituent pas des unités régulières et de même "dimension" : un point est produit par la contraction de discordances rapportées à une extériorité qui l'excède ; ainsi la terre est un point non pas seulement par rapport à l'infinité totale (*pan*) du vide qui l'entoure mais plutôt par rapport à l'infinité des discordances possibles dans les lieux et le temps, et ce d'une manière quasiment infinitésimale (discordances entre régions coins de régions, occupants de coins, au sein des occupants). Mais plus encore le point est processuel : il n'est pas la mise en harmonie de ces discordances, ou l'accordance des discords, il est leur contraction dans un processus qui leur est transversal, la statification ou stabilisation, la fixation en stase. Il va falloir pour le comprendre faire un détour par le problème de la cosmodicée stoïcienne, ancêtre de la théodicée leibnizienne. Certes, le stoïcisme insiste très nettement sur l'harmonie du *sustema* (plutôt que du tout, puisqu'il y a deux formes de tout pour le stoïcisme) et présente dès le départ une véritable théodicée (Leibniz citera des textes stoïciens dans sa *Théodicée*) ; le stoïcisme distingue déjà entre cause antécédente et cause conséquente, et Marc-Aurèle formalisera nettement le problème à travers une série de propositions disjonctives et

subdisjonctives : ou bien providence, cosmos, nécessité et union, ou bien atomes, chaos, hasard et désunion de l'épicurisme (notamment IX, 28). De l'hypothèse de la providence, celle du stoïcisme, naît la subdisjonctive suivante (présentée en IX, 28 donc) : ou bien le monde est produit une fois pour toutes dans le passé sous l'impulsion de la volonté providentielle ; sa configuration générique étant posée (c'est le meilleur des mondes eu égard à la continuité des mélanges possibles), alors des détails indifférents à Dieu, et qu'il n'a pas positivement choisis en propre, découlent de ce choix générique – ainsi, dans l'un des exemples classiques du stoïcisme, le nombre de brins d'herbes. Ou bien le monde est produit par une impulsion actuelle qui s'exerce et se perpétue au présent, de sorte que Dieu choisit chaque individu pour lui-même, même les indifférents, même les détails du monde[78].

Marc-Aurèle, comme tout le stoïcisme, insiste donc sur l'harmonie générique du *sustema* et sa teneur providentielle (on verra qu'il distingue *très fermement* la partie du tout et le membre du *sustema*, distinction qui implique la différence des deux touts dans le stoïcisme, sur laquelle on reviendra). Mais comme on le voit dans les subdisjonctives, l'harmonie générale n'est pas constituée par une mise en accord des éléments constituants les uns par rapport aux autres (ce sera aussi le cas chez Leibniz) mais par une harmonisation générique des discordances. Seulement, quel est le critère de cette harmonie ? On peut dire qu'il est le Meilleur, comme chez Leibniz, mais on ne comprend pas alors la valeur de ce meilleur : comment mesurer la quantité de bien du monde choisi ? Comment comprendre ce Meilleur, si le monde héberge le pire ? Deleuze avait vu le problème pour Leibniz et disait : Dieu choisit le meilleur des mondes, mais au sens où meilleur signifie le plus continu selon les rapports infinitésimaux. Ce ne peut être le cas dans le stoïcisme, où tout le calcul infinitésimal

---

[78] Cf. IX, 28, et *La citadelle intérieure*, Fayard, 1992, p. 168 sqq. Il semble que la subdisjonctive ici formalisée par Hadot n'ait pas trois mais deux termes, selon le texte de IX, 28, très clair sur ce point. Que dit Hadot ? Il dissocie deux aspects intrinsèques à la première hypothèse, celle d'une impulsion providentielle donnée une fois pour toute dans le passé, et telle que des détails indifférents découlent de ce choix primordial sans que Dieu les ait voulus en propre. Hadot distingue l'impulsion donnée au commencement du monde, et les conséquences de ce choix primordial qui, non choisies par Dieu pour elles-mêmes, découlent de la structure générale du monde voulu. Ces existants ou ces détails (la forme d'un brin d'herbe, la couleur d'un pelage, la crinière du lion...) ne seraient alors créés ni par hasard ni par choix de la providence. Mais d'une part, en tant qu'ils sont des détails indifférents dérivés d'une structure générale ressortissant elle-même à un choix originel, on ne peut les dissocier de ce choix, on ne peut produire une nouvelle disjonction dans l'hypothèse. Mais d'autre part, il faut surtout marquer ici le type de causalité qui régit cet hypothèse : le monde dans sa configuration générale est choisi par la providence selon une causalité antécédente. Les détails indifférents qui appartiennent par surcroît à ce monde, ressortissent à une causalité conséquente : les individualités du monde les plus indifférentes (les heccéités) ne sont pas voulues pour elles-mêmes, mais sont voulues en tant que possibilités, en tant que conséquences possibles qui n'affectent en rien la configuration générique qui demeure la meilleure. Ces individualités, ces aspects micrologiques du monde qui en font la parure ne sont pas voulus pour eux-mêmes et directement, mais ils sont voulus dans leur possibilité même. La véritable différence entre les deux hypothèses de cette subdisjonctive, c'est que dans la première, causalité antécédente et causalité conséquente sont disjointes, de sorte que Dieu laisse au monde une sorte de marge ou de jeu intérieur qui paradoxalement parachève la rationalité du choix, tandis que dans la seconde, lorsque le choix de Dieu est perpétuellement actuel et qu'il porte sur les plus infimes et les plus indifférentes réalités, volonté antécédente et volonté conséquente ne se distinguent pas : Dieu veut tout positivement et directement, jusqu'au détail. C'est pourquoi cette distinction de l'antécédent et du conséquent dans la première hypothèse, n'est pas à son tour une nouvelle disjonction comme le pose Hadot : *cette distinction même, ou ce jeu à l'intérieur du monde, est voulu en tant que telle par Dieu, autrement dit, la distinction de la volonté conséquente et antécédente est elle-même le fait d'une volonté antécédente.*

leibnizien est *résorbé* dans le continuum partitif de corporéité qui est certes divisible à l'infini, mais dont les dé-limitations ontologiques passent tout à fait ailleurs, passent par des lignes tonologiques translocales et transcorporales (on reviendra sur le statut des mathématiques qu'on s'efforcera de faire consister à partir du système stoïcien). Quel est alors le critère ? Dieu, dans le stoïcisme, choisit le monde le plus nécessaire, c'est-à-dire le plus libre, au sein duquel une liberté radicale est accordée aux sujets, là même où la nécessité est absolue sur eux. Qu'est-ce à dire ? Le Dieu stoïcien ne peut pas choisir entre des *figures* du monde comme dans la pyramide leibnizienne, dans laquelle le critère du meilleur est encore mesurable selon un calcul des rapports. Le Dieu stoïcien choisit le monde dans lequel la volonté des êtres rationnels ne dépend que d'elle-même, et doit s'aligner, ou se rendre droite, par rapport à la Raison générique qui est aussi Nature. C'est le problème de l'*homologia* – homologie *tonologique et modale* du membre et du système. De sorte qu'il n'y a pas plusieurs modèles possibles, mais plutôt plusieurs *tendances* cosmologiques. Le meilleur des mondes stoïciens n'est pas le plus continu selon des rapports inter-monadologiques, il est *le plus modal ou le plus modologique* : c'est le monde, l'ordre-jeu qui permet la plus grande variation de la modalité tonologique. C'est autrement dit le monde le plus crastique, soit le plus contractif et le plus eks-tensionnel à la fois. Seulement, on voit déjà la limite de la formule superlative "le plus" qui présuppose une comparaison entre mondes possibles, selon un entendement absolu et séparé : le stoïcisme ne pense qu'un monde possible, qui n'a pas pour critère le maximum ou l'optimum, mais l'extremum[79]. Est de fait le meilleur le monde qui permet une tension vers l'extremum du *tonos* qui le constitue. Le Meilleur, dans le stoïcisme, c'est *l'état du monde ou la stase cosmique dans laquelle chaque membre du système (et pas chaque partie du tout) est le plus mélangé possible, et dans laquelle le tout lui-même se mélange le plus intensément à lui-même* : le critère est la tension, le meilleur est le plus tendu, mais le plus tendu ne peut pas être un état sans être un processus, soit le tendre lui-même. Mais cette tension ne se mesure pas. Quel est son office ? Elle dé-limite des présents, que ce soit au niveau du tout qui délimite le présent de son actualisation, ou au niveau des membres. On peut donc le dire de trois manières au moins : le Meilleur, c'est le plus crastique du point de vue de la physique ; c'est donc, du point de vue de la tendance et de la tension qu'elles sous-tendent, le monde le plus actuel à lui-même, qui actualise l'infinité de l'*aiôn* dans une dé-limitation de chronos (c'est le domaine de

[79] On pourrait dire qu'il y a bien un calcul à la base de cette théodicée si l'on se réfère à la *Pensée* VIII, 7 déjà analysée. Mais Marc-Aurèle y dit bien que les "parts" ou quantités allouées à chaque être relativement au temps, à la capacité de causer, etc., sont disproportionnelles entre elles en tant que part, mais proportionnelles d'un être à l'autre, et proportionnées au monde même. C'est qu'on ne peut plus compter ces parts, même si on peut toujours relativement les chiffrer (la durée de vie par exemple) : ce qui compte, ce qui vient introduire une "valeur intensive" dans les valeurs extensives qui sont en fait *de purs indifférents ontologiques*, c'est le fait que toute part, toute quantité, toute valeur extensive ou indifférent, ne vaut, ne se mesure et ne s'évalue que selon l'usage qu'on en a. C'est l'usage qui illimite la part allouée, qui en fait un *apeiron* en tant qu'on rejoint alors le système même où les parts se composent à travers la part particulière (*amor fati*). Par exemple, le *chronos* ou la durée de vie qui nous est allouée ne vaut rien en elle-même (vie et mort sont des indifférents). Seul l'usage que je vais en faire pour *transvaluer chronos dans aiôn en affirmant toute la Durée du cosmos dans un seul présent* va déterminer la valeur ou valuer cet indifférent, cette part de temps qui m'est allouée. C'est la transvaluation modale du donné ou de la circonstance, qui va se faire valuation de ce donné par l'usage qu'on en *a* et *fait* (l'ergologie et l'eikologie, logique du faire et de l'avoir, vont donc déterminer, différencier, valuer l'indifférent ontologique).

l'éthique). Enfin, c'est le monde le plus modal du point de vue logique, celui dans lequel est respectée la distinction du possible, du probable, du nécessaire et du virtuel[80]. C'est qu'en effet, selon la réfutation du Dominateur faite par le stoïcisme, il s'agit bien de conserver au paradoxe de la liberté nécessité toute son intensité : le Meilleur est le monde de la plus grande nécessité, en ceci qu'il contient une liberté absolue en lui (seule la *prohairesis* peut agir sur la *prohairesis*). C'est bien le problème des modalités qui doit permettre de comprendre le meilleur des mondes : à la fois nécessaire, seul possible, intégralement actuel dans *aiôn* mais virtualisé dans *chronos*. Le Meilleur des mondes est celui qui réalise l'équation ordre = jeu en incorporant en lui précisément la possibilité d'une dystension radicale, d'une atonie sans reste de la tension : le Meilleur des mondes incorpore a priori la *possibilité* de l'insensé et donc du mal (au sens de mauvais usage ou non-usage de mon *tonos*) en tant que cette possibilité est la conséquence du jeu tonologique, la tension pouvant ou bien tendre vers elle-même, ou bien être déterminée par des éléments extrinsèques qui ne dépendent pas de moi, réaction, passion, opinion. Autrement dit, à l'inverse du meilleur des mondes leibnizien, le mal n'est pas un *contenu* mais une possibilité : le Meilleur des mondes est celui qui pousse à son extrême l'hétérologie du mélange et donc le jeu tonologique, devant sans cesse se ressaisir lui-même, tendre vers son engendrement continué. Or, cela implique la possibilité de la *stasis* : pour que la tension du corps se déploie à l'extrême, il faut qu'elle ait aussi la possibilité de la dystension, de l'inattention, de l'atonie radicale (c'est le fou ou l'insensé). Là où se trouve la possibilité d'un extremum de la tension, soit dans la volonté humaine, se trouve aussi la possibilité d'un maximum d'atonie et de dystension. Là où la *krasis* est sans limite, se trouve aussi la possibilité de la *stasis* comme étatisation du corps au sein du flux, comme sécession ou guerre civile – démêlés avec la Mêlée. Là où la métabolisation est affirmée sans limite et par suite la possibilité de la différenciation, gît aussi la démétabolisation continuée, la récorporation statique des corps. Le seul critère du Meilleur des mondes, c'est celui de la tension, dont le seul critère de l'ordre, sa seule détermination, c'est l'extremum du jeu : que la tension puisse, indéfiniment, se porter à son extremum indéfini. D'où l'Eternel Retour comme *structure astructurée ou jeu logique* de la tonologie et de la *krasis* : le même revient comme contenu à l'instar d'une répétition théâtrale, mais à chaque fois le même est modalisé différemment comme jeu qui nécessite, pour l'acteur ou le corps tous deux définis comme *prosôpon*, de déployer jusqu'à l'extrême la tension qui les traverse. Non pas jouer intensément et avec attention, mais intensifier, é-tendre, attentionner le jeu lui-même.

Les phantasma incorporables et les ennoèmes incorporaux

L'arborescence catégorielle du stoïcisme expose la différence suivante[81] : entités fictives et limites mathématiques sont "ni corps ni incorporels" mais sont bien des "quelque chose". Les universaux en revanche sont qualifiés de quasi-quelques-

[80] Nous respectons ici strictement la tripartition des exercices et des *topoï* très bien mise en lumière par Hadot : l'exercice relatif aux tendances (*hormaï*) correspond à l'éthique, l'exercice relatif aux désirs (*orexis*) correspond à la physique, l'exercice relatif à l'assentiment (*sunkatathesis*) correspond à la logique.
[81] Cf. Long et Sedley, *Les stoïciens*, op.cit., p. 21 sq.

choses pour certains stoïciens, d'autre les rangeant sous la catégorie suprême du *ti*. Ainsi l'universel l'Homme est un quasi-quelque-chose. Il y a donc trois genres qui ne correspondent pas à la bi-exclusion des corps et des incorporels. Tout d'abord, les entités fictives ou phantasmes qui constituent des impressions sans impresseurs (cela va du rêve, au personnage de roman). Ensuite, les limites mathématiques, points et lignes. Enfin, les Universaux qui correspondent aux Idées platoniciennes et ont à leur tour un statut à part. Il faut d'abord préciser le statut des fictions et limites. Le stoïcisme dit deux choses dans ses arborescences analytiques, et cette ambivalence doit être traitée *littéralement* : on ne peut en faire un "flou" définitoire qui reviendrait à dire le même, ou une oscillation du système selon les auteurs concernés. Au contraire, comme on le verra plus avant à propos du système, c'est le stoïcisme qui le premier pense le systématique *au point* que le processus esthétique doit se lire dans l'analytique, d'où les variations propres au *système lui-même et non aux auteurs impliqués.* On peut toujours arguer des différences historiques, d'une évolution du système stoïcien. Mais d'une part, la temporalisation du système est impliquée en lui comme sa systèse immanente, passant à travers la catégorie du "quelque-chose". Et d'autre part, les points de vue variables des auteurs ne font qu'exprimer une variation intrinsèque au *sustema* lui-même : chaque auteur le modalise particulièrement, faisant valoir un aspect de la texture en général. On l'a dit plus tôt : l'analytique est directement *immanée* de l'esthétique, de sorte que les déplacements inter-catégoriels et la structure de l'arborescence n'est même pas *représentation* d'une indéfinition dialectique ou d'une mobilité des catégories, mais bien processus passé dans l'analytique qui n'est plus table mais étoilement.

Le double statut, ou l'ambivalence esthétique des fictions et limites est le suivant : le stoïcisme dit à la fois qu'ils n'existent corporellement ni ne subsistent incorporellement, mais en même temps qu'ils existent corporellement *et* subsistent incorporellement. Ils "consistent" comme n'étant ni corps, ni incorporels, mais déjà un peu des deux (Long et Sedley disent bien : *il y a quelque chose comme* le personnage de fiction, mais il n'existe pas réellement comme un corps). Fictions et limites sont ce qu'on nommera des incorporables : ils s'in-corporent à la fois comme incorporels et comme corps mais ne sont pas des corps, ni ne subsistent comme des incorporels. Il faut en effet que l'entité fictive s'in-corpore comme corps pour exister et être, mais dans le même temps, il faut qu'elle s'in-corpore comme incorporel pour subsister dans le temps, le lieu, l'événement ou le sens. De sorte que fictions et limites sont bien des Quelque-Chose, des modes du Quelque-Chose disposant d'un type de facticité propre, qui est oscillation et même mélange a priori d'existence et de subsistance : c'est ce qu'on nommera la consistance, en tant qu'elle mêle, conjoint, la "sistance" de l'existence corporelle et la "sistance" de la subsistance incorporelle. La con-sistance est crase de l'existence et de la subsistance, mais elle n'en est pas la synthèse : les *phantasma* nous révèlent un continuum d'incorporabilité dont le continuum des corps et celui des incorporels sont des *aspects* ou des modes : d'un côté, l'incorporabilité pour le corps compris d'abord comme activité tonologique, de l'autre l'incorporabilité pour l'incorporel, compris d'abord comme ce qui ne pâtit ni n'agit (et non pas comme l'immatériel). On découvre avec les *phantasma* que le "quelque-chose", avant de se dériver comme corps ou comme incorporel, est d'abord un incorporable : les deux continuums ne sont pas disjoints, ils constituent les deux grands modes de l'in-corporabilité. Ils ne sont pas disjoints ni parallèles, ils sont deux modes du même continuum. Que sont les *phantasma* ? Des impressions sans impresseur, mais sans impresseur *actuel* : ce sont des composats d'impresseurs virtuels qu'on peut toujours

dégager dans le continuum corporal du fait de sa divisibilité infinie, et qu'on peut dégager de la même manière dans le continuum incorporel comme exprimeurs virtuels (nous déploierons ces aspects dans le dernier développement de la partie sur la modalité, consacrée aux mathématiques). Les limites mathématiques sont des dé-limitations virtuelles d'états de corps selon la divisibilité infinie de la corporéité, mais elles sont dans le même temps des dé-limitations virtuelles dans l'élément incorporel, notamment selon le lieu et la proposition. Ainsi l'incorporable est toujours dans le même temps en train de s'in-corporer comme incorporel et comme corps : Charlus n'existe pas, il est ce *prosôpon* sans être actuel, à jamais inactuel dans le monde. Mais il ne cesse de se faire-exister, de prendre corps, de faire effectivement impression sur le corps du lecteur (et même du non-lecteur) de sorte qu'il agit bien comme un "quelque-chose" corporal mais incorporel. Dans le même temps, Charlus se fait-subsister incorporellement comme dé-limitation virtuelle de temps, de lieu, de proposition ou d'événement : il est incorporel, mais il exprime déjà "quelque-chose" de corporal comme virtualité *effectivement* éprouvée par Proust d'abord, par ses lecteurs ensuite. Il ne s'incarne pas, il est sans être et subsiste sans subsister, il s'in-corpore dans les deux sens en permanence : Charlus est un processus de métabolisation incorporable, *qui tient d'abord dans une factivité*. Charlus est ce "quelque-chose" qui se fait-être et se fait-subsister sans exister ni subsister en propre, il est aussi ce qu'on fait-être et subsister, mais parce qu'il nous fait-faire être et subsister sa consistance incorporable. Ce sera *mutatis mutandis* la même chose pour les limites mathématiques que nous analyserons plus spécifiquement : virtualités qui se dé-limitent corporalement et incorporellement sans exister ni subsister en propre, et pourtant en faisant-exister des êtres et des subsistances (les mathématiques, les figures géométriques). C'est la pure factivité de l'incorporable. Le stoïcisme, avec cette catégorie des *phantasma*, introduit dans l'arborescence analytique non pas un reste inclassable, mais bien une troisième classe d'entité qui permettent de comprendre le cercle processuel liant corps et incorporels dans l'incorporabilité. C'est un continuum, mais seulement comme crase du continuum incorporel et du corps corporal : sa consistance est le produit de la métabolisation comme in-corporation permanente, multiple, étoilée, du corps dans l'incorporel et de l'incorporel dans le corps. En un sens, les incorporables sont dans l'analytique la fonction de temporalisation des catégories et des classes : parce que fictions et limites ne pourront reposer dans l'être et la subsistance, elles avèrent le passage continu de l'incorporel dans le corps et réciproquement. C'est pourquoi le Quelque-Chose ne se dérive pas directement comme corps d'un côté, comme incorporel de l'autre, mais comme incorporable qui va tantôt faire-impression comme corps, et tantôt faire-expression comme incorporel. C'est le grand contresens sur le stoïcisme : traiter corps et incorporels sur le mode du parallélisme, de la disjonction, en ne voyant plus la métabolisation qui littéralement *tisse* l'un à l'autre en un seul et même *sustema*[82].

---

[82] Dans *Le système stoïcien et l'idée de temps* (PUF, 1977, p. 25) V. Goldschmidt repère cet aspect avec profondeur : dès le début de son livre, il pose que c'est à travers l'incorporation qu'il faut comprendre la dérivation du Quelque-Chose. Seulement, il nous semble qu'il faut justement pluraliser l'acception du terme, montrer que l'in-corporation du Quelque-Chose est à la fois à comprendre comme in-corporation incorporelle et in-corporation corporale. C'est cette hypothèse qu'envisage Goldschmidt : "l'analyse des catégories nous a montré dès à présent ce mouvement d'*incorporation* : prises en soi, les manières d'être manquent de toute réalité corporelle ; rattachées à l'agent et replacées dans le courant qui émane de sa réalité profonde, elles prennent corps et deviennent des corps. – Semblable mouvement de prise

Mais les universaux ne sont même pas un quelque-chose, ou ne sont que quasiment quelque-chose : on ne peut même pas dire qu'il y a *quelque chose* comme l'Homme en un sens universel. Mais il y a sur ce point un flottement : dans *Le vocabulaire des Stoïciens*[83], Valéry Laurand considère les idées universelles en question (*ennoêma*, ici traduits par concept) comme des phantasmes, donc comme des impressions sans impresseurs, des *phantasia* sans *phantastikon* (ce sont des tractions ou mouvements à vide de l'âme et de l'imagination, donc des mouvements corporels effectués "à blanc") On voit donc que, face à cette classe particulière des "ni corps ni incorporels" qui sont aussi "et corps et incorporels" qu'on appelle les incorporables, on a pu faire deux choses. Ou bien isoler deux espèces, les limites mathématiques et les fictions en considérant les Idées universelles, concepts ou *ennoêmata*, comme appartenant à cette dernière classe et étant donc bien des "quelque chose" n'existant ni ne subsistant mais "consistant" d'une certaine manière. Ou bien distinguer les *ennoêmata* des phantasmes incorporables eux-mêmes en ceci qu'ils n'étaient pas des quelque-chose, ou seulement des quasi-quelque-chose (de manière générale, les arborescences taxinomiques reconstituant le système stoïcien des genres rangent implicitement les *ennoêmata* parmi les phantasmes, mais on trouve différentes versions qu'il faut comprendre littéralement comme un *bougé systématique de leur statut, qui exprime leur teneur esthétique*). Mais que traduit ce trouble taxinomique ? On a proposé de considérer les "ni corps ni incorporels" qui sont aussi "et corps et incorporels" comme des incorporables aux deux sens du termes : tantôt s'in-corporant au sens privatif de l'incorporel, tantôt s'in-corporant ou se corporalisant au sens inchoatif du terme. C'est ainsi qu'on restitue la véritable dynamique processuelle régissant le rapport entre corps et incorporels, qui est bien plus qu'un simple rapport de doublure ; c'est un mélange continué et porté à l'extrême du paradoxe, qu'on ne peut comprendre qu'à condition de ressaisir la métabolisation continue qui va d'un niveau à l'autre, plutôt qu'il ne s'agit de deux dimensions incommunicantes. L'in-corporation est bien à comprendre dans les deux sens : se rendre incorporel, faire corps. Tout corps s'incorpore (à) d'autres corps, et s'in-corpore incorporellement en se dé-limitant dans le temps, le lieu, l'événement – autrement dit tout corps se décorpore *en même temps* dans l'élément de la corporéité en se mêlant à d'autres corps et en s'étendant à travers le monde, et dans l'élément de l'incorporel. Et de la même manière, l'incorporel s'in-corpore en ce sens qu'il n'exprime pas les limites momentanées du corps sans les imprimer en-retour sur le corps exprimé (la main n'es pas coupée aussi longtemps que la proposition "être-

---

d'existence, peut-on l'admettre également en faveur des incorporels et, en particulier, du temps ?" Notons ici que Goldschmidt lie très justement les "manières d'être" que nous avons déjà rencontrées en les appelant plus littéralement modes d'ayance (*pôs ekhon*) à l'incorporation : ce que dit Goldschmidt à sa manière, c'est que cette modalité ne consiste que comme métabolisation du corps, et pas comme corps constitué à part entière. De sorte que l'incorporation est modale, mais que la modalité ne cesse de s'in-corporer comme métabolisation.

[83] Ellipses, 2009, p. 49.

coupé", les limites topologiques de la coupure et le présent de celle-ci ne s'incorporent pas en elle). Il faut bien saisir alors que l'incorporable désigne le point de vue du va-et-vient in-corporatif entre les deux dimensions : l'erreur, ou plutôt la parallaxe, serait ici de prendre tantôt le point de vue du corps (sur l'incorporel), et tantôt le point de vue de l'incorporel (sur le corps) sans comprendre le mélange des deux dimensions depuis le continuum perspectiviste de l'incorporabilité où elles se mêlent. Ainsi, l'incorporel dicible ou exprimable, le *lekton*, ne double pas seulement la représentation compréhensive produite par l'impression d'un corps sur un autre, par l'idiocrase de deux fragments dé-limités de corporéités : il in-corpore incorporellement un état de corps c'est-à-dire *exprime une impression* au sens strict, mais en même temps, il s'in-corpore *en retour* comme stase corpor*a*le en ce sens que l'état strictement corporel (la coupure) n'existe au sens fort que sous la forme incorporelle de sa nomination imprimée en retour dans le corps corpor*a*l. C'est le cercle immédiat, exactement contemporain de l'événement, qui va du corps à l'incorporel et de l'incorporel au corps, qui fait passer le corps du corporel au corporal en ce sens que le passage par les incorporels correspond à l'usage que je fais de l'événement premier, à l'extraction de l'impression, à l'assentiment que je lui donne. Paradoxalement, la blessure n'existe (*einai*) corpor*a*lement que lorsque la proposition incorporelle la fait subsister (*hyparchein*) "par-delà" son fait, et la dé-limite comme événement, temps, lieu : le *lekton* est d'abord imprimé incorporellement par un état de chose corporel, puis il exprime cette impression, avant que cette expression ne vienne *en retour* s'imprimer corpor*a*lement dans l'état de chose dont elle est expression. LE sens s'in-corpore *en retour* dans le corps dont il immane. Cette structure est strictement paradoxale, selon l'usage stoïcien[84]. C'est une autre manière de distinguer le corporel et le corporal, la corporellité et la corporéité : le rabattement du corporal sur le corporel, de la corporéité sur la corporellité, intervient quand on saisit les états de corps donnés sans voir qu'ils impliquent un mélange avec l'incorporel, un processus circulaire par lequel le corps imprimé ou l'impression corporelle s'imprime comme dé-limitation incorporelle qui va l'exprimer, mais qui va ensuite s'imprimer en retour sur le corps initialement affecté. Le corporel, c'est la vision du corps *tel qu'il ne se réciproque jamais avec l'incorporel.* Le corporal, c'est la vision du corps tel qu'il ne cesse de se mélanger avec l'incorporel, de contracter de l'incorporel en lui, de l'incorporer en se faisant-imprimer par les dicibles, le temps, le lieu : le corps corporal, c'est l'in-corporation dans les deux sens du terme, corps qui s'incorpore incorporellement en se dé-limitant dans le temps, le lieu, le sens, et incorporel qui s'in-corpore et s'imprime en retour. C'est pourquoi il ne faut surtout pas confondre incorporel et incorporal : l'incorporel, c'est ce qui n'*existe* ou n'*est* pas comme corps ne relevant que de lui-même, mais qui subsiste. L'incorporel désigne un mode de l'in-corporation[85] Mais l'incorporal, *il n'y en a pas*. Ou plutôt, ce sont précisément les *ennoêma* qui ne cessent de produire des illusions incorporales. On peut dire autrement que les incorporels expriment modalement la *peau* des corps : la limite des corps n'est pas elle-même corporelle, elle est expressive, momentanée et incorporelle, et elle s'imprime en retour

[84] Une *doxa* étant définie ou bien comme assentiment faible à une impression, ou bien comme assentiment donné à une impression fausse non-cataleptique : le paradoxe est donc ce qui *mêle* des représentations compréhensives comprises et devenues notions par incorporation.

[85] L'incorporel est défini comme *ce qui ne pâtit ni n'agit* et pas selon les dimensions physiques du corps. Cf. Brun. J, *Le Stoïcisme*, PUF (Que sais-je ?), 1958, p. 65.

comme dé-limitation corporale actuelle. Les incorporels incor-porent et décor-porent le corps : ils en sont la peau esthétique, la peau non-organique et non-charnelle.
On dit donc que les "ni corps ni incorporels" sont donc plutôt "et" corps "et" incorporels en tant qu'ils s'in-corporent incorporellement comme expressions (non seulement le *lekton*, mais aussi le temps, le vide le lieu, comme expression d'un état de corps[86]) et en tant qu'ils s'incorporent comme état de choses. Mais même parmi les incorporables, demeure flou le statut des *ennoêmata*, Idées, Concepts ou Universaux selon les acceptions qu'on voudra leur donner[87] : ils sont à la fois directement des incorporables en tant que quelque-choses consistants, et indirectement incorporables en tant que quasi-quelque-chose. Qu'est-ce à dire ? Comment comprendre cette double indétermination, quant au statut des incorporables (limites et phantasmes) d'une part, et d'autre part quant au statut des entités ennoématiques que l'on intègre tantôt à ce groupe catégoriel comme des modes effectifs du Quelque-Chose, et que tantôt l'on isole comme "non quelque-chose" ou "quasi-quelque-chose" ? Pourquoi cette indétermination dans l'indétermination au cœur d'une philosophie qui, la première, se désigne, se pense et se déploie comme un système unifié, cohérent, consistant et saturé ? Il semble précisément comme on l'a dit que cette indétermination analytique soit la culmination du systématique, en ceci qu'elle instancie ou exprime catégoriellement une indétermination esthétique : c'est par systématisme que le stoïcisme non seulement introduit de l'indéterminé dans son système et ses *taxis* catégorielles arborescentes, mais plus encore indétermine son système même, y introduit un bougé, une fluctuation, une hétérologie ou un déphasage interne *qui n'est autre que l'incorporation de son dehors par le système, l'incorporation de la systèse pré-systématique par le système lui-même*. Les Idées ou Universaux, les "ennoèmes" ou noèmes formels, sont à la fois le plus abstrait et le plus singularisé, là où les phantasmes et les limites mathématiques, toujours engagés dans une *figure ou image* particulière (le point ressortit à une figure géométrique, le phantasme est toujours qualifié et vaut comme fiction réelle) ne vont pas jusqu'à l'abstraction mais demeurent des généralités in-corporées dans les deux sens du terme, et ne vont pas jusqu'à la singularité quelconque mais demeurent des particularités qualifiées. A l'inverse, l'ennoème "Homme" selon l'exemple stoïcien canonique, n'est ni général ni particulier, ni qualifié ni figurable : c'est une abstraction qui se distribue dans des singularités valant comme quelconques (un homme est une hypostase incarnative de L'Homme). Les *ennoêmata* sont des incarnations vides, produites par absolutisation formelle : c'est le support de l'absolutisation, qui au terme de celle-ci devient *hypostase* de sa

---

[86] Cf. V. Goldschmidt, op.cit., p. 39, sur le rapport d'analogie entre temps infini/temps fini et vide/lieu, sur le lieu comme intervalle fini et le vide comme infiniment divisible. Voir également Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p. 78 (note 3).

[87] La fluctuation terminologique nous semble secondaire ici pour une raison précise : comme on va le voir, les *ennoêmata* ne posent pas le problème du statut des idéalités ou des abstractions formelles, mais le problème de leur statut esthétique. Ce qui intéresse les stoïciens, et ce qui se traduit dans la "mobilité" et la motilité d'une telle catégorie au sein de l'arborescence analytique du système, c'est que les *ennoêmata* sont bien *corporellement engendrés* par une auto-affection de l'âme qui repose sur *l'imagination.* Ce qui est donc déterminant pour le stoïcisme, c'est la généalogie esthétique, la génésiologie de ces noèmes abstraits *qui ne se soutiennent d'aucune ennoia* qui signifie littéralement la notion, elle-même étant incorporat d'une impression. Les noèmes sont produits par des mélanges autogènes du corps avec lui-même, mais prétendent se *séparer de leur genèse corporelle pour rester noèmes formels.* Sur les *ennoêma*, voir également Goldschmidt, op.cit., p. 25.

forme, alors posée en soi[88]. Autrement dit, les ennoèmes tendent des deux côtés à être des non-quelque-chose : d'un côté, l'abstraction formelle vide est une construction de l'esprit (d'où son rabattement sur le genre du phantasme), d'un autre côté, la singularité quelconque inqualifiée n'existe pas *réellement* à l'état de corps (il n'y a pas "un" homme ou "des" hommes, mais, corporellement, il n'y a que cet homme et ces hommes). Autrement dit, la singularité inqualifiée ne renvoie pas au corps nécessairement qualifié (*poion* comme espèce de l'être corporel) et modalisé (mode d'ayance et mode d'ayance relatif, *pôs ekhon*, *pros ti pôs ehon*), mais à la matière comme substrat[89]. De sorte que les ennoèmes mettent en place un système aussi bien grammatical que conceptuel qui oppose la Forme de l'absolument défini (*L'*Homme) et la singularité matérielle inqualifiée de l'indéfini (*un* homme), la dialectique n'étant alors *que la tension subsomptive entre ces deux pôles.* C'est une véritable genèse métabolique de la dialectique *telle que la comprend Platon* et par opposition avec la dialectique stoïcienne : le stoïcisme pense à strictement parler la genèse métabolique des Idées comme tractions à vide dans le corps, mais par là même l'engendrement de la dialectique comme tension irrésolue entre la Forme incorporale ainsi posée dans le monde comme le Défini moniste, et la particularité plurielle des indéfinis qu'il va falloir lui subsumer. *La dialectique naît d'une différence de régime (donc d'une différence modale) mal analysée et donc naturalisée – en différence de nature : elle naît de la différence modale entre l'indéfini comme corporal se faisant impresseur réel, et le Défini comme Forme abstraite incorporale engendrée sans impresseur et ne pouvant à son tour se faire impresseur.* C'est cette différence modale, qui va être transformée en différence de nature *dans le temps ou dans l'être* qui prendra dès lors la figure du négatif : ou bien l'indéfini sera l'hypostase de l'ennoème dans le devenir, ou bien il sera moment du défini appelant sa sursomption. La dialectique platonicienne a été remétabolisée par le stoïcisme : engendrement d'une abstraction par un mouvement à vide du corps par lequel le schème s'auto-préhende comme Forme, pose de cette Forme dans le monde, et début de la subsomption dialectique dans l'être ou dans le temps. C'est le grand rire stoïcien, le grand rire génésiologique : *même vos dialectiques ont du être engendrées esthétiquement et pas seulement déduites dialectiquement – même vos dialectiques vous renvoient encore et toujours à une esthèse non-synthétique dans les corps.* Ce n'est pas une genèse psychologique, mais bien métabolique : la dialectique platonicienne est engendrée, proprement engendrée par des mouvements de corps, des mouvements de pensée. On ne peut pas être plus rationaliste en un sens, ou plutôt logicien, qu'en rapportant *toutes les logiques à leur engendrement esthétique.* C'est déjà une Critique de la raison pure, approfondie en *Diakrisis du corps impur* : le premier présupposé, le plus profond en tant qu'il est *corps du penseur*, c'est que les pensées s'engendrent avant que d'être déduites, c'est que la genèse de la pensée, partielle, fragmentaire, modale, doit se faire pensée du génétique selon une réversion non-statique, métabolique. C'est ce qu'on peut déjà trouver dans le stoïcisme, c'est sa capacité génétique infinie : un système

---

[88] Nous reviendrons sur ce point dans l'analyse du schème théorétique, directement lié à ce problème : comment le corps en vient-il à produire des "*incorporaux*" abstraits ? Quelle logique *esthétique*, sensible, régit cette ek-stase absolutisante ?

[89] Ce sont les quatre espèces définitoires du corps : qualité, manière d'être, manière d'être relativement à, matière-substrat. Dans le cas de l'Idée abstraite s'instanciant, l'Homme s'instancie comme *un* homme inqualifié – d'où le fait qu'il ne fait pas corps, mais constitue seulement *un divisible possible de la matière infinie* (la matière est infiniment divisible dans le stoïcisme).

intégral des corps qui permet de comprendre métaboliquement jusqu'à l'engendrement des dialectiques et des pensées incorporales qui étouffent le corps, le rabattent sur le corporel. C'est pourquoi la dialectique aura un tout autre sens comme *topos* du système : elle ne sera plus cette *dyalectique* du Défini ennoématique et incorporal avec l'indéfini particulier et corporel, mais elle sera bien dia-lectique, *dia-lekton*, ce qu'on peut traduire au sens strict par trans-scription, ou trans-diction. La dialectique stoïcienne aura deux aspects : rhétorique et logique, la première traitant de la *littéralité* des propositions exprimant incorporellement les impressions sans y ajouter de jugement indu et impliquant une *stylistique non-tropologique* (le style stoïcien s'oppose explicitement à la rhétorique emphatique de Rome et à l'éloquence cicérionienne) et la seconde traitant des formes syllogistiques conformes à la raison mais devant toujours *s'in-corporer comme assentiment logique à l'impression.* De sorte que dans les deux cas, la dialectique est la dé-limitation littérale des propositions, quant au contenu ou quant à la forme, relativement à l'impression. La dialectique stoïcienne est inséparable de l'impression, elle y adhère : la dialectique ne veut rien dire d'autre que *la bonne trans-scription ou la bonne trans-diction des impressions, soit quant à son contenu (rhétorique) soit quant à sa formulation (logique).* La dialectique comme rhétorique concerne l'exprimé de la proposition, et comme logique elle concerne l'exprimant même qu'est le *lekton*. Il faut bien prendre en compte ces points : la dialectique est bien le dia-lekton, la transversalité du *lekton* incorporel qui est expression du sens de l'événement ou de son effet (un corps est corps pour un autre corps d'un effet incorporel qui se dira comme *lekton*). Et comme on le verra, la dialectique n'a plus rien à voir du tout avec la vérité : la littéralisation de l'impression qui précède et prépare l'assentiment en rendant cette impression kataleptique, intervient génétiquement avant le vrai, que le stoïcisme définit comme adéquation de l'impression corporale, de la notion incorporée, et du *lekton* incorporel, et bien en amont de la vérité comme disposition statique de l'esprit du sage, homologique à l'ordre naturel (nous reverrons ces points dans la partie sur la littéralité). La dialectique, comme le disent les commentateurs, est à la fois linguistique, sémiologie, logique formelle, mais elle est bien avant tout *askêsis* ou ascétique : la dialectique ne vaut que par l'usage dans l'exercice, en tant qu'elle permet de littéraliser à la fois le contenu et la forme de l'impression selon une dé-limitation incorporelle et expressive de cette dernière. La dialectique dé-limite littéralement les impressions corporales, elle doit trans-scrire incorporellement les crases de corps en empêchant que ne s'y insinuent des éléments extrinsèques, jugements réactifs, fautes de raisonnement, qui rendent l'impression non-fiable, non-kataleptique, trompeuse. La dialectique est *askêsis* avant tout : c'est une régulatrice du corps quant à ses assentiments aux impressions. La dialectique ne se déploie plus dans le milieu du logos, elle n'opère plus la réversion expressive de l'être et de la pensée, elle est un mode de la métabolisation du système, équivalente et homologique en son ordre à la physique et l'éthique. Elle n'est même pas méthode formelle, sens de l'histoire, anabase ou progression : elle est parabase – moment où le chœur tragique ôte les masques et où le coryphée explicite les idées de l'auteur. C'est bien ce que fait la dialectique stoïcienne : lever le masque de l'impression, littéraliser ce qu'elle est et ce qu'elle fait, la dé-limiter littéralement. C'est forcément une acception déceptive de la dialectique : dé-limitation littérale de l'impression, de sorte que le *lekton* transversal a pour charge de tisser la réversion processuelle de l'être (la métabolisation des corps) et de la pensée (la notion incorporée qui y correspond, et la proposition qui l'exprime). De sorte que la dialectique se rapporte non plus au logos au sens propre, mais d'abord

au *tonos* de l'impression qu'il va falloir dé-limiter convenablement et littéralement selon le temps, le lieu, la proposition, pour l'exprimer *telle quelle* ou dans sa talité *au moyen* du logos. On a dit plus tôt que l'analytique était directement immanée de l'esthétique, que ses mouvements, ses flous catégoriels étaient instanciation du processus esthétique. On voit maintenant ce qu'il en est de la dialectique : elle est la dé-limitation de l'esthétique, la gardienne des bonnes limites. Elle la double, mais comme son mode : éthique, physique, dialectique, sont des modes de l'esthétique et même de l'esthèse qu'est le système. Les *topos* du système stoïcien sont des modes de l'esthétique, des modalisations de la métabolisation générique. On voit alors l'aspect essentiel de cette dialectique réellement transversale, réellement lectique : elle n'est plus opposition du défini et de l'indéfini, elle est partitive. Elle doit dé-limiter *de* l'impression dans l'élément incorporel, au moyen du *lekton.* La dialectique n'est pas d'abord l'usage, c'est la règle d'usage, que la volonté va mobiliser quand elle devra donner son assentiment aux impressions (comme l'a montré P. Hadot, l'exercice dialectique, ou logique, c'est l'assentiment ou *sunkatathesis* aux impressions kataleptiques). C'est bien le problème de la dialectique, unique et infini : bien dé-limiter les corps dans le continuum partitif où il n'y a que *de la* corporéité et *de la* crase sans limite constituante. La dialectique trace des limites incorporelles, et plus particulièrement propositionnelles, sur le continuum de corporéité. Elle ne *progresse* pas. Elle littéralise, et rien d'autre. Seulement, on verra que cette dé-limitation ne peut être que modale : la dé-limitation du corps selon son activité tonologique ne tient ni à sa forme, sa place, ses limites dans le continuum, puisqu'il est effectivement mélangé (comment reconnaître le sage, s'il est mêlé à tout l'univers comme Zeus ?) Ce qui distinguera *relativement et non-constitutivement* un corps d'un autre, c'est le mode sur lequel il déploie sa tension, mode particulier, voire absolument singulier dans le cas du sage. C'est le mode sur lequel sa tonalité, sa tension, sa teneur propre se déploie dans le monde : la dé-limitation du continuum partitif ne peut être que modale. La dialectique *est donc une modologie* : elle littéralise le mode d'être des corps en dé-limitant le contenu et la forme de la proposition qui en exprime les impressions. C'est bien ce que dit le stoïcisme, qui revendique le caractère modal de sa logique (on ne redécouvrit qu'au XXe siècle la profondeur de la logique modale de Chrysippe). Or, il y a homologie et même homothétie des *topoï* les uns par rapports aux autres : si la logique est modale, il en va de même pour l'éthique et la physique, comme on l'a vu très notamment dans le cas de l'usage. La logique est une branche de la dialectique, avec la rhétorique : *c'est la dialectique qui est tout entière modale, modologie des dé-limitations.* La rhétorique porte sur le mode d'expression de l'exprimé, donc sur le style. Si la logique porte d'abord sur la forme de la proposition quant au syllogisme, elle porte bien sur le contenu de l'impression dans l'assentiment. Et si la rhétorique porte sur le contenu de la proposition quant au style, elle porte bien la forme de la proposition quant à sa capacité à *faire* impression sur l'auditeur. Seule la modalité compte : la dialectique est modale et rien que modale, elle n'oppose pas défini et indéfini par suite des transcendements ou tractions à vide du corps qui pose ainsi des incorporaux idéels, elle compose la partitivité du continuum de corporéité selon des dé-limitations qui en transcrivent l'activité *telle quelle*. La dialectique porte sur la talité de l'impression et des états de corps dans la crase, mais la talité comme on l'a vu est la modalité même. La dialectique est remétabolisée par le stoïcisme, en deux sens : une première fois en tant qu'il *transcrit* la genèse de la dialectique platonicienne à partir d'un mouvement à vide du corps donc de la pensée, une deuxième fois en laissant à la dialectique la charge de *dé-limiter la peau des corps compris comme*

tensions. La dialectique est la trans-scription, la trans-diction des incorporations, mais en tant que telle elle incor-pore les corps, leur confère une sorte de *peau de sens ou de peau propositionnelle littérale, qui épouse parfaitement la délinéation de leur activité.* La dialectique : transcription de la peau, incor-poration des corps, *lekton* transversal à la crase, et qui en dit littéralement les mouvements et métabolisations.
Mais comment dire encore ? Des deux côtés, l'ennoème, Idée-forme ou concept abstrait, déborde le corps pour devenir Forme sans matière ou matière sans forme : si l'ennoème est sans référent réel, ou plus exactement sans référent esthétique qu'il soit incorporel ou corporel, ce n'est pas parce qu'il transcende ces référents ou constitue de pures *thesis* ontologiques, c'est parce qu'il découpe beaucoup trop largement le continuum corporel et le continuum incorporel pour pouvoir y saisir quelque chose (c'est comme si la dent même de la scie était plus large que la planche de bois à découper). D'où le trouble stoïcien à caractériser les ennoèmes, soit comme non-quelque-chose, soit comme un quelque-chose phantasmatique, soit comme un quasi-quelque-chose. A nouveau, il ne faut pas comprendre cette variation catégorielle qui se joue d'une taxinomie stoïcienne des genres à l'autre, pour un manque de précision du système, un désaccord dogmatique intérieur au stoïcisme, ou une rivalité dialectique : la merveille du stoïcisme, unique dans l'histoire de la philosophie, c'est que chaque stoïcien modalise et tonalise la pensée d'un autre, sert le système de son apparente discordance même. Chaque classification des ennoèmes en expose un aspect fonctionnant non contradictoirement avec les autres – se composant avec eux dans la forme d'un paradoxe : les ennoèmes sont d'un certain point de vue des non-quelque-chose en tant qu'ils n'existent ni ne subsistent ni ne consistent ni ne résistent à proprement parler ; mais d'un autre point de vue, ce sont des quelque chose phantasmatiques, émanations noétiques d'un corps produisant à vide des impressions sans impresseur, fût-il virtuel ; et d'un dernier point de vue enfin, les ennoèmes sont des quasi-quelque-chose au sens où ils prennent *presque* consistance en tant qu'Universels ou Formes vides – mais cette consistance ne leur est pas propre, elle leur est prêtée en tant qu'elle vient seulement du *mouvement corporel de phantasme* dont elles s'initient. En effet, pourquoi y a-t-il fondamentalement différence entre les entités fictives et les entités mathématiques d'une part, et les ennoèmes, Idées ou Formes abstraites d'autre part ? On en distinguera quatre.
1) Les fictions et les limites sont bien des impressions sans impresseur. Seulement, cette absence d'impresseur désigne seulement l'absence d'impresseur *actuel* : limites mathématiques et fictions sont des impressions produites par des impresseurs virtuels, qui ne s'actualiseront jamais. En quel sens ? Le continuum de corporéité est infiniment divisible : au sens strict, il contient virtuellement *toutes les limites corporales et tous les états de chose imaginables ou esthésiables dans un "imaginer" qui déborde le corps et le traverse.* Les incorporables sont des impressions sans impresseur actuel, mais qui sont bel et bien imprimées par des impresseurs virtuels esthésiés par l'imagination qui va opérer des coupes dans le continuum de corporéité. Soit un quelque-chose comme état de corps virtuel va traverser le corps et être esthésié par l'imagination, soit un quelque-chose comme état incorporel virtuel (sans impresseur corporal associé) va se faire jour comme pure expression selon le jeu des dé-limitations incorporelles (c'est ce qu'on verra pour la proposition logique et mathématique, ou les signes des lekton, qui en l'absence d'impresseur réel sont vides, vont pouvoir se composer selon leur propre logique en l'absence de référence). C'est la différence avec la notion : la notion est un incorporat impressif, une impression incorporée sur la base d'un impresseur qui fut actuellement présenté au corps affecté.

De sorte que ce dernier va pouvoir réactiver l'incorporat en l'absence du corps impresseur initial, *actualiser* la notion comme impression incorporée en l'absence de son impresseur initial : c'est ce qui permet la *dianoesis*, réflexion ou dianoèse, qui va sérier des impressions-notions. C'est bien l'imagination, qui va permettre la réflexion, la dianoèse : comme le dit Marc-Aurèle en toutes lettres, c'est l'imagination qui actualise les notions ou impressions incorporées en l'absence de l'impresseur réel[90]. Les *phantasma*, quant à eux, ne reposent sur aucune donation actuelle d'un impresseur. Ils ne vont pas seulement constituer des impressions actuelles sans impresseur actuel, par simple recomposition des notions : l'imagination va proprement faire-sentir au corps des configurations virtuelles du continuum de corporéité comme figures abstraites ou comme état de choses qualifiés (fiction) – mais l'imagination ne fait-sentir ces virtualités corporales que parce que ces dernières *traversent effectivement le corps constitué* en tant que flux de corporéité infiniment divisible auquel il est mêlé : le corps est mêlé à l'intégralité du continuum de corporéité, il est traversé par toutes les virtualités de ce continuum, par toutes les divisions infinies de celui-ci[91]. Seulement, seul le corps qui s'étend dans le continuum comme le sage va progressivement se laisser traverser par des configurations virtuelles de corporéité plus riches – c'est pourquoi seul le sage possède vraiment la science, comme capacité à diviser de toutes les manières et selon toutes les configurations possibles le continuum du monde.

2) Les fictions et limites s'appuient sur des *ennoia* ou notions qui sont incorporats d'impressions, les ennoèmes *sont des noèmes sans noesis, sans notion correspondante, sans impression corporelle réelle.* Certes, fictions, limites, ennoèmes, sont des impressions sans impresseur. Mais les fictions et limites s'établissent *à partir* de noèses incorporées sur la base d'impressions (*phantasia*) disposant d'un impresseur : les *ennoia* ou notions correspondent à des états de chose, et les fictions tout comme les limites mathématiques explorent précisément les situations liminaires ou les linéaments des états de chose qui ne sont justement pas des limites, mais des dé-limitations non-constituantes. A l'inverse, les ennoèmes *abstraient* les *noesis* ou prennent le mot pour la chose : la noèse des ennoèmes est statique, c'est le contour formel, la skiagraphie des notions. Dans le premier cas au contraire, les notions ou *ennoia relaient la noèse réelle* (l'impression dotée d'un impresseur) dans l'âme en tant que cette noèse est une esthèse modalisée comme pensée. Dans le second cas, les *ennoia sont coupées de la noèse esthétique.* C'est le

---

[90] Nous renvoyons sur ce point à l'analyse de l'imagination chez Marc-Aurèle dans la partie sur la littéralité, analyse que nous mettons en rapport avec celle de l'imagination chez Whitehead : c'est l'imagination qui constitue une puissance d'esthésie non-préhensive en tant que telle, mais rendant possible de préhender des quelques-choses. De sorte que l'imagination atteste d'un *débordement* de l'expérient par l'expérience qui vient rompre de fait toute corrélation : l'imagination est surgissement dans le corps d'une esthèse qui déborde ses limites, lui fait-sentir (factitivement) et lui fait-saisir de l'insentable qui n'était pas intérieur à ses limites perceptives constituées. L'imagination atteste autrement dit de la réversion processuelle entre vie et corps, qui devient réversion stabilisée de l'être (le quelque chose impensé que l'imagination fait-sentir) et de la pensée (la préhension noétique de ce quelque chose rendue possible par l'imagination).

[91] Nous reviendrons plus précisément sur cette logique à la toute fin de la partie sur la modalité, en tentant de faire consister une théorie des mathématiques à partir du système stoïcien. L'enjeu y est toujours le même : remétaboliser les mathématiques elles-mêmes, les rapporter à l'immanence esthétique, conjurer l'ek-stase philosophique des mathématiques, sans cesse érigées en voie royale vers l'en-soi et l'Ailleurs du réel.

propos du stoïcisme : la noèse *ne se fait pas dans la conscience ou dans l'esprit, elle se fait directement dans le corps, elle est bien un mouvement réel du corps qui implique un "dehors" de celui-ci – l'autre corps, le corps auquel mon corps se mêle sans cesse. Une noèse est d'abord une esthèse.* Mais avec les ennoèmes, le mouvement corporel produisant l'impression provient de l'intérieur du corps constitué – mouvement à vide qui n'est même pas tant auto-affection qu'il est redondance formelle du contenu.

3) Les *ennoia* (notions) et les *phantasma* sont directement en rapport avec l'imagination comme puissance d'esthésie de quelque-chose dans le continuum des corps, mais également dans le continuum incorporel : l'imagination ne fait pas seulement éprouver des mouvements virtuels dans les corps qui sont, elle fait permet de prolonger euristiquement les lignes incorporelles déjà tissées, de faire jouer les dé-limitations incorporelles sans plus les faire correspondre à des corps actuellement dé-limités. L'imagination n'esthésie pas le corps sans faire jouer l'incorporel, elle ne dé-limite pas virtuellement les corps selon une esthésie, sans produire en même temps les dé-limitations virtuelles correspondant expressivement à ces impressions sans impresseur qu'elle met à jour. Mais de la même manière, elle ne va pas faire jouer les dé-limitations incorporelles sans leur faire correspondre, par-in-corporation de l'incorporel, un dé-limité virtuel et possible sur le continuum des corps. De sorte que l'imagination est à la fois expressive quant au temps, au vide, au lieu et à la proposition ou au sens, et à la fois impressive quant aux corps. A la limite, il n'y a plus à se demander si l'imagination commence d'abord par se faire-délimitation incorporelle d'un quelque-chose qui n'existe pas actuellement, ou si elle commence par esthésier une virtualité corporale que va exprimer une nouvelle dé-limitation incorporelle : *c'est la même chose du point de vue de l'incorporable, et les deux opérations sont contemporaines et indissociables.* Mais il faut ici prévenir un contresens : l'imagination qui engendre fictions et limites ne devient pas son propre impresseur selon un mouvement statique et auto-préhensif. Elle n'est pas une faculté comme les autres, et Marc-Aurèle la décrit bien – tout en s'en méfiant – comme la puissance qui permet d'invoquer les théorèmes et *dogmata* stoïciens en l'absence de toute situation actuelle les nécessitant, mais qui permet aussi de lier les notions incorporées sur la base des impressions dans une réflexion transversale : l'imagination est puissance d'esthésie quant au corps, puissance de jeu quant à l'incorporel, mais elle est plus généralement puissance dé-limitation *inactuelle* du continuum incorporable qui articule les deux continuums précédents. A l'inverse, avec les ennoèmes, l'imagination n'est justement pas mise au travail et se voit tout simplement éludée : on prend le contour ou la forme virtuelle toujours réactualisable de la notion incorporée pour un contenu ou une positivité en soi. On confond l'impression générique ou l'empreinte qu'une *phantasia* a produite sur un autre corps, avec l'impresseur lui-même. C'est un diagnostic stoïcien : c'est quand un corps n'a pas d'imagination qu'il produit des incorporaux – Idées, abstractions ennoématiques – en prenant pour contenu d'aperception la forme même des notions qui sont en lui. C'est le corps ek-statique, par opposition à l'*in-krasis* opérée par l'imagination : il s'ek-stasie hors de lui-même mais par redondance formelle du même contenu, en saisissant la forme générique de la catégorie notionnelle comme son contenu en-soi dont les contenus particuliers dans les impresseurs ne sont plus dès lors que les hypostases. Il faut prendre au sérieux tous ces points : peut-être l'une des thèses les plus originales du stoïcisme est-elle que le platonisme, la dialectique, les abstractions, ne sont nés que d'un *profond manque d'imagination* – ou d'une confusion des modes d'imagination

qu'on a déjà rencontrés précédemment.
4) Les ennoèmes forment des ek-stases au sens où ils prétendent *se séparer du processus esthétique dont ils se sont engendrés.* C'est un paradoxe, mais un paradoxe doxologique, anti-paradoxal. Car le paradoxe stoïcien nomme la composition modale et la contraction esthétique d'aspects qui ne seront distingués, dé-limités, nuancés, que dans le milieu incorporel – de sorte que c'est *du point de vue du seul lekton séparé de l'état de corps effectif* que la contraction est ressaisie comme contradiction. La transcendance dans le stoïcisme désigne tout ce qui est extrinsèque à la métabolisation, tout ce qui, du fait d'une métabolisation particulière, se sépare ou tend à se séparer de ce processus princeps. C'est le cas des ennoèmes, qui sont des incorporaux corporalement engendrés, au point de se retourner contre leur propre genèse, d'entrer en *stasis* avec la *krasis* dont ils proviennent : ce sont des Formes qui prétendent être sans être corps, c'est l'être même qui se voit démétabolisé plutôt que le corps, qui se voit désontologisé. Mais comment comprendre cette littérale ek-stase des ennoèmes ? Le stoïcisme serait trop rapidement qualifié d'empirisme, même si la formation des notions (*ennoia*) mentales sont chez lui toujours induites des impressions sensibles, et ce même quand les *ennoia* peuvent ensuite, dans la réflexion ou dianoèse (*dianoesis*), être mobilisées dans une noèse transversale ou transverse, dans laquelle les notions ont un contenu physique (i.e. corporel) mais non-sensible : l'esprit dianoétise les impressions qu'il a incorporées sous forme de notion en l'absence même de l'impresseur dont elles sont engendrées. Ainsi, l'esprit lie, articule, transversalise dans la réflexion (*dia-noesis*) le contenu même de la notion comme incorporat récorporé. S'il n'est pas faux de dire que le stoïcisme est un empirisme radical, c'est qu'il n'admet aucune facticité, de quelque mode qu'elle soit (consistante, existante, subsistante, résistante) qui soit inengendrée *en tant que* facticité, qui ne procède d'un processus esthétique[92]. La notion d'empirisme, chez les détracteurs de celui-ci, se fonde d'une acception *statique et phénoménale* de l'expérience, là où tout empirisme conséquent s'efforce au contraire de montrer que nulle facticité n'est concevable qui ne soit pas *engendrée* d'un plan indéfini et processuel d'expérience qui *précède* la dimension phénoménale elle-même (ainsi, le tissu des relations chez James, qui approfondit *en droit* les relations *de fait* découvertes par Hume). Telle est peut-être la thèse la plus forte de l'empirisme : il n'y a pas de facticité qui ne soit engendrée, qui ne procède de l'expérience – et même l'idée, la Forme, le principe qui surplombe l'expérience doivent être engendrés expérimentalement, font expérience, en proviennent ou en immanent – de sorte que c'est l'acception même de l'expérience qui s'élargit, s'intensifie et s'approfondit au fil même de ce qu'on lui oppose. C'est déjà la thèse du stoïcisme, qui explique en conséquent la complexe classification des ennoèmes, idéalités vides et formelles qui sont certes engendrées *statiquement* par le corps en abstrayant les *ennoia* ou notions, mais qui n'ont pas de facticité propre au-dehors de cet engendrement, là où l'impression produite par un impresseur avère sa facticité même de ce qu'elle est sentie dans la *krasis* des corps. Reste que le corps qui produit des Formes abstraites doit bien, pour engendrer celles-ci, faire l'expérience de

[92] Nous y reviendrons plus avant, dans la partie sur le temps ainsi que dans celle sur la modalité, en montrant que le stoïcisme réalise la circularité de l'immanence, en distinguant des régimes de facticité qui sont des modes du Quelque Chose (l'ontologie n'est donc qu'un mode de facticité parmi d'autres), tandis que le Quelque Chose lui-même n'a pas de facticité "extérieure" ou extrinsèque aux modes facticiels qu'il inclut (subsistance, existence, consistance, insistance) mais a pour toute facticité la modalité même.

"quelque chose" – quelque chose qui n'est pas *vraiment* quelque chose, mais qui est quasiment quelque chose en même temps. Mais de quoi ce corps littéralement métaphysicien fait-il l'expérience pour engendrer cette idée ? De lui-même, ou plutôt de sa structure qu'on nommera schématique : l'impression sans impresseur, le phantasme qu'est l'Idée pure, est produite par une "traction à vide" des sens et de l'*hegêmonikon*, disent littéralement les stoïciens. C'est *l'auto-préhension d'un schème de préhension hors de tout contenu donné* qui produit l'Idée comme phantasme abstrait. En effet, on a vu que la différence entre l'ennoème d'une part, et les limites et fictions d'autre part, c'était notamment que l'ennoème était produit de manière autogène par l'esprit en abstrayant ek-statiquement la forme des *ennoia* ou notions, tandis que les seconds *extraient* des *ennoia* des cas-limites ou des possibilités liminaires qui proviennent directement des impressions corporelles, dont les notions sont l'incorporat. C'est bien là que s'engendre la méta-physique, l'au-delà de la Nature. *Physis* a deux sens dans le stoïcisme, un sens relatif qui désigne la disposition particulière des végétaux qui disposent d'un principe de croyance statique, et un sens générique : la Nature, la *Physis*, désigne *le processus d'in-corporabilité générique par quoi le corps se rend incorporel, et l'incorporel se rend corps* – autrement dit, la Nature selon laquelle vit le sage désigne *la crase a priori de l'incorporel et du corporel dans l'élément de l'incorporabilité où il n'y a que du quelque chose pouvant s'instancier comme incorporel subsistant, comme corps existant, comme fictions ou entités mathématiques consistantes, chacun de ces trois régimes de choséité étant mêlé aux autres, s'y instanciant, y passant sans cesse.* En effet, l'incorporel s'in-corpore comme corps en se décorporant comme incorporel, le corps s'in-corpore comme incorporel en se décorporant comme corps, mais de la même manière, la fiction s'incorpore comme effet ou événement corporel réel tout comme la limite mathématique qui vient littéralement imprimer les corps, en même temps que ces deux entités incorporables deviennent incorporelles en tant que dicibles, que temps, que lieu. C'est pourquoi la Nature stoïcienne ne saurait être soumise à un dépassement "méta" : il n'y a que *de la diaphysis* au partitif plutôt qu'une *dyaphysique*, une Nature duelle opposant la *physis* et la *metaphysis*. Le stoïcisme substitue à la perpétuelle structure du *dépassement* métaphysique de la physique (ou méta-philosophique de la philosophie, méta-politique de la politique, etc.) une logique transversale du débordement. C'est comme si par avant le stoïcisme nous soulageait de la grande fatigue moderne qui n'en finit plus de dépasser, toujours dépasser, faire plus "méta" encore que les autres pensées, qui n'arrête pas de pousser les transcendements du corps dans des retranchements et abstractions incorporales toujours plus distantes, diffuses, sublimes et dramatiques. Et même quand la philosophie contemporaine dit sa lassitude du dépassement (de la métaphysique par exemple) c'est encore pour recréer des dépassements intérieurs, dépassement du pour-nous corrélationiste vers l'en-soi, dépassement de la présentation vers le présenté en tant que tel, etc. Il faut diagnostiquer métaboliquement pareil mouvement : c'est l'Ascendance et le transcendement comme aspects solidaire du schème théologique qui engendrent cet appétit de dépassement, mais c'est surtout l'auto-détestation du corps, son mépris de lui-même, qui le pousse à se dépasser toujours vers l'incorporal (Badiou ne commence-t-il pas par cette imprécation : *il ne peut y avoir que des corps, il faut bien quelque chose de plus, quelque chose qui dépasse...*) C'est la maladie infantile de la pensée : le dépassisme, l'ekstatine. Le stoïcisme substitue à ce schème, partout, une logique diaphysique des débordements : débordement du corps dé-limité par l'illimitation (*apeiron*) de la *krasis*, débordement des incorporels par des leur propre

jeu dé-limitateur, débordement du monde lui-même dans la conflagration, lors de laquelle il est à la fois pure diastole qui s'é-tend, et pure systole qui se contracte, débordement et débordé à la fois. Il faut l'entendre au sens strict : le dé-bordement ressortit bien au problème de la dé-limitation modale du continuum partitif (les corps), de sorte que la philosophie et notamment la dialectique comme on l'a vu a alors pour tâche, et même pour gageure, de transcrire ces débordements, de rester de plain-pied et de plain-corps dans l'immanence du processus métabolique. C'est que le passage "méta" qui organise la pensée philosophique et qui *définirait peut-être la pensée grecque elle-même* implique toujours le même rapport duel : le limité ou le fini se dépassant dans l'illimité et l'infini qui est toujours ailleurs. D'où l'importance selon nous de la logique de dé-limitation qu'on tente de faire consister ici à l'aide des stoïciens, et en faisant valoir les deux sens du terme à chaque fois : il n'y a pas de délimitation sans illimitation, comme il n'y a pas d'incorporation sans décorporation, comme il n'y a pas d'in-corporation corporale sans in-corporation incorporelle. Ce n'est pas par coquetterie qu'il faut faire valoir la diaphysique comme une logique et même une esthésiologie *modale* qui annonce tranquillement qu'elle ne comprend même pas la distinction entre physique et métaphysique : c'est la structure duelle du dépassement qui engendre un monde ou un Ailleurs incorporal qui est produit par le transcendement illusoire et statique du corps se préhendant à vide. Dans le stoïcisme, tout est *dia* et rien n'est méta, *sinon la métabolisation elle-même.* C'est comme chez Nietzsche avec la métamorphose : le méta ne désigne plus ce qui est au-delà ou "après", mais ce qu'il y a de générique dans la transversalité, l'illimité ou la dé-limitation dans le délimité. C'est en ce sens, que le stoïcisme est une forme d'empirisme – mais qu'il dissout en même temps une pareille notion pour se faire esthésiologie ou esthétique systématique, système du sensible qui saisit ce dernier *en amont* de la phénoménalité, au niveau du *dia-phaino*, ou du trans-paraître qui travers la phénoménalité elle-même. Il n'y a que le continuum ou le tissu diaphysique de l'incorporabilité sur lequel et à travers lequel se mêlent a priori corps et incorporels. Il n'y a qu'expérience, mais l'expérience elle-même est une texture, un entrelacement générique qui n'est pas seulement comme on le dit parfois une texture incorporelle comportant les moments du temps, les lieux et événements virtuels que les corps instancieront dans des présents, des emplacements, des situations actuelles : l'entrelacement générique *est un entrelacement modal du corporel et de l'incorporel* – ainsi un événement subsiste sur le mode incorporel du point de vue du système ou du tout et sur le mode actuel du corps du point de vue de la partie ou du membre, mais il est surtout virtualisé quand il n'est plus engagé dans l'activité d'un corps, actualisé quand il s'y tient – et c'est la même chose pour le lieu et le temps. Tout est fonction de l'activité.

Le stoïcisme est donc en quelque sorte un empirisme supérieur et paradoxalement *systématique*, mais à condition de comprendre par là que c'est parce qu'il affirme l'immanence de l'expérience comme ultime facticité pensable, plan de la modalité, texture ou pêle-mêle a priori qui contracte modalement corps et incorporels dans l'incorporable : l'expérience en tant qu'expérience, c'est le processus en train de se tramer, en train de se texturer – processus qui n'a pas de qualité déterminante, ni d'essence ni de forme, qui est seulement "tel" qu'il est – modalité qui n'est en tant qu'elle-même qu'à n'avoir pas d'elle-même, qu'à être variation des talités. Dans la diaphysique stoïcienne, la continuité "inductive" va ainsi des impressions sensibles

aux notions incorporées[93] et culmine dans la science conçue comme double état systématique, état des notions liées, état de la raison du sage. Autrement dit, le principe recteur de l'épistémologie stoïcienne n'est pas tant l'enracinement du processus noétique dans les représentations sensibles, qu'une *inséparation de principe* de l'état du corps qui pense et de l'état du système de notions liées qu'est la science. Ainsi, on ne peut pas dire que les ennoèmes consisteraient seulement dans l'absolutisation de notions générales, ou dans l'abstraction de leurs contenus : le stoïcisme ne critique pas les ennoèmes en faisant valoir leur séparation d'avec la logique inductive de formation des *ennoia* ou notions incorporées. Les stoïciens critiquent plus profondément le fait que *les ennoèma ne correspondent à aucun état corporel, à aucune stase du corps* – par suite, *aucun exprimable incorporel ne peut les dire, les signifier, les exprimer.* Le fond de l'affaire, c'est que les ennoèmes *ne sont pas de l'expérience* – ne sont pas *de* l'expérience, au sens partitif du terme. Ces formes abstraites ne sont expérimentables qu'en tant qu'inexpérimentables – ne sont senties qu'en tant qu'anesthésies, ce qui engendre précisément le mouvement dialectique d'ascendance continue et de recul perpétuel des idéalités saisies dans leur dérobement même – transcendance en forme de *Tsim-Tsoum* divin. C'est qu'en effet, l'incorporel est transverse au corporal, et dans un rapport d'impression puis d'expression directe à ce dernier ; ainsi, à toute représentation correspond un *lekton* qui l'exprime, soit comme proposition incomplète, soit comme proposition complète, mais cette expression même est imprimée incorporellement par le corps qui se mêle à un autre et se laisse imprimer ou empreinter par lui, de même que cette expression incorporelle devra *en retour* s'imprimer sur le corps pour devenir effective, pour que l'événement ait bien lieu, et s'inscrive dans le présent. C'est pourquoi l'on a dit que les phantasmes et les limites mathématiques étaient *et* corporels *et* incorporels en tant qu'ils sont des incorporables : ils consistent *fragmentairement* en participant "un peu" du corps et "un peu" de l'incorporel. Le personnage de fiction est à la fois un corps en suspens et un incorporel virtuellement engagé dans une matière, la limite mathématique est partiellement corporelle en tant qu'elle renvoie à une figure physiquement instanciable (point, ligne) mais partiellement incorporelle en ce qu'elle est d'abord un dicible ou un exprimable *ne renvoyant à aucun corps physique "réel"* mais étant délimitation abstraite ; il n'y a pas de ligne physique, ni de point physique : les limites mathématiques ne peuvent donc être définies comme des notions, puisqu'à celles-ci correspondent toujours un état de chose physique, ni être définies comme de pures idées ou concept en ceci qu'elles sont quasi-corporelles – et donc quasi-incorporelles.

---

[93] Cf. J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, PUF, 1996, p. 52 sqq. sur les différents modes de formation des notions ou pensées (*ennoia*) dans le stoïcisme : par rencontre sensible, par ressemblance, par analogie, par déplacement, par composition, et par contrariété. On voit donc qu'il n'y a pas d'induction linéaire stricte : si tout le processus noétique s'enracine nécessairement dans des impressions sensibles, on voit que des notions s'engendrent en dépassant ce plan référentiel sensible ; ainsi les notions mobilisées dans la *dianoesis* ou réflexion sont physiques c'est-à-dire corporelles, mais ne sont pas sensibles : elles ne correspondent pas à une impression donnée *hic et nunc* et s'imprimant sur l'*hegemonikon*, mais elles mobilisent bien des états de corps acquis ou des incorporats récorporés. Les notions incorporées sont corporelles, sans être des corps, à l'instar des deux grands principes régulateurs stoïcien, principe d'activité, principe passif matériel. De la même manière, les prénotions ou prolepses (*prolepseis*) qui se forment naturellement dans l'âme (ainsi la connaissance du Bien) sont bien engendrées d'un mouvement corporel d'auto-appropriation et d'auto-incorporation qui en passe donc par le devenir-incorporel du corps (qui saisit les prolepses sur un mode noétique, comme dicibles par exemple).

En fait, phantasmes et limites mathématiques constituent des coupes ou des sections de En revanche, les ennoèma sont *positivement* "ni" corps "ni" incorporels en ceci qu'ils excèdent toute référence aux complexes corps-incorporels au sein desquels se déploient et transitent les limites mathématiques et les phantasmes. Telle est la véritable transcendance pour le stoïcisme : elle introduit une coupure absolue (ab-straction ou ek-stase), mais *dans les deux sens* : non seulement la transcendance est anagogique quand elle pose une abstraction en-soi purement formelle qui surplombe les états de choses réels valant comme complexe corpor*a*l de corps et d'incorporels, mais plus encore elle est "katagogique" lorsqu'elle mène vers des singularités quelconques qui, purement matérielles, n'existent pas, ne subsistent pas ni ne consistent. C'est encore l'un des nombreux points communs avec Nietzsche : la critique des arrières-mondes ne concerne pas seulement les transcendances anagogiques qui sont "dessus", "au-delà" ou superlativement originels, elle implique aussi, et peut-être même plus encore, les "infra-mondes" katagogiques qui sont "dessous", "en-deçà" ou superlativement efficients (ainsi la volonté schopenhauerienne, mais dans le stoïcisme, l'atome comme dernier divisible homogène). En un sens, ces deux dispositions des ennoêma correspondent à deux ek-stases des principes causaux constituants : le principe actif qui vaut non pas comme forme mais comme Activité pure ou aspectualisée en Dieu, en Raison, en Nature, et le principe passif, qui est la substance comme matière passive inqualifiée et indifférenciée : l'ennoème défini comme Forme pure consiste à figer l'Activité en cause formelle, l'ennoème comme singularité quelconque et inqualifiée consiste à postuler qu'il y a déjà de l'activité dans la matière. Mais la force du stoïcisme est précisément de ne pas *redoubler la séparation ou la coupure* en faisant de ces transcendances *en tant que transcendances* des fictions séparées qui s'inscriraient en dehors du système et de sa taxinomie : ces transcendances (notamment les Idées platoniciennes) ne sont pas des néants, tout au plus des non-quelque-chose. Mais en même temps, ils sont des quasi-quelque-chose ou des phantasmes. Pourquoi ? Au sens où si les idées transcendantes ne sont pas quelque-chose, la transcendance des idées, le mouvement qui permet de poser la transcendance des idées ou le transcendement qui fait leur origine, est *effectivement* quelque chose – un état de chose partiellement corporel et partiellement incorporel, un mouvement corporel du principe directeur qui imprime dans l'élément incorporel des limites qui ne correspondent à aucun impresseur virtuel ou actuel. Ce dont l'esprit posant les ennoèmes fait l'expérience, le "quelque chose" qu'il expérimente au point de forger des abstractions vides, c'est sa structure, sa forme même – les contours de ses schèmes. On comprend dès lors cette triple caractérisation des ennoèmes dans le stoïcisme :

a) Tout d'abord, les ennoèmes en tant qu'entités transcendantes ou contenus en-soi réellement séparés du système et des corps-incorporels sont des non-quelque-chose, puisqu'il n'y a pas quelque chose comme "l'Homme" en-soi ou bien encore, parce que l'idée ou le concept d'Homme en soi n'est ni corps ni incorporel, mais n'est même pas "ni corps ni incorporel". L'Homme majuscule, Forme vide, *n'existe ou n'est pas* puisqu'il n'est pas corps mais un Incarnable vide, une Stase métaphysique dont les hommes corporels qui sont ou existent réellement sont les hypostases. Mais pas plus l'Homme ne subsiste-t-il incorporellement, puisque tout incorporel subsiste d'exprimer les états corporels concrets, de dé-limiter temporellement, topologiquement et événementiellement les stases corporelles.

b) Ensuite, les ennoèmes en tant que transcendance des entités ou transcendance entitaire sont des quasi-quelque-chose : elles ne sont pas hors du système, elles ne sont

pas réellement séparées, mais c'est en tant que transcendance dite séparée qu'elle est effectivement une partie du système. Autrement dit, la transcendance *posée* d'entités abstraites, si elle n'a pas de consistance propre comme les phantasmes et les limites mathématiques, a une *insistance*[94] : elle insiste en ceci qu'elle veut se poser comme réellement séparée par-delà le système, elle insiste comme tendance statique à la séparation, comme tension ek-statique dans les deux sens du terme (stase de la Forme, révolte de la Forme contre le processus génétique ou l'activité). La force du stoïcisme est ici de dire que si les Formes platoniciennes n'existent, ne subsistent, ne consistent ni n'insistent en-soi, la transcendance dans laquelle elles baignent est au contraire "quasiment" un quelque chose : ce n'est pas tant l'Idée en tant que telle qui insiste, que l'idéation vide, le transcendement statique, le mouvement du corps qui veut poser non un incorporel, mais un incorporal qui n'est ni n'est pas, ne subsiste ni ne subsiste pas, ne consiste ni ne consiste pas. Autrement dit, si le stoïcisme pose que le séparé est effectivement un non-quelque-chose, la séparation elle-même est presque quelque-chose et se laisse comprendre depuis le système. Le transcendant en tant que contenu de la Forme est un non-quelque chose, puisqu'il *n'y a pas* ce contenu – mais le transcendement lui-même est bien quasiment un quelque-chose comme mouvement du corps s'auto-affectant, se préhendant lui-même depuis l'intérieur de sa constitution. C'est une traction à vide, un mouvement à blanc qui produit une impression en l'absence de tout impresseur actuel ou virtuel. Ainsi, il s'agit d'incorporer la transcendance platonicienne au système stoïcien sans en faire *réellement* quelque-chose mais sans non plus la rejeter *absolument* à l'extérieur du système comme un non-quelque chose. En tant que transcendance posée, les idées ou formes ne sont *positivement* "ni des corps, ni des incorporels". Autrement dit, il y a *quasiment* quelque chose comme une transcendance, il y a *dans le corps* une insistance de l'ek-stase qui tend poser un au-delà du corps, un domaine qui n'est plus celui de l'incorporel, mais bien celui de l'incorporal. C'est cette insistance qu'il faut comprendre nosographiquement, cliniquement, comme *ek-stasis* du corps contre la corporéité, maladie du corps qui se rebelle contre sa propre corporéité et aspire à l'incorporal, à l'au-delà statique de l'incorporal. C'est, pour le stoïcisme, la culmination de la vie insensée, le summum de la pensée du fou : mobiliser la corporéité pour qu'elle se transcende elle-même, pour poser un ailleurs, un en-soi qui nous délivrerait du corps, comme s'il était une fatalité, un faix, une maladie ontologique.

c) Enfin, les ennoèmes en tant que "transcendement" des entités (mouvement noétique qui consiste à poser un au-delà et un en-deçà des complexes corporels-incorporels) sont donc des phantasmes, des phantasmagories, ou mieux encore des phantasmagonies : cette dynamique, ce mouvement corporel de la pensée qui consiste à poser des transcendances est à la fois corporel et incorporel, corporel en tant que c'est un mouvement de la pensée, incorporel en tant que c'est une dé-limitation incorporelle selon un lieu, un temps, un sens ou une proposition, même ce qui est engendré alors est posé comme un absolu éternel, omniprésent, excédant le sens. Il y a quelque-chose comme un transcendement *et* des corps *et* des incorporels. Le séparé en-soi est donc un non-quelque-chose (ce n'est pas un corps, pas un incorporel, pas non-plus une entité "ni corps ni incorporel"), la séparation est un quasi-quelque-chose (un ni-corps-ni-incorporel), le séparer est un quelque-chose (un incorporable valant *et*

[94] L'usage de "l'insister" ici ne renvoie pas à l'usage qu'en fait Deleuze (qui traduit par ce terme l'*hyparchein*, le *bestehen* des incorporels ici traduit par subsister).

comme corps *et* comme incorporel). Ou bien encore : le transcendant comme contenu déposé est un non-quelque-chose, la transcendance posée est un quasi-quelque-chose, le fait de poser une transcendance est un quelque-chose qui ressortit aussi bien aux corps qu'aux incorporels. *Il n'y a pas* de séparé en soi, mais *il y a* de la séparation qui n'existe pas, qui ne subsiste pas, qui ne consiste pas, mais qui insiste (séparation qui prétend dépasser le continuisme du système des deux côtés, vers la matière et vers la forme, mais dont il faut rendre compte du point de vue du système en y incorporant le platonisme même) ; enfin, il y a du séparer qui existe d'une part (mouvement corporel) et qui subsiste d'autre part (exprimables incorporels, ceux qui précisément disent : il y a des ennoèmes ou des Idées transcendantes). Ce qu'a vu le stoïcisme, c'est que s'il n'y a pas d'Idées, il y a quasiment quelque-chose comme leur transcendance, en ce sens que celle-ci insiste (non pas dans l'être, mais insiste *pour* être) parce qu'on y *porte foi.* Rien ne fonde les Idées pour le stoïcisme, mais c'est la foi qu'on porte à leur transcendance même qui les fait insister. On peut ressaisir littéralement la logique à l'œuvre. La pose des Idées ou le transcendement lui-même est un quelque-chose consistant : c'est un phantasme, soit une impression sans impresseur, un mouvement à vide de l'âme qui pose une *thesis* sans contenu corporel. C'est pourtant l'assentiment porté à ce mouvement à vide de l'âme qui fait insister la transcendance ainsi posée *par-delà et en-deçà* des Idées qu'elle contient. Ce problème, ce n'est pas celui de la croyance seulement, c'est celui de la foi : et c'est pourquoi l'on dit que la transcendance des ennoèma est un quasi-quelque-chose d'insistant, alors que les ennoèma, il n'y *en a pas.* S'ils sont quelque chose, c'est un non-quelque-chose : il n'y a pas de non-quelque-chose absolu dans le stoïcisme, il n'y en a qu'à titre régulateur. Car même du non-quelque-chose, on peut dire "il y a" : il y a quelque-chose comme un non-quelque-chose, il y a quelque-chose qui n'insiste dans l'existence que comme négation du quelque-chose. Ainsi, on voit comment le stoïcisme parvient à contrer la formation d'une négation constituante intervenant à son tour comme un "quelque-chose" : la négation n'est pas un quelque-chose, mais pas plus elle ne peut affecter les quelque-choses ou la catégorie de quelque-chose. Ce qu'on prend pour du non-quelque-chose, c'est seulement ce quelque-chose incorporal abstrait, formel, désesthésié et démétabolisé, qui est précisément l'idée inconsistante de néant, de non-être ou l'idée elle-même vide de vide (on va voir comment même le vide est profondément remétabolisé par le stoïcisme pour devenir peau incorporelle du corps, peau incorpor- et décor-porante de la métabolisation générique). Tout se résorbe dans la modalité : le négatif n'est qu'un mode, un mode anti-modal qui prétend se faire modèle de tous les modes. Mais plus encore, le négatif doit être compris *métaboliquement* : c'est la conséquence d'une ek-stasis, d'un ressentiment du corps contre la corporéité, d'une haine du corps pour lui-même qui, faute de parvenir à se mêler joyeusement au continuum de l'immanence (le stoïcisme insiste sur cette idée : le sage est joyeux), va ériger un axe vertical pour en sortir, axiocentrer la pensée et l'expérience pour remonter vers une stase supérieure (l'être) ou vers une ek-stase (l'événement) qui le dépasse. Finalement, le corps qui veut se dépasser lui-même vers l'incorporal qu'il engendre maladivement, pose toujours que la facticité est un fondement statique ou une événement ek-stastique vers lesquels il doit ascender, auxquels il doit se soumettre : derrière la subsomption méta-physique du facticiel à la facticité, il y a la soumission du corporal à l'incorporal (et c'est ce point, cette logique du dépassement et de la subsomption dissymétrique, qui fonde la théologisation du corps, bien plus importante que la mort de Dieu ou que "l'enreligement" extrinsèque de la pensée : c'est l'ombre de Dieu). Ainsi, même dans le cas des Idées platoniciennes

il faut distinguer en elles un mouvement corporal qui existe réellement comme traction à vide du corps, une transcendance qui insiste sans exister ni subsister ni consister, et les transcendants sont des insistances incorporales *ne cessant de se faire passer pour des incorporables*. En quel sens ? Les ennoèmes insistent, mais insistent comme ek-stasis du corps : ils existent comme mouvement de décorporalisation (et non de décorporation) du corps, mais en tant que tels, ils ne sont qu'insistance qui n'existent ni ne subsistent ni ne consistent. Or, les incorporables que sont les impressions sans impresseur actuel, existent et subsistent, et ni l'un ni l'autre, au sens où ils ne cessent de s'in-corporer incorporellement et de s'in-corporer comme corps (pensons à nouveau à la consistance de Charlus comme entité fictive). De sorte qu'il est très facile de confondre la non-existence et la non-subsistance absolue des incorporaux, avec la non-existence et la non-subsistance relative des incorporables, qui ne sont que des modes de leur con-sistance inséparables du paradoxe selon lequel ils existent et subsistent en même temps. L'Idée et le phantasme, l'impression sans impresseur virtuel, et l'impression sans impresseur actuel, sont comme le chien et le loup, comme le processus et son image : la pensée ne cesse de les confondre, de prendre ce qui est démétabolisé au terme d'une métabolisation maladive pour la métabolisation elle-même dans son infixité (cette confusion participe de celle de la pensée tragique et de la pensée dramatique). Et c'est pourquoi l'incorporabilité des *phantasma* sera recréée artificiellement pour les incorporaux *sous forme d'incarnation ou de participation, auxquelles l'incorporation va être soumises* : là où les incorporables sont in-corporation immanente, modale, fragmentairement circulaire et hétérologique, les incorporaux vont être, comme stases engendrées d'une ek-stase du corps, soumises à la logique de l'incarnation qui va expliquer comment le Défini (*le* chaudron) se retrouve dans *un* chaudron et dans *des* chaudrons. L'incorporable est in-krastique : il approfondit et étend la *krasis* en mêlant corps et incorporels, en engendrant du mélange selon des dé-limitations nouvelles du corps par les incorporels, des incorporels par les corps. Par exemple, Charlus étend la *krasis* et en engendre en tant que personnage, pour cette raison qu'il fait valoir des dé-limitations virtuelles des continuums qui étendent le mélange et la contraction du corps et des incorporels en ceci qu'ils se composent selon des dé-limitations inactuelles, qui sont certes possibles, mais qui sont avant tout *faisables* et qu'il faut donc faire-être et faire-subsister, d'un mot faire-consister factitivement (c'est le travail de Proust et du lecteur). L'in-krasis porte le mélange du corps et de l'incorporel dans l'élément inactuel de la consistance – et c'est pourquoi la philosophie est toujours inactuelle : elle fait valoir des dé-limitations du corps et des incorporels (notamment du dicible) qui ne sont pas phénoménalement présentées comme impressions actuelles. Autrement dit, les *phantasma* permettent de *passer du point de vue de chronos à la perspective d'Aiôn* en ce sens qu'*Aiôn* permet de saisir le continuum des corps et le continuum incorporel comme continuum incoporable intégralement actuel, contemporain, formant un gigantesque co-présent qui est aussi l'entrelacement des événements dans la providence ou le *sustema* de la nature. C'est pourquoi si le stoïcisme implique quelque chose de l'empirisme, il est déjà un empirisme supérieur en ce sens qu'il travaille sur des *impressions inactuelles* là où l'empirisme travaille d'abord à partir des impressions de fait, et rapporte les impressions virtuelles à une liaison dans l'esprit des relations déjà éprouvées : l'imagination n'est plus que faculté de composition des impressions, ou pouvoir de temporalisation fictionnel. C'est parce que les impressions de l'empirisme sont actuelles et parce que les impressions virtuelles sont seulement relatives à l'esprit qui les contracte, que l'imagination est conçue comme faculté

intérieure, et non comme puissance d'esthésie transversale. Ce sont tous ces aspects qui se retrouvent dans la confusion des ennoèmes et des phantasmes que sont les impressions sans impresseurs (on verra qu'il faudrait plutôt les appeler des immages, des immages inactuelles de l'immanence, des immages immanées du continuum incorporable). Se superposent parfois dans la pensée ce qui insiste comme n'existant ni ne subsistant, incorporal dépassant la corporéité même dont il s'est engendré (Platon ne dit-il pas que les Idées sont incréées, en passant sous silence leur genèse corporale ?), et ce qui consiste en *débordant* l'existance et la subsistance d'une part, l'existant et le subsistant d'autre part (au sens où les incorporables consistent comme corps et incorporels inactuels). C'est à ce moment que s'opère la disjonction de l'incorporation et de l'incarnation : les ennoèmes ou les idéalités formelles vont bien devoir s'incarner, s'hypostasier comme stases séparées, le Défini va bien devoir s'incarner dans des indéfinités qui en participent. L'incorporal, d'abord produit d'une ek-stasis du corps, est une stase ou une étatisation séparée comme Forme, qui va ensuite être comprise comme incarnation hypostatique qui s'instancie sous forme de corps. De sorte que le corps comme genèse de l'incorporal, va être subsumé comme genèse à son engendré, et être compris comme incarnation d'une Forme, d'une essence, d'une entité statique séparée : le chaudron va être compris comme hypostase du Chaudron, et les noces du Défini et de l'indéfini vont pouvoir être célébrées à travers la logique du dépassement "méta" de l'étant vers l'être, du facticiel vers la facticité, etc. L'ordre des genèses est donc soumis à un ordre des raisons qui repose et ne s'impose précisément par l'épochè du génétique, par la forclusion de cette dernière, la genèse devenant *premier terme phénoménal ou métaphénoménal dans l'ordre régressif des raisons*[95]. C'est bien une génésiologie, et pas seulement une généalogie des idéalités abstraites que produit le stoïcisme, en tant qu'il pense à la fois l'engendrement d'entités présumées incréées, amétaboliques, et la subsomption de la genèse à l'engendré. Ce qui différencie donc en profondeur les ennoèmes et les immages ou incorporables, c'est la métabolisation, et la modalisation : si l'incorporable est et subsiste à la fois, s'il est consistant en tant qu'il ne cesse de traverser l'être corporal et la subsistance incorporelle, c'est qu'il se modalise en se métabolisant. Charlus, en même temps, consiste sur le mode ontologique et existentiel du corps, et consiste sur le mode "hyparchique" (*hyparchein*) et subsistant de l'incorporel. Charlus est un "quelque-chose" qui tantôt existe comme chose corporale, tantôt subsiste comme chose incorporelle : c'est un fragment de modalité se modalisant comme être et comme subsistance, cette modalisation faisant sa consistance. Mais c'est précisément ce quelque-chose consistant à travers ses modalisations qui vaut aussi en tant qu'il *résiste* à ces modalisations : la résistance du quelque-chose, tel qu'il consiste à la fois dans l'être et la subsistance, est la facticité propre au quelque-chose. Cette facticité s'écrit : résistance aux modalisations facticielles. Le quelque-chose est bien immanent : c'est le Modalisable, le Dérivable, le Métabolisable tel qu'il résiste à ses modalisations, dérivations, métabolisations, et constitue ainsi la talité *génétique et processuelle* du système. A l'inverse donc, les ennoèmes ne sont pas métabolisés ni modalisés : comme chez Platon, ce sont de purs modèles, non pas des quelques-choses qui résistent, mais bien des Choses qui sont (c'est le passage stoïcien du *ti esti* au *ti* dont le *einai* n'est qu'un mode). Si la pensée ne

[95] C'est un faux renversement : nous renvoyons à notre analyse des renversements (inversion, interversion, transversion).

cesse de confondre les Choses-modèles et le Quelque-Chose modalisable, l'incorporal et l'incorporable, l'immage de l'immanence et l'abstraction transcendante pourtant incarnée en tout, il faut pourtant toujours la rapporter à ces deux critères de différenciation : métabolisation et métabolisation. Autrement dit, les ennoèmes *ne sont donc pas de véritables abstractions mais des déqualifications*. L'abstraction véritable est immanente aux corps, elle est dans leur croisée continuelle avec les incorporels. L'abstraction immanente, c'est l'incorporabilité transparaissante ou diaphane qui se fait jour à travers la phénoménalité sans pouvoir être saisie en propre, sans pouvoir être préhendée comme un chose, objectivement. Car pour ressaisir ce processus abstrait, ce Quelque-Chose abstrait, il faut opérer la dérivation génétique en retour, la modalisation en retour, passer de la chose modalisée et dérivée (corps, incorporel) au Modalisable et au Dérivable dont elle s'engendra. Mais cette dérivation en retour ne nous fait saisir le Quelque-Chose que comme résistance intransitive ou présistance du processus : retourner au Quelque-Chose, se le rendre, c'est l'engendrer autrement. Autrement dit, il s'agit de montrer, pour le stoïcisme, que l'abstraction platonicienne des Formes est une absolutisation mais qui n'est que *relative*. Ce sont les deux grandes confusions de l'abstraction : l'abstraction comme déqualification (épokhale) de la chose apparue, qui la rapporte à ses limites formelles et noétiques dans l'être pur, et l'abstraction comme dérivation du processus à partir du processualisé. L'abstraction décrite par Hegel dans *Qui pense abstrait ?* est bien du premier ordre : déqualification du criminel, et par suite discrétisation d'un aspect de la détermination primant sur tous les autres. En un sens, l'esthétique peut s'entendre avec la dialectique hégélienne sur ce point : l'abstraction, c'est l'effectif. Mais elle s'en sépare aussitôt que la dialectique veut assimiler effectif et réel (grâce au terme *wirklich*) à travers la rationalité du procès historico-spirituel. L'abstraction, c'est la métabolisation dans son hétérologie, la *krasis* qui nous mêle, fait du monde une gigantesque Mêlée dépareillée et disparate – un carnaval modal qui est lui-même comme le patchwork d'un manteau d'Arlequin. L'abstrait, c'est le *diaphainein* transversal au corps – les mélanges dans lesquels nous sommes pris, les compénétrations effectives du corps dont nous nous prémunissons en discrétisant abstraitement des corps par simple déqualification. Autrement dit, l'abstraction est le processus même de "concrétion", de concrescence ou de contraction des incorporables. *Elle n'a plus de forme, elle n'est même plus transitivité* mais est justement le processus transversal dont ne saisit que "quelque-chose", que l'on ne préhende jamais qu'à travers des "quelque-chose" modalisables par-devers les choses modalisées.

La force de cette théorie, c'est de *remétaboliser non les transcendants, mais le transcendement lui-même, de le comprendre comme un état du corps s'auto-affectant à vide.* Il s'agit au sens strict d'une génésiologie, et non d'une généalogie, des transcendances : elles s'engendrent selon une logique esthétique, l'auto-préhension formelle du corps. On verra l'importance cruciale de cette analyse dans la partie sur le schématisme, et plus particulièrement au sujet du schème théorétique-théologique, qui permet de comprendre l'engendrement d'abstractions, d'idéalités, qui ne sont *même pas des phantasmes ou des fictions* mais des non-quelque-chose posés par un mouvement du corps, un transcendement qui est quasi-quelque-chose. C'est aussi bien une génésiologie de la disposition religieuse que des métaphysiques séparées, séparatistes, statiques dans les deux sens du terme.

Il est frappant ainsi que les stoïciens posent l'existence ou l'être *corporel* des *ennoia* ou notions, et articulent en même temps de façon complexe le statut des ennoèmes

(en-soi, il n'y en a pas ; toutefois, leur milieu de pure noéticité "insiste" sans consistance, sans existence, sans subsistance : il y a de la transcendance posée qui ne s'identifie pas avec le fait de poser la transcendance ; mais il y a une consistance (partiellement existante, partiellement subsistante) dans le fait de poser qu'il y a des ennoèma). Cette opposition n'a rien à voir avec celle du noème et de la noèse qui se résorbe dans le concept de *dianoesis* ou noèse transversale comme réflexion ou conception qui consiste précisément à mobiliser et enchaîner ensemble les *ennoia*, les notions comme impressions incorporées. Comme on vient de le voir le propos stoïcien est bien plus complexe qu'une simple opposition entre une corrélation noético-noématique (à chaque noème correspondrait un "penser" et un état de chose corporel) et une décorrélation de la noèse et du noème qu'ils critiqueraient précisément chez Platon.

1) En un premier temps, les stoïciens reprochent certes à Platon d'avoir produit des noèmes sans contenu réel, au sens où l'écart introduit entre l'Idée-ennoème et la singularité quelconque qui l'instancie et l'hypostasie consiste d'un côté à sauter par dessus la généralité itérée de la notion générale, et, de l'autre, à se soustraire à l'état de corps réel qui "sature" ou remplit cette notion, et dont elle provient. La noéticité platonicienne met ainsi en rapport des Formes vides déqualifiées en tant que telles (elles sont une qualité pure de l'être mais qui est elle-même sans qualité) et des instanciations singulières quelconques et inqualifiées : Platon a transformé le principe actif (l'Activité pure) en cause formelle statique, et il a posé son instanciation directement dans la matière devenue "atomisme" des singularités quelconques et pourtant semblables en tant qu'inqualifiées. A l'inverse, le stoïcisme pose que le rapport noétique est plus court : il articule non pas l'*ennoêma* séparé, abstrait et défini (Le chaudron) avec une singularité quelconque inqualifiée et indéfinie (un chaudron), mais compose l'*ennoia* comme "notionné" (notionné précisément à partir d'une impression corporelle sensible) et l'état corporel comme "notionnable" ou "ennoiable" C'est le statut du corps qui est en question : la noéticité repose trois fois sur le corps, d'une part en tant que le noétique (le notionné) est corporal ; d'autre part en tant qu'il est engendré d'une stase corporelle faisant impression ; enfin, en tant que le rapport d'induction allant de l'impression physique au notionné, ainsi que le rapport d'application des notions constituées aux états de choses donné, et le rapport d'implication réfléchi des notions entre elles que constitue la *dianoesis*, sont tous corporels à leur tour. Le corps va du général notionné au particulier qualifié : étendre d'une part ou d'autre les termes de la corrélation en tentant de séparer le noème des corporéités par abstraction absolue, et en séparant le contenu noétique en en faisant une matière inqualifiée devenue abstraite de par sa quelconquéité, c'est développer une épistémologie transcendante d'une part, et qui opère des "transcendements" d'autre part. Autrement dit, Platon introduit une double rupture ou produit une double séparation absolue de part et d'autre de la *noesis* : absolutisation abstraite de l'Idée, absolutisation matérielle de la singularité. Mais s'il procède ainsi, c'est parce qu'il introduit un coupure au sein du pensé ou du noème lui-même : cette coupure, c'est le "saut" par-dessus le corps, l'enjambement noétique du corps, scindé intérieurement entre sa matérialité au sens strict, et sa montée vers l'incorpor*a*l. Autrement dit, Platon *sépare* les deux principes stoïciens, matériel et passif, actif et corporel, il suspend leur crase a priori ce qui se traduit par la scission de l'âme et du corps (valant non pas comme corps mais bien comme pure matière informée) et par le "recollement" incarnatif de ces deux substances par le truchement de la participation qui vaut alors comme archétype fonctionnel de la chair. L'épistémologie stoïcienne pose que

l'abstraction culmine dans le continuisme corporal, c'est-à-dire dans l'immanence[96]. On a dit ainsi que le "*ti*" comme genre suprême, séparé du *einai* devenu *modalisation facticielle* du *ti* (mode de facticité attribué uniquement au corps) était une manière pour le stoïcisme de disjoindre le *ti esti* platonicien : la *résistance* du quelque-chose, comme indétermination esthétique déterminée, est totalement séparé de l'ontologie. L'être devient seulement un mode du quelque chose, qui lui-même n'"est" ni "n'est" pas : la facticité propre au Quelque-Chose, c'est le "il y a", ou la résistance. Mais le français dit aussi très bien la même chose dans l'autre sens : c'est Platon, qui disjoignait le Quelque-chose en séparant la Chose elle-même et telle qu'en elle-même (l'Idée abstraite d'Homme) et le "quelque" de la singularité indéfinie et quelconque (un homme comme instanciable indifférencié). Avec le stoïcisme, *c'est la chose même qui devient "quelque", qui devient quelconque.* Le corps existe, les incorporels subsistent, les incorporables (phantasmes, limites, itération d'Idées transcendantes qui sont *et* corps *et* incorporels ou qui forment la crase des deux) consistent, la transcendance posée insiste (comme une séparation indue qui appartient encore au système et qui n'est pas son "impensable dehors"), le transcendant en tant que tel, il n'y *en a* pas, enfin, le Quelque-Chose résiste, mais résiste sans rester ni demeurer. Autrement dit, *la facticité du Quelque-Chose générique, c'est la modalisation des genres de facticité particuliers* : si le Quelque-Chose résiste, si derrière toute chose il y a quelque chose qui résiste et ne peut être intégralement rabattu sur la facticité de la chose donnée (existence, subsistance, consistance, insistance) c'est que le jeu de modalisation facticielle résiste à chaque mode particulier de facticité (on verra en quel sens dans la partie sur la modalité et sur l'eikologie, en tentant précisément de processualiser et de remétaboliser la facticité et le problème du "il y a").

2) Mais la critique stoïcienne de Platon ne s'arrête pas là. Elle a trait au caractère *inengendré* des Idées, qui chez Platon sont, comme chez Leibniz, incréées ; plus exactement, chez Platon, elles sont des aspectualisations ontologiques d'une part et eidétiques d'autre part, du Cosmos valant comme Ordre en tant qu'Ordre : elles sont *thesis* dans l'être, aspects ou qualités dans le penser, et valent comme quantités pures de l'Ordre en tant qu'Ordre. C'est bien parce que *ni les Idées* comme Forme vide du noème, *ni les singularités quelconques* comme contenu inqualifiés du noème, ne sont engendrés (ils sont ou bien originés dans le mythe, c'est-à-dire figuralement, ou bien posés comme facticité incréée c'est-à-dire postulés) que le platonisme élude l'inséparation des principes, qui est aussi l'inséparation du noétique et du corporel, du notionné et de l'état de corps. Mais cet engendrement stoïcien, étayé par la théorie complexe de la causalité, n'est justement pas une origination : l'Eternel Retour est un engendrement continu du rapport entre notion et stase corporelle, de l'incorporation du corps-impression dans l'âme-corps sous forme notionnelle, de l'incorporation de la notion dans les jugements permettant d'agir. Partout, le stoïcisme remétabolise ce que Platon démétabolise, et dans le même temps, le stoïcisme désindexe ce que Platon avait indexé sur ces "incorporaux" que sont les Formes : il faut tout rapporter aux conditions logiques de sa genèse continuée, d'où le rôle central que va avoir l'Eternel

[96] Pour Long et Sedley, affirmer que seul le corps existe (*einai*), c'est faire retour "à l'ontologie du sens commun" (p. 20). Il semble que c'est précisément le contraire : le sens commun ne voit justement pas les corps mais des organismes, des matières irrationnelles : il ne saisit pas le rapport de crase existant entre le corps et les incorporels qui l'expriment, c'est-à-dire la compénétration continuée des dé-limitations abstraites et des corps.

Retour comme structure astructurée du processus (le *tonos* tend à lui-même, mais il ne tend à lui-même qu'à faire-retour à ce qu'il est mais n'est pas encore, en s'engendrant par là même, tout en se sous-tendant dans l'être : le *tonos* s'engendre hétérologiquement en tendant vers lui-même, en faisant-retour à sa propre processualité).
Nous avons donc mis en lumière plusieurs points dans cette analyse génésiologique des ennoèmes : la clarification du rapport corps, incorporel, corporal ; la distinction des phantasmes ou incorporables comme impressions sans impresseur *actuel*, d'avec les *ennoêma* comme impression sans impresseur tout court, produits par auto-préhension de l'esprit ; la logique du transcendement qui régit l'émergence structurelle d'une "chair" dans la pensée, en tant que les ennoèmes vont être engendrés comme des incarnables vides, dont les corps existant vont devenir hypostses charnelles ; enfin, une logique de la facticité qui l'arrache d'une part à son monisme, et d'autre part à sa staticité, pour devenir composition plurielle et *modale* de facticités différenciées, renvoyant au jeu hétérologique du "il y a" soutenant le Quelque-Chose.

L'analytique stoïcienne comme immanation ou immage de l'esthétique : la variation de l'analytique imprime la processualité esthétique

Qu'est-ce que l'analytique stoïcienne ? Le problème est complexe, puisque l'exposé des genres par le stoïcisme ne prend pas la forme d'une *table* mais plutôt celle d'une arborescence, ou mieux encore d'un étoilement, d'un *sustema* au sens strict : l'analytique est un tissu non-statique des genres[97]. On rencontre déjà un problème de représentation : notre modélisation de la table catégorielle stoïcienne est une modélisation par arborescence qui, implicitement, détermine déjà le rapport entre genres comme un rapport d'inclusion et d'emboîtement. Le Quelque-Chose comme genre suprême est en quelque sorte considéré comme un ensemble dont les genres seraient les éléments, mais qui seraient à leur tour ensembles des espèces qu'ils contiennent. De manière générale, ce qu'on ne voit pas dans une table des catégories, et qui est pourtant le plus important, c'est le lien non-catégoriel qui lie les unes aux autres les catégories. Le présupposé implicite est à cet égard de penser ce rapport comme un rapport de subsomption, d'intégration, et d'inclusion : le sous-genre ou l'espèce est "contenu" dans le genre supérieur ou bien comme une partie, ou bien

[97] *Cf.* Brun. J, *Le Stoïcisme*, PUF (Que sais-je?), 1958, p. 62 sq. : il y a deux exposés des genres dans le stoïcisme. L'exposé des genres que fait par exemple Gourinat dans ses ouvrages présente en fait la division des genres selon Sénèque. Le premier point qui nous intéresse, et qui *doit* susciter l'interrogation philosophique et pas seulement l'étude historique, c'est la variation des présentations de l'analytique stoïcienne, qui se traduit notamment par des arborescences de genre contradictoires entre elles chez les commentateurs. On peut ainsi comparer les exposés qu'on vient de citer à l'exposé des genres dans Long et Sedley, op.cit., p. 20 passim, mais aussi dans les *Œuvre philosophique* de Chrysippe, Tome 1 (traduction et commentaire par Richard Dufour), Les Belles Lettres, 2004, p. 470, où Dufour va jusqu'à intégrer la catégorie de "non-quelque-chose" dans l'arborescence, qui elle-même se divise en deux catégories, les Universaux ou ennoèmes, et les limites mathématiques (autrement dit, *ennoêma* et *phantasma*, incorporables et incorporaux ne sont pas distingués, sont rabattus sur la catégorie de "non-quelque-chose" alors qu'on a vu qu'il fallait comprendre celui-ci comme mode de perception des ennoèmes, tantôt qualifiés de "quelque-chose", de non-quelque-chose", et de "quasi-quelque-chose" : c'est ce perspectivisme dont il faut rendre compte, en ne figeant *surtout pas* les catégories et les genres). On peut également comparer avec l'arborescence exposée par Couloubaritsis, dans -Romeyer Dherbey. G. (dir.), Gourinat J.B. (éd) et alii., *Les Stoïciens*, VRIN, 2005, p. 194.

comme un aspect constitutif, ou bien comme une possibilité intrinsèque de ce genre. Il faudrait se pencher sur cette présupposition quant à la nature des liens inter-catégoriels, pour montrer en quoi ils redondent le modèle substantialiste et fonctionnent à partir du jugement de copule. Pour le dire autrement, les catégories forment stase, aussi bien en tant qu'ensemble qu'en tant qu'items individuels : la manière dont l'analytique dynamise cette stase, c'est alors par une pensée attributive et copulative qui inclut les catégories subsumées dans la catégorie subsumante. Dans le stoïcisme, il semble qu'il faille dès le départ critiquer une telle manière de classifier et de catégoriser : les rapports intercatégoriels forment des crases réelles. Ainsi le Quelque-Chose n'existe pas séparément, ni comme entité substantielle réelle, ni même comme pure pensabilité, ou Indétermination princeps dans la pensée comme on le dit souvent : le Quelque-Chose n'est pas la forme vide de la catégorie, ou la catégorialité même des catégories, il ne désigne pas non plus la facticité statique de "ce qui est", comme s'il fallait en passer de la détermination ontique de la chose à sa pure *thesis* ontologique ou sa facticité d'être sous forme de "quelque-chose" (peu importe quoi, seule compterait alors cette pure position d'être qui sous-tend toute chose). Le Quelque-Chose désigne certes une facticité, mais elle n'est pas ontologique : elle est processuelle (le Quelque-Chose n'est pas une Chose quelconque, ni même la quelconquéité de la chose). L'importance et la valeur polémique du *Ti* stoïcien est au moins double. D'une part, il s'agit de disjoindre le "*ti esti*" platonicien, premièrement en attribuant l'*einai* au corps seul dont il est le *mode de consistance particulier* et non le fondement facticiel absolu (c'est l'être qui est fonction subsumée du corps, et non l'inverse), et, deuxièmement, en faisant du *ti* le genre suprême et autonome qui se soutient de lui-même, *n'implique plus aucune référence à l'ontologie et ne se définit pas comme pure thesis indéterminée de l'être*. Il s'agit donc, dans un premier temps, de disjoindre radicalement le genre ayant trait à la facticité générique et la question ontologique (c'est ce que finira aussi par faire Heidegger en un certain sens à travers le modèle de la donation intransitive dans le *Es gibt*). D'autre part, le genre suprême n'est plus pensé dans la forme de la chose, mais plus encore sur le mode de la substance ou de l'*ousia* entendue comme présence constante, présentement présentée : le genre suprême n'est plus Dieu, la substance, le logos, ou l'Ordre en tant qu'Ordre (le cosmos), ce n'est plus la substantialité princeps dont les sous-genres sont comme les attributs inclus, et dont les espèces seraient comme les modes dérivés. Tout au contraire, le Quelque-Chose *désigne la modalité même hors de toute substantialité* : on sait ainsi que dans l'arborescence catégorielle du stoïcisme, la substance correspond à la matière pure, mais celle-ci n'existe pas comme telle, n'existe que dans sa crase avec le principe actif, soit in-corporée a priori.

Désontologisation et désubstantialisation du genre suprême constituent donc les deux grands déplacements inauguraux du stoïcisme quant au problème de la catégorie : c'est pourquoi au *Ti* ne correspond aucun verbe attribué – le *Ti* est si l'on veut la verbalisation des verbes de genre (on proposera plus loin de dire qu'il "résiste" sans subsister ni consister en tant que tel, au sens où il résiste comme modalité sans exister ni inexister, sans consister ni inconsister, sans être, sans non-être). De sorte que les rapports intercatégoriels ne sont plus des rapports d'attribution par copule, des rapports substantiels inclus dans la substance ou des rapports ontologiques décrivant la topologie de l'être, mais sont d'abord des rapports qui traduisent des modalisations : ce qu'on représente comme arborescence, en distinguant et en liant tout à la fois les catégories, ce sont des modalisations. A nouveau, le plus intéressant dans les tables de catégorie sont les blancs qui les départagent et les partitionnent, les branches ou lignes

qui les lient en les séparant, ou l'espace tabulaire dans lequel elles s'organisent – soit la typographie elle-même, ou plus exactement le *typos* même qui intègre les catégories. Ici, les branches sont la traduction représentative d'une modalisation.
Ces deux compréhensions du système, sur un mode esthétique (soit sur le mode de la modalité elle-même), ou de façon dialectique, on la résumera donc en parlant d'organicisation dialectique d'une part, et de texturalité du système d'autre part. C'est pourquoi le stoïcisme a toujours insisté sur le concept de texture, d'entrelacement (*epiploke*), de tissage, dont le terme *systema* provient d'ailleurs directement à travers le terme *sunisthemi* : le systématique, c'est l'entrelacé ou le textural, et pas le Complet, l'intégrateur, le cumulatif qui culmine synthétiquement sous une forme plus ou moins avouée de Communion. Ce qui compte, c'est la continuité d'entrelacement et non pas le degré d'intégration. Ainsi, le stoïcisme décrit la providence comme entrelacement des événements, mais c'est aussi l'*aiôn* qui doit être compris ainsi, en tant qu'il présente le temps de la providence sous forme de Contemporanéité des temps, Coprésent intégralement actuel où se mêlent et contractent avenir et passé.Cette intuition, le pragmatisme la retrouvera (on pense aussi à l'analyse du tissu dans *Mille Plateaux*, à la distinction du tissu tramé et du feutre) : elle fait jouer, déjà, tout un rapport polémique à la texture telle que la conçoit Platon, comme paradigme du paradigme. Cette valeur texturale du système portée dans son nom même, c'est celle qu'exprime le concept d'*epiploke* ou d'entrelacement causal chez Marc-Aurèle[98] : le destin constitue une trame événementielle, une texture causale *qui est tout aussi bien la définition de l'Aiôn comme totalité infinie des événements revenant dans l'Eternel Retour.* C'est pourquoi il ne faut pas décrire l'*Aiôn* comme une chaîne comme on le fait parfois, puisqu'on le comprend alors *sur le mode de Chronos* comme linéarité qui se courbe sur elle-même : le véritable Eternel Retour d'*Aiôn* est au contraire texturale en tant que chaque fragment du tissu contracte et incorpore en lui toute la trame et surtout le tisser même. On comprend mieux la valeur texturale du système : son

---

[98] Ainsi chez Marc-Aurèle : Les événements forment une texture, un entrelacement, un tissu tressé selon les termes *epiploke*, *epipleko*, qu'on trouve en X, 5 et en VI, 38, où Marc-Aurèle dégage trois facteurs de cohésion : le mouvement de la tension (*toniken kinesin*), l'accord et l'unité de la substance. Le même verbe *epipleko* est de même utilisé en VII, 9. Le monde est défini comme un entrelacement, un tissu parfait, unique et unifié comprenant toutes choses et les ordonnançant, les apparentant, les appropriant dans une commune *homologia.* Dieu traverse l'intégralité de cette trame, lui est coextensif et immanent sous la forme du *pneuma*, souffle igné rationnel et corporel qui unifie tout ce qui est dans la rationalité (VII, 9, ou encore VIII, 54, où Marc-Aurèle compare la pensée et l'air). Cette texture formée par les événements correspond à la liaison intrinsèque de la nécessité, à la liaison des causes entre elles qui ont leur source dans la raison divine (VII, 10) : à l'harmonie intrinsèque à la coordination des êtres, correspond la succession et l'articulation rationnelle des événements, qui sont donc causalement liés selon l'ordre de l'antécédent et du conséquent qui en découle (IV, 45). Il y a ainsi trois relations causales qui constituent la trame de l'événementialité (VIII, 27) : relation avec la cause qui m'entoure, c'est-à-dire avec les corps tels qu'ils s'entr'affectent (c'est la causalité conséquente des membres du tout) ; cette relation causale est elle-même suspendue à la cause divine qui régit toute la causalité (c'est la cause antécédente qui prime tout événement) ; enfin, relation de cause avec les autres hommes, tels qu'ils m'affectent et tels que je les affecte dans l'élément de la rationalité : c'est le moment où, cause conséquente de la cause antécédente première (Dieu), je deviens à mon tour, du fait de ma volonté, cause antécédente pour mes semblables. L'ensemble des événements liés constitue un arrangement (*sumbainein*) (au sens aussi bien musical qu'au sens de l'ordre a priori) où les événements sont *ajustés* les uns aux autres et me sont ajustés à moi (V, 3, 8) : la justice n'est plus de proportionnement ou d'égalité, elle est *aspect statique* de l'ajustement esthétique des corps, aspect de *l'appropriation des corps les uns aux autres et les uns par les autres* selon la très riche théorie de l'appropriation qu'il faut entendre dans toute sa richesse sémantique et conceptuelle.

tressage est directement l'impression de l'entrelacement causal. D'où sa plasticité : une cause nouvelle dans l'entrelacement de la destinée produit une nouvelle couture, une nouvelle texturation dans le système. C'est pourquoi la présentation arborescente des catégories stoïciennes devrait être comprise comme un tissu, et les branches comme des texturations plutôt que comme des subsomptions : il faut lire la table des catégories comme une toile aux catégories. Seulement, il ne s'agit pas, comme dans le pragmatisme, de *relations* texturales. On va voir que, selon le concept stoïcien de crase, les genres et les existants ne se comprennent pas à partir de leurs relations, puisqu'ils sont dès l'emblée mêlées, contractés les uns dans les autres, la différenciation des individus se faisant selon des dé-limitations non constituantes. *Les relations sont déjà tirées de crases, elles sont des discrétisations de crases.* Le stoïcisme déploie une pensée de la texture, de l'entrelacement, de l'entretissure ou de ce qu'un écrivain comme M. Vachey nomme le "toil", qui fondamentalement se soustrait à toute forme de relationnisme. Le système n'est pas constitué de, ou par relations : il est fait de crases et de stases corporelles. Sans doute faut-il voir dans cette distinction nette de la relation et de la texture une critique de Platon : ce n'est pas un hasard si c'est dans le *Politique* que Platon déploie à la fois une double modélisation du concept de genre ou un double modèle de la définition philosophique, et élabore en même temps un concept de tissage ou de texturation conçu comme paradigme du paradigme.

Pour déterminer ce qu'est un corps dans le Stoïcisme, il convient de revenir sur l'arborescence taxinomique – ou l'analytique des catégories qui le caractérisent. On constate en effet, à cet égard, plusieurs manières de classifier cette analytique chez les commentateurs ainsi qu'on l'a déjà noté. Par exempke, J.-B. Gourinat[99] intègre dans l'arborescence des catégories stoïciennes l'être et le non-être entre la catégorie princeps du *Ti* ou Quelque-chose, et le corps et les incorporels. Cette lecture semble fautive – on se reportera à cet égard à l'arborescence proposée par Long et Sedley, mais également par Chrysippe lui-même[100]. L'arborescence, n'est pas représentation, elle *est* directement le passage continu du *Ti* aux corps et aux incorporels. Pourquoi ? Le corps et les incorporels ne sont pas des espèces de l'être générique, c'est au contraire l'être qui est un mode de la corporéité (et pas de la corporellité) et de l'incorporéité : les corps existent (*einai*), mais les incorporels subsistent (*hyparchein*), chacun d'entre eux constituant un genre dérivé du *Quelque-Chose*. Autrement dit, il n'y a pas de "substrat ontologique" ou d'*ousia* entendue comme présence constante à la base des corporéités : le substrat, dans cette arborescence, est une espèce de la corporéité , l'un des quatre traits définitoires du corps : il s'agit de la matière, *hylé*, entendue comme substance sans qualité qui n'existe jamais seule. La matière est le principe passif du stoïcisme, a priori insufflée par le principe actif (la Cause entendue comme Activité pure s'aspectualisant différemment : comme raison, comme *pneuma*, comme divinité, comme providence). Il n'y a pas d'être *du* corps et *des* incorporels : il n'y a qu'existence et subsistance comme modes du corporel et de l'incorporel. De sorte qu'il n'y a pas non plus à proprement parler de non-être ou de non-quelque-chose dans le stoïcisme[101].

---

[99] Cf. *Le stoïcisme*, PUF, Que-sais-je ?, op.cit., p. 63.

[100] Cf. *Les Stoïciens*, Long et Sedley, op.cit., p. 20, ainsi que les fragments de Chrysippe, dans ses *Œuvres complètes* T. I, op.cit. p. 470.

[101] Selon l'arborescence de Couloubaritsis in Romeyer Dherbey, op.cit., et de Dufour dans son éditions des œuvres de Chrysippe, qui posent que l'autre catégorie est le non-quelque chose, sous laquelle sont rangés les limites et les ennoèmes alors *indistingués.*

Ainsi dans le cas du point. C'est qu'en effet, on ne peut dire du point qu'il "n'est" pas. C'est plutôt qu'il subsiste sans exister – mais en même temps, qu'il peut exister sans subsister. Le point peut subsister comme concept sans exister réellement – un point dans la réalité est toujours-déjà une surface ou un volume – mais il peut exister comme *expérience* (l'expérience "d'être un point", de saisir le temps subitement "comme un point" ainsi que le dit Marc-Aurèle[102]) Il n'y a donc pas de non-être opposable à l'être[103] : il y a l'existence comme mode de corporéité, (l'existence est un

---

[102] C'est ainsi qu'il faut comprendre la déclaration récurrente de Marc-Aurèle qu'on a déjà analysée, "Je suis un point" – "le présent est un point", "la terre est un point". Comment comprendre cette assertion, quand Marc-Aurèle sait parfaitement que le point est une entité fictive ou un phantasme dans le stoïcisme, que ce soit spatialement ou temporellement, ou plus encore corporellement ? Ce n'est pas une métaphore : le refus stoïcien de la ponctualité n'est pas une simple hypostase du refus de l'atomisme, un primat du continuisme esthétique. C'est que le point est toujours ou bien une subsistance sans existence (un incorporel qui *ne peut pas s'incorporer réellement*) ou bien une existence sans subsistance (une expérience qui ne correspond à aucun exprimable incorporel : ainsi, dans l'expérience musicale, ou face à un tableau, l'impression de toucher au "point" de concentration maximal). Qu'est-ce qu'un point dans le stoïcisme ? Pourquoi son refus ? Non pas par anti-épicurisme, ou parce que l'atomisme épicurien, comme le répètent constamment Epictète et Marc-Aurèle, s'oppose au providentialisme stoïcien ("ou bien atome, ou bien providence") : c'est que le point est la représentation asymptotique, analytique et formelle de la crase réalisée : le point est *en tant que tel* un repère abstrait, que ce soit en mathématique, ou en philosophie. On sait en effet que dans la conflagration du monde (*ekpurosis*), le monde entier est contracté dans le corps de Zeus : il n'y a rien d'autre, sinon le vide comme incorporel "entourant" ce monde contracté à l'extrême dans la systole des corps (on rappelle que le stoïcisme distingue le *holos* comme tout du monde, et le *pan* comme tout de l'univers : le *pan*, c'est le vide incorporel plus le tout du monde qu'il borde) Or, cette crase extrême de la corporéité réalisée dans la corporéité, cette contraction qui n'est pas tant maximale qu'extremum, n'est précisément pas un point : *réellement*, même dans cette situation critique de contraction des corps, le point n'est pas atteint – et notamment parce que le moment de plus grande contraction-mélange, est aussi le moment où le monde renaît et *s'étend* en explosant à nouveau, dans une extension ou une décontraction radicale (*diateinein*) : l'extremum de la systole *coïncide exactement* avec l'extremum de la diastole, le moment de plus grande contraction est, processuellement, aussi bien le moment de la grande renaissance ou extension du monde. D'une part, il n'existe pas *corporellement* de point car il est toujours mêlé avec son extension en espace absolu : ce qui s'oppose absolument au concept de point, c'est qu'il est une pure stase, et que, dans le stoïcisme, rien n'est statique, et seule la *krasis* existe statiquement. Le point est donc un "arrêt sur image" du processus, une coupe stabilisée et même pas métastable : c'est une abstraction. Et d'autre part, ce qui s'oppose au point, c'est que la contraction à l'extrême des corps est paradoxalement *en-deçà* du point : elle tend à l'infini en ce sens que la matière, a priori incorporée, est divisible à l'infini au point donc que le corps de Zeus peut se contracter à l'infini sur lui-même, ainsi que tous les autres corps particuliers qu'il incorpore alors à l'état de virtualité (la contraction extrême est pur feu, littéralement la contraction de la supernova). Autrement dit également : la *krasis* stoïcienne ne porte pas seulement sur les corps comme on le voit, *elle porte sur elle-même* : la *krasis* maximale des corps dans Zeus, est *elle-même un mélange entre la plus grande contraction et la plus grande dys-traction des corps.* De sorte qu'on est toujours *en même* temps en-deçà, et au-delà du point. De sorte que lorsque Marc-Aurèle énonce "je suis un point" – un point dans l'univers – il veut dire par là qu'il n'est *qu'une section* ou qu'une portion de la providence, un intervalle du monde radicalement fini qui doit précisément retrouver la continuité cosmique du tout, l'inter-section de la Nature. C'est le moi qui entre en révolte contre la Nature, qui se constitue en point, qui croit effectivement qu'il procède de lui-même, forme une stase absolue dans ce monde, qui existe substantiellement comme unique. C'est l'insensé, qui refuse de se vivre comme une section, un extrait, un intervalle de la continuité corpor*a*le, et qui rabattant son corps sur son organisme, se vit comme un point *distinct* du plan de corporéité.

[103] Cf. Goldschhmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op.cit., p. 13 : "Il n'est pas sûr, tout d'abord, que l'idée d'incorporel entraîne immédiatement et sans restriction celle de non-être. Sur ce point, on constate au contraire une hésitation apparente, ou plutôt *un refus de précision*, qui s'exprime surtout dans la théorie stoïcienne des catégories et plus particulièrement du « genre suprême »." (nous soulignons) On va voir plus bas l'importance de ce refus de "précision" analytique et taxinomique, qui

mode *dérivé* du corps), la subsistance comme mode de l'incorporel, et ce qu'on peut appeler un désêtre des entités fictives et des limites : un personnage de fiction (Charlus) existe et subsiste à la fois : il désest. Autrement dit, *le non-être ne peut être compris ni comme opposé de l'être ni comme contraire de l'être dans le logos (le non-être explétif de Platon analysé par Deleuze) mais désigne plus simplement et plus profondément un autre mode de facticité qui n'est plus ontologique, subsistance incorporelle, insistance incorporale, consistance incorporable, résistance du Quelque-Chose comme modalisation de tous les modes facticiels.* On notera en effet que la référence à l'être est absente ou secondaire dans l'analytique des catégories stoïciennes : à l'idée d'une facticité qui s'écrirait d'abord comme être-présence (que ce soit au sens métaphysique de l'*ousia*, ou au sens "post-métaphysique" et heideggerien de *Wesen*)[104], le Stoïcisme oppose l'idée profonde d'une première facticité *indéterminée dans sa teneur même*, un "quelque-chose", un "*ti*" tenant aussi bien de l'être que du non-être, un désêtre illimité qui *s'instancie et se modalise directement en corps, en incorporels, et en incorporables* (on va voir plus bas le sens de cette catégorie ici proposée). Autrement dit, le "quelque chose" ne fait pas référence à une ontologie, mais à une esthétique radicalement immanente : le genre suprême n'est pas un genre transcendant mais un genre transversal – le stoïcisme ne se meut pas dans le transcendant ou le transcendantal mais dans le Transversal, il est diaphysique plutôt que métaphysique (*Dia* est aussi en grec ancien l'accusatif de Zeus) Il faut insister sur la teneur anti-platonicienne d'un tel genre suprême (même si le stoïcisme incorpore nombre d'éléments du platonisme, mais, semble-t-il, *uniquement dans le domaine de l'éthique*)[105] qui n'a rien à voir avec une Forme platonicienne : ce n'est pas un genre-stase auquel on participe, c'est un genre-crase qui s'in-corpore en deux sens : il s'in-corpore au sens où il se corporalise (première modalisation), et il s'in-corpore au sens où il se rend incorporel (deuxième modalisation). Si l'on dit qu'il est crase, c'est précisément parce qu'il mêle et contracte *en même temps* le corps et l'incorporel dans l'élément processuel de l'in-corporabilité qui consiste en l'aller-retour perpétuel du corps vers l'incorporel, de l'incorporel vers le corps. On va voir par ailleurs[106]que les Formes platoniciennes constituent, par-delà la dialectique, une esthétique où les Formes sont *réellement* mêlées (*summixis*) les unes aux autres – ce qu'on voit par

---

traduit *précisément* une exactitude et une acribie esthétique du catégorisé : l'analytique des catégories doit elle-même être soumise à l'indétermination du catégorisé, l'indétermination du catégorisé doit, selon la stricte littéralité de l'analytique, se faire indétermination de la catégorie elle-même. C'est ce qui fait précisément sa précision.

[104] Cf. Goldschmpidt, op.cit., p. 14.

[105] Goldschmidt, p. 15 : "Il est difficile, en effet, de ne pas reconnaître dans ces deux termes stoïciens, le τί et le ὄν, une décomposition de la formule aristotélicienne de l'οὐσία, du τί ἐστιν. Cette formule elle-même présente un sens antiplatonicien très précis : elle joint en une unité le sujet et son attribut ; c'est donc proprement : l'essence existante ou l'existant dans son essence ; cet existant, ce sujet, étant une chose concrète. Que si, avec les partisans des Idées, on détache l'essence de son sujet sensible, ce sera, en effet, l'essence, et non plus le sujet, qu'il faudra appeler *substance.* Mais il en résulte qu'une telle substance, uniquement placée dans l'essence, aura besoin, pour *être*, de « participer » au sujet sensible ; ainsi se trouve renversé le platonisme, à l'aide de sa propre terminologie." Mais il semble toutefois que ce renversement est encore plus profond : l'inséparation du sujet et de l'essence est déjà un *produit* de l'instanciation du *ti* (il ne s'agit pas *du* quelque chose mais *d'un* quelque-chose). On va voir que si les corps existent, si les incorporels subsistent, si les incorporables consistent, le *Ti* comme genre suprême, lui, résiste – résiste à ses instanciations et modalisations, non pas seulement comme être noétique, mais bien comme processus esthétique.

[106] Cf. la partie sur crase et stase, sur l'analyse de la *summixis* platonicienne.

exemple dans le *Sophiste* où les genres suprêmes sont mêlés à toutes les Formes. Mais on voit ici que le Quelque Chose est mêlé à tout *sans limitation en détermination* : le Quelque Chose n'est pas seulement la virtualité ou la possibilité du mélange entre corps, entre incorporels, et entre corps et incorporels, il désigne l'élément de la *faisabilité* de ce mélange. C'est pourquoi on dira que le ti est *esthèse* : genèse elle-même engendrée (crase de la stase et de la crase) qui se dérive en choses ayant un mode de facticité particulier, et qu'on dérive de ces choses comme résistance de la factivité aux modes facticiels qu'elle engendre.
Ce n'est même pas que l'être soit la modalité même, c'est plutôt que c'est le corporel-incorporel qui constitue le plan esthétique d'où l'être se modalise. Ainsi, la modalisation du Quelque-Chose en corps et en incorporels implique-t-elle directement une distinction entre existence (ou existance) des corps (*einai*, *on*) et subsistance des incorporels (*hyparchein*)[107] Cela veut dire que *einai* n'est même pas la souche ou la racine fondamentale à partir de laquelle on distinguerait ensuite existence et subsistance : cela veut dire qu'il n'existe pas d'être à l'état d'être, que l'être n'existe et ne subsiste qu'à l'état d'existence et de subsistance modale. L'être comme idée ou sens générique ressortira au tiers catégorème, valant comme universel ou comme limite – c'est-à-dire, comme on va le voir, comme un incorporable. L'être n'est que la limite incorporable de l'existant ou la limite incorporable de l'incorporel : il est subsumé à l'existence et à la subsistance, il n'existe que processuellement en fonction d'une activité engagée aussi bien dans les corps que dans l'élément de l'incorporel. Comme le remarque Goldschmidt, le *Ti* fait évidemment écho au *ti esti* platonicien : le Quelque-chose "n'est" pas, mais pas plus n' "est"-il. Aucun verbe ne le fonde pour l'enraciner dans une première dimension de facticité : il se modalise à travers une série d'infinitifs. Il est frappant que le premier des verbes mentionnés dans la taxinomie stoïcienne concerne les corps : *pôs ekhon*, et *pros ti pôs ekhon*, qu'on traduit généralement par manière d'être, et manière d'être relativement à. Mais il s'agit justement de l'avoir : manière d'avoir et de s'avoir, manière d'avoir relativement à – manière d'avoir son propre corps, d'avoir de la volonté, d'avoir de la raison. On n'invoquera même pas que la pensée stoïcienne de l'être impliquerait l'idée de présence constante heideggerienne : précisément, la facticité de l'incorporel n'est pas l'être mais la subsistance, et l'incorporel n'est pas comme présence présentée[108]. C'est que les stoïciens posent que l'être n'est ni substrat de la facticité, ni sens a priori (on sait que l'être n'est même pas la copule prédicative, que les stoïciens remplacent par l'exprimable infinitif : le verdoyer). Le premier départ, c'est *Ti* : non pas *le* quelque chose ni *un* quelque chose, mais *du* quelque-chose. Quelque chose partitif, dont on ne dit même pas qu'il *est* en tant que tel en ceci qu'il ne se présente que comme corps ou incorporel selon la métabolisation incorporable.

---

[107] Cf. Long et Sedley, op.cit., p. 19.
[108] Il est frappant que Heidegger n'ait jamais parlé du stoïcisme, ni employé leurs concepts : si comme dit Derrida Plotin est remarquablement absent chez Heidegger, là même où il privilégie sans cesse le recueillement et la réunion, le plotinisme traverse bien la pensée de Heidegger à travers la mention de l'Un (*En*). Le stoïcisme, en revanche, est absent : c'est qu'il est *intintégrable* à l'onto-théologie historiale dressée par Heidegger, là même où un Hegel parvient à intégrer le stoïcisme dans son histoire dialectique de la philosophie (l'empereur et l'esclave...)

Les incorporables, impressions sans impresseur

Nous devons maintenant approfondir la logique d'incorporabilité que nous avons dégagé. Partons du point suivant. D. Franck pose un rapport générique : la constitution (*Verfassung*) du corps du *Dasein* est le produit de la Relation à l'être en quoi le *Dasein* consiste d'abord. L'être s'incorpore (se corporalise) dit D. Franck : si le Dasein a des oreilles, c'est pour écouter l'être. Le stoïcisme renverse le modèle – et le renversant, comme il se doit, le modalise autrement. Mais ce problème quant au statut de l'être dans l'analytique stoïcienne en engage un second. Quel est le problème ? On comprend aisément que la catégorie princeps, le *Ti*, se subdivise en corps existant et en incorporels subsistants. Mais sur le même plan, on rencontre les limites universaux et les entités fictives (le point, Charlus) : sont-ils des corps ? Non, au sens où ils n'existent pas, ne s'inscrivent pas dans un substrat matériel. Mais sont-ils des incorporels ? Non, au sens où même comme exprimables, ils ne subsistent pas comme des subsistances noétiques. Deux manières de classifier se posent alors : ou bien poser "à côté" du Quelque-chose, catégorie princeps toujours conçue comme unique, la catégorie du "Non-quelque-chose". Ou bien, comme le font Long et Sedley, et en respectant strictement la logique modale du stoïcisme, déployer une sorte de troisième catégorie ou plutôt un "tiers" catégorème, un catégorème sans catégorie, ou une catégorie non-catégorielle, sans positivité : ni l'un ni l'autre, ni corps, ni incorporel. Il semble que cette solution soit la plus pertinente pour au moins deux raisons. D'une part, les entités fictives et les limites sont bien des quelque chose : Charlus, comme le point, est un quelque chose, que l'on saisit tantôt comme existant sans subsistance (l'expérience de Charlus comme plus réel qu'un corps réel, l'expérience du point comme auto-saisie de l'expérience) tantôt comme subsistance sans existence (Charlus, phantasme de papier, le point, concept nécessaire mais éternellement inactuel). En tant qu'ils se présentent à la fois et ambigument comme contenus noétiques et contenus esthétiques, ce sont bien des quelque chose. La deuxième raison a trait à la théorie de la modalité logique dans le stoïcisme[109] : les modalités des propositions engagent quatre statuts : susceptible du vrai, susceptible du faux, non-susceptible du vrai, non-susceptible du faux. Les êtres fictifs et les limites semblent correspondre à la fois au "non-susceptible du vrai" et au "non-susceptible du faux". C'est le "ni corps ni incorporel" de la catégorie : quelles que soient les circonstances extérieures (qu'elles s'y opposent ou non), entités fictives et limites sont *à la fois impossibles et nécessaires* là où corps et incorporels sont ou bien possibles, nécessaires, impossibles, non-nécessaires selon les circonstances extérieures qui s'y opposent ou non (on va voir que le problème est complexe, et qu'il impose de penser processuellement le rapport de l'incorporel au corps). Autrement dit, les incorporables nous révèlent *une composition des modes habituellement discrétisés et séparés dans les propositions, et valant comme thesis propositionnelles déterminant l'acception de celles-ci.* Comme on le verra (dans la partie sur la modalité), la révolution modale de Chrysippe est selon nous d'avoir rendu possible la pluralité des modes dans la proposition ainsi qu'on le voit dans la réfutation de l'Argument Dominateur, qui implique que l'acte passé était à la fois possible et nécessaire. Mais plus encore, cela implique que la logique modale comme *topos* du système est homothétique de la physique et de l'éthique, modales elles aussi : c'est le *systema* qui est ce qu'on appelle une modologie intégrale, une

[109] Cf. Gourinat. J.-B, *Le Stoïcisme*, PUF (Que sais-je?), 2007, p. 34.

Esthétique modale.
Mais peut-on se satisfaire de cette bi-exclusion pour caractériser entités fictives et entités-limites ? Et comment comprendre que certaines expositions analytiques considèrent que *les limites mathématiques comme phantasma sont elles aussi des Universaux ou des ennoêma* ? On va voir que la distinction des corps et des incorporels n'est pas une distinction de nature, ou de degré mais une distinction modale : corps et incorporels sont des modes de "sistance" du Quelque-chose, ce sont deux modalisations du quelque-chose. On ne comprend pas le rapport des corps et des incorporels si l'on ne le conçoit pas du point de vue de la *krasis* : la crase stoïcienne concerne les corps, mais le problème change en profondeur aussitôt que l'on voit que les corps existant n'existent que comme in-corporation continuée des incorporels – in-corporation des exprimables ("être-blessé"), in-corporation du vide en lieu[110] dans la matière, in-corporation du temps infini de l'*aiôn* en temps (*chronos*) limité comme laps. Parallèlement, les incorporels ne sont pas des acorporels ni des incorporaux (même si le terme grec est *asomata*) : comme le montre Goldschmidt, le continuisme stoïcien implique *qu'il n'y a pas de privatif* puisque les limites stoïciennes, ou les déterminations corporales, ne sont pas des négations. Les incorporels mais des dé-limitations actuelles des corps mais elles sont quant au corps virtuelles en tant que dé-limitations : elles sont en perpétuelle instance d'in-corporation, sans cesse en train de s'in-corporer en retour dans les corps, de s'imprimer en retour sur les corps et même *comme* corps. De sorte que la *krasis* ne porte pas sur les corps en tant que corps, par opposition aux incorporels mais porte sur la contraction des incorporels dans les corps, sur le mélange intime des corps dans les incorporels. Le contresens serait donc double : d'une part, considérer que la *krasis* en tant que concept physique n'embrasserait pour cette raison que les corps – autrement dit le contresens serait déjà

---

[110] C'est strictement ce que pointe Goldschmidt dans *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op.cit., p. 39, quand il présente l'analogie vide / lieu avec le rapport temps infini vers le passé et le futur (*aiôn*) / temps limité du présent). Voir également pp. 26-30 sur l'in-corporation du vide, et p. 30 sqq. sur l'in-corporation du temps dans le "laps" du présent comme intervalle du mouvement. L'analyse de Goldschmidt est certainement la seule qui prenne conséquemment et le plus profondément en compte la différence modale entre les corps et les incorporels, en montrant précisément que les incorporels doivent être entendus non pas en un sens privatif mais inchoatif (s'in-corporer, c'est le trait de l'incorporel, plutôt qu'il n'est incorporel au sens d'a-corporel) : toute son analyse des incorporels et très notamment du temps repose sur le concept d'incorporation qui, semble-t-il, est le seul à même de rendre en profondeur raison du stoïcisme : "l'analyse des catégories nous a montré dès à présent ce mouvement d'*incorporation* : prises en soi, les manières d'être manquent de toute réalité corporelle ; rattachées à l'agent et replacées dans le courant qui émane de sa réalité profonde, elles prennent corps et deviennent des corps. – Semblable mouvement de prise d'existence, peut-on l'admettre également en faveur des incorporels et, en particulier, du temps ? – Afin de confirmer cette présomption sur un point précis, il sera utile d'envisager brièvement le cas de deux autres incorporels : le vide et le lieu." (p. 25) C'est pourquoi tout le livre de Goldschmidt est parsemé du concept de mode : on n'a pas assez remarqué et insisté sur ceci que le stoïcisme est une philosophie de part en part modale (on dira que c'est une diaphysique modale, et c'est en ce point qu'elle est profondément originale : elle se différencie sur tout des métaphysiques substantialistes ou ontologiques). C'est que dans une philosophie qui *ne fait même pas de l'être l'une de ces catégories analytiques*, qui *n'a pas de substance* (c'est la matière, qui est substance sans qualité), qui remplace la transcendance des formes par le "quelque chose", et qui définit le corps non plus par des formes matérialisées mais par la tension et les manières d'être, le problème est précisément celui des *limites* des corps et de l'articulation non-substantielle des modes dans un continuisme intégral. La logique modale du stoïcisme est donc, comme le veut la profonde homologie des trois aspects philosophiques (éthique, physique, logique), est aussi une éthique et une physique modale.

de considérer le concept de *krasis* comme physique là où il est "confatalement" aussi éthique et logique : la physique concerne aussi les incorporels même s'ils expriment logiquement les effets des causes corporelles ; le second contresens serait de réifier la distinction des corporels et des incorporels en *espèces* du quelque chose là où ils sont des modes "d'instanciation" du quelque-chose : la crase concerne tous les quelque chose[111], mais ceux-ci ne consistent comme incorporables que par leur modalisation.
Mais pourquoi ce premier détour pour affirmer, liminairement, l'inséparation de fait des incorporels et des corps ? Le problème ici posé concerne le statut des "limites" et des entités fictives dans l'analytique des catégories stoïciennes : peut-on dire qu'ils sont "ni corps ni incorporels" ?[112] On comprend bien le problème : que faire de cette catégorie non-catégorielle comportant des entités qui sont bien des "quelque-chose" et qu'on ne peut pas non plus qualifier de "non-être", l'opposition pertinente passant entre le corporel et l'incorporel ? C'est la branche même de l'arborescence, sur laquelle il faudrait mettre un point d'interrogation et des parenthèses – ou bien qu'on devrait tracer en tirets seulement : c'est une catégorie sans lieu, une catégorie-ludion, mobile et plastique. Mais quelle est la raison profonde de ce statut catégoriel ? N'est-ce pas paradoxalement la culmination de l'analytique, que d'introduire en elle des catégorèmes non-catégoriels qui sont dynamiques et qui ne sauraient trouver leur lieu dans le cadastre catégoriel ? Si ce catégorème acatégoriel est si important, si difficile aussi à situer dans l'arborescence, c'est qu'il est *engendré esthétiquement*[113]. Pour le dire d'un paradoxe facilement chiasmatique, il s'agit de classer l'inclassable *comme* inclassable – de sorte que c'est la variation même se faisant jour d'une modélisation l'autre de l'analytique stoïcienne, qui dit *réellement* le statut de cette catégorie : car tantôt on introduit un "non-quelque chose" dans l'arborescence (comme le fait Couloubaritsis), tantôt on y ajoute un niveau ontologique qui ne s'y trouve pas (comme le fait Gourinat, là où le premier rapport entre catégories passe *directement* du quelque-chose aux corps et aux incorporels), tantôt encore, comme Long et Sedley, on ajoute entre parenthèses et avec un point d'interrogation une branche en forme de ni-ni ; ces divergences, dans leur pluralité même, disent littéralement le statut de ces catégories, les rendent à leur plasticité et leur mobilité esthétique : c'est par exactitude, qu'il faut les laisser jouer. La profondeur de ce processualisme catégoriel stoïcien, c'est

---

[111] Peut-être l'analyse de Deleuze, dans *Logique du sens*, a-t-elle tendance à minorer ce problème de l'incorporation, et à rabattre le mélange du strict côté du corporel : on a déjà dit en effet que Deleuze superposait incarnation et incorporation dans *Logique du sens* mais aussi dans *Différence et répétition* qui mobilise à propos de la seconde synthèse du temps des formules absolument similaires à la description de Chronos. L'objet virtuel s'incarne ou s'incorpore dans des séries d'objets actuels différenciés, mais sa répétition incarnative est donc la Même comme répétition. Nous voyons ici que la conception de la virtualité relative à l'imagination et à l'incorporation des dé-limitations engage un tout autre rapport. Par ailleurs, il semble de la même manière qu'il faille opérer la crase du continuum du corps et du continuum incorporel dans le continuum incorporable : il n'y a pas seulement un rapport de doublage, de correspondance ou d'expression entre le plan événementiel de la surface et le plan des profondeurs corporelles, mais bien un *non-rapport* comme mélange et contraction. De sorte que les deux plans, sens incorporel des événements en survol par rapport au plan de la terre et de ses profondeurs, sont la modalisation d'un même continuum métabolique, l'incorporable.

[112] La terminologie est toujours fluctuante à cet égard : Long et Sedley écrivent "(ni l'un ni l'autre ?)"

[113] On notera l'importance de ce jeu, lisible dans chacune des formalisations proposées de l'analytique stoïcienne, qui toutes varient exactement au sujet de ces deux types d'entités que sont les fictions, et les limites : une analytique portée à son comble doit contenir en son sein l'indétermination réelle des "esthèmes" indéterminés eux-mêmes. C'est un problème notamment pour le kantisme où les catégories sont dans un rapport formel et redondant aux contenus esthétiques de la perception.

qu'il est *l'émanation directe* du processualisme esthétique ou expérientiel, qu'il s'engendre du plan de corporéité avec lequel il est dans un rapport de réversion a priori. Mais il faut prolonger le problème. Les corps, on l'a dit, existent sans subsister, ou plutôt, existent en tant que corps mais ne subsistent qu'à travers les incorporels qu'il in-corporent en eux, et par lesquels ils sont précisément des corps *en tant que corps* ; les incorporels, eux, subsistent sans exister, ou plutôt, ils subsistent en tant qu'incorporels, mais ils n'existent qu'à travers les corps en quoi et par lesquels ils s'in-corporent, la nécessité de cette in-corporation pour les faire exister faisant précisément d'eux des incorporels *en tant qu'incorporels*. Les limites et les entités fictives sont à la fois des existants esthétiques et des subsistants noétiques (et pas des "êtres" de pensée ou des "êtres" de vécu) – ainsi Charlus, ou la limite d'un corps. Mais ils ne sont pas tantôt l'un et tantôt l'autre – toujours un peu les deux, mais jamais totalement l'un ou l'autre : on n'invoque pas Charlus sans invoquer à la fois un existant esthétique ou un esthème, et un subsistant noétique ou noème, et il en va de même pour les limites du corps, Charlus n'étant lui-même qu'une délimitation virtuelle dans le continuum de corporéité infiniment divisible, et dans le continuum incorporel, non seulement les dicibles, mais le temps et le lieu. La dualité de l'abstraction et de la concrétion, de l'idéalité et de la matérialité de ces entités ne doit donc pas être théorisée à part, pour elle-même, de manière régionale et particulière : il faut la rapporter à cette ambivalence, fondamentale quant à la question du corps, que limites et fictions ne sont pas des entités "ni corps ni incorporels", mais *à la fois* corps et incorporels – de sorte qu'elles sont en même temps concrètes et idéelles, mais de sorte surtout que la "concrétude" et l'idéalité sont des *moments* de leur métabolisation, concrétion et idéation toujours en train de se faire comme cercle d'incorporabilité (le corps s'in-corpore en incorporel, l'incorporel s'in-corpore en retour, même s'il s'agit ici initialement de dé-limitations virtuelles des corps. Il faut insister sur ce point : c'est parce que le "contenu" de la catégorie même est à la fois corporel et incorporel, que la catégorie en tant que telle, comme exprimable de son contenu, doit à son tour être un incorporel-corporel, soit un incorporable qui ne cesse de métaboliser dans l'arborescence analytique elle-même. Limites et fictions sont des crases de l'incorporel et du corporel – donc des crases de crase. Tout corps est une *krasis* ou idiocrase, un mélange de *pneuma* et de boue, tout incorporel à son tour *fait* crase en tant qu'il ne subsiste qu'à se *faire sans cesse* exister dans des états de chose corporels. Comment nommera-t-on dès lors ce tiers-catégorème acatégoriel comprenant les entités fictives et les limites ? Ce sont des *incorporables.* Il s'agit bien ici d'un tiers-mode du "Quelque-chose" : fictions et limites sont des quelque chose qui ne forment jamais des choses, à l'instar des corps et des incorporels[114]. Mais il faut aussitôt préciser le sens du terme. Car les incorporels eux-mêmes peuvent déjà être dits des incorporables virtuels (ainsi la durée infinie de la providence, *aiôn*, s'in-corpore continûment comme présent fini, intervalle du mouvement). Et de la même manière *les corps eux-mêmes peuvent être dits incorporables mais au sens privatif* cette fois : ils s'in-corporent au sens où ils se *rendent* incorporels ce qui veut tout autant dire qu'ils se décorporent

[114] Tel est aussi la profondeur du stoïcisme, qu'il fait primer la quelconquéité de la chose sur la choséité elle-même : la chose dans le stoïcisme, ne serait qu'une crase d'une pluralité de "quelques choses". De ce point de vue, W. James est profondément stoïcien quand il met en avant les "this", les "that", les "something" et lorsqu'il traite les choses comme des conflux. On verra plus loin (dans la partie *Crase et esthésie*, mais également dans la partie sur la modalité, où l'on élabore un concept de chose comme modalité, et dans la partie littéralité, où les impressions sont définies comme des "partiades")

incorporellement[115]. Le corps coupé par un autre corps s'exprime par l'incorporel signifiant "être coupé". Ou de la même manière, dans l'*amor fati*, le corps qui subit l'événement mais qui l'affirme dans sa volonté – qui est une tension corporale – in-corpore incorporellement cette volonté pour la faire embrasser l'intégralité du temps dans *Aiôn* qui est la modalisation incorporelle du temps). Les incorporels s'in-corporent au sens inchoatif, mais les corps s'in-corporent, au sens privatif. Les entités fictives et les limites sont précisément des incorporables dans les deux sens du terme : d'une part, ils s'in-corporent (prennent corps) dans des corporéités actuelles. Ainsi lorsque le personnage de Charlus se constitue en affect, en impression, en *tonos* effectivement et actuellement agissant, ou bien lorsque la limite incorporelle du corps qu'est le présent (qui rappelons-le est un intervalle *esthétique* du mouvement)[116] est éprouvée comme telle en tant qu'elle s'imprime en continu dans et sur le corps. Mais d'autre part, les incorporables s'incorporent incorporellement en ceci qu'ils n'existent pas comme un corps à part entière singularisé par son *tonos* (sa tension, sa tonalité et sa teneur), ses manières d'être (*pôs ekhon*), et sa qualité, mais subsistent comme représentation *d'une variation*. Les incorporables sont donc in-corporables au sens inchoatif et privatif du préfixe "in", mais ils sont incorpor-ables au sens où ils se font corps en même temps qu'ils se font incorporels. Enfin, ils sont incor-porables au sens où ils constituent une grande peau autonome, qu'aucun corps n'a encore plié à ses dé-limitations actuelles. C'est le paradoxe de l'incorporabilité : c'est la peau illimitée, qui va à la fois se faire dé-limitation momentanée du corps et dé-limitation incorporelle de celui-ci. C'est comme la peau de Lyotard, mais telle qu'elle ne consiste qu'à sans cesse se faire-exister et se faire-subsister à la fois selon une logique factitive. C'est que d'une part, la peau esthétique du corps vient distinguer *relativement et momentanément* une intériorité individuelle et un dehors du corps, en n'étant pas tant une limite qu'un *linéament* : le corps ne cesse de se mêler, de sorte que le dehors et l'intérieur ne cessent de communiquer à travers la peau incorporelle qui le dé-limite momentanément. C'est le pore, l'incor-porosité du corps. L'incorporable se fait donc dé-limitant incorporel du corps, et dé-limité corporal à la fois, tout en étant lui-même l'illimité de la métabolisation, grande poration virtuelle ou peau du monde qui en est le linéament plutôt que la limite, le Dé-limitant plutôt que l'englobant.
On ne dira donc pas que le tiers-catégorème intégrant les limites-universaux et les entités fictives est à proprement parler un troisième sous-genre du Quelque-Chose. Mais de la même manière, on ne saurait introduire de "troisième" lieu ou de niveau d'intelligibilité supplémentaire pour le fixer dans cette taxinomie : il est bien plutôt le

---

[115] Nous ne le précisons pas à chaque fois, mais toute incorporation doit être comprise comme décorporation en plusieurs sens : d'une part le corps n'incorpore pas et ne s'incorpore pas à ce qu'il incorpore sans se décorporer dans le même moment, puisqu'il se mêle *effectivement* de sorte qu'il se dé-limite autrement ; d'autre part, même une incorporation conçue selon le modèle simple – celui du sens commun – de l'incorporation d'un corps par un autre, implique que le corps incorporé se décorpore effectivement dans l'incorporant.

[116] Goldschmidt, op.cit., p. 40 : le présent chrono-logique fini est en tant qu'intervalle ou section d'*aiôn* défini comme être de sensation. C'est pourquoi Goldschmidt insiste sur la rupture du stoïcisme avec l'aristotélisme : le temps n'est pas nombre du mouvement mais intervalle – cet intervalle *peut* être mathématique (dans l'instauration d'une calendarité réglée) mais il est d'abord un temps vécu (c'est pourquoi, même la nuit est corps, et la saison, etc.) L'opposition, dira Goldschmidt, est donc bien entre le temps vécu (chronos, temps fini comme série d'intervalles ou des "laps" esthétisement dégagé par le vivant), et le temps physique de la providence ou *aiôn*, infini vers l'avenir et le passé, et ployé par l'Eternel Retour.

tiers-catégorème qui ne cesse de passer entre incorporels et corps, qui ne cesse de s'incorporer dans les deux sens, dans les deux sens du terme même. C'est qu'en effet, tout incorporel qui s'incorpore (ou se corporalise), et tout corps qui s'incorpore (ou s'incorporellise sans s'incorporaliser), in-corpore des limites rapportées à des universaux (les Formes platoniciennes), en produisant dans le même temps des entités fictives comme le moi, le sujet, le soi, chacun étant déjà un masque ou *prosôpon*. Il semble qu'il faille non pas juxtaposer les catégories mais retrouver ici le mouvement esthétique qui les met en continuité : les incorporables transitent et se modulent selon les rapports corps-incorporels. Dès lors, il ne s'agit même pas de dire que les Idées-Formes entendues comme universaux et les Fictions entendues comme phantasmes ressortiraient au domaine tiers de l'imagination et de ses impressions sans impresseur : ils sont inséparés du processus de double in-corporation des incorporels dans les corps et des corps en incorporels. La catégorie des incorporables est une catégorie *intervallaire* – ou un tiers-effet de rapports intercatégoriels entre corps et incorporels : les incorporables sont engendrés non pas comme concepts par le jeu des catégories de corps et d'incorporels, mais par leur intrication réelle.

On peut prendre deux exemples : d'une part, quelle est la limite du corps stoïcien ? On sait que dans le modèle stoïcien, la singularité du corps n'a rien à voir avec sa matérialité organique et matérielle : l'*hypokheimenon* est l'un des modes de déterminations d'un corps avec sa qualité propre d'une part (*poion*) et ses modalités eikologiques d'une part (manière d'être et manière d'être relativement à : *pôs ekhon*, *pros ti pôs ekhon*, qu'on traduit par mode d'ayance et mode d'ayance relativement à). La limite du corps n'est pas la limite du substrat. Ainsi le corps du sage embrasse à la lettre la totalité de l'ordre providentiel et du monde, il se mêle à cette totalité à la fois par contraction et distension (*diateinein* : son *tonos* devient transversal à la totalité du plan de corporéité cosmologique) ; le corps du sage embrasse l'infinité du temps ou de la durée providentielle (*aiôn*, comme con-temporanéité des temps) contracté dans un seul instant chrono-logique, là même où le substrat matériel ne change pas. D'où la question des limites littérales du corps, selon le degré de distension corporelle dont celui-ci, par l'exercice philosophique et le progrès moral, se rend capable : *l'extension du substrat matériel du corps n'est pas la distension du corps tel qu'il consiste dans le mélange modal de ce substrat, de sa qualité, de sa modalité.* De sorte qu'un corps stoïcien ne se définit ni par l'extension ni par l'intension ou l'intensité : il se définit par sa tension, sa contension et sa distension ; on a vu qu'il n'y avait pas l'un sans l'autre puisqu'en effet, plus le philosophe en progrès resserre sa tension et son attention[117] en se contractant et en se centrant sur ce qui dépend de lui, plus il distend son âme-corps : le plus propre est le plus commun. On dira donc que le corps stoïcien est distensif et contensif selon le critère du *tonos* : une tension particulière du corps ne consiste que dans *l'activité* de ce dernier c'est-à-dire dans l'usage entendu comme *agir sur l'activité*[118]. Cela implique que les limites du corps ne sont pas les contours de

[117] Chez Epictète, *prosoke*, attention à l'usage intérieur qui dépend de moi, par opposition à l'*epimeleia*, le souci ou le soin relatif aux transitivités extérieures qui ne dépendent pas de moi.

[118] Cf. T. Benatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Vrin, 2007, pp. 257-262, sur la transvaluation de la matière par l'activité à travers l'usage de la matérialité. Cette étude de T. Benatouïl est remarquable par son érudition et son ampleur, ainsi que par sa capacité à faire sentir le caractère pratique du stoïcisme. Mais il nous semble que le rapport structural entre usage et *prohairesis*, ainsi que la liaison de l'usage et de l'activité *tonologique* qui permet la transvaluation modale et l'*amor fati* n'est peut être pas assez mise en avant dans l'analyse, ce qui ne l'entache en rien. C'est pourquoi nous en

l'organisme : littéralement, l'organisme désigne cette figure-limite et purement abstraite d'un corps qui ne serait que matière, là où le corps est par-delà l'opposition du matériel et de l'immatériel. Le corps existe par-delà sa matérialité – c'est pourquoi l'âme est corps, alors qu'elle apparaît à la fois comme matérielle et surmatérielle. Et c'est aussi pourquoi les limites du corps sont des linéaments tonologiques : le corps n'est pas limité mais toujours liminaire, en tant que ce n'est pas la peau qui émane du corps, mais le corps, qui est contraction de la peau (*leiben*). Il n'y a bien que des dé-limitations incorporelles du corps, qui sont engendrées par l'activité de ce dernier, et la peau n'est pas seulement la dé-limitation incorporelle statique, elle est la métabolisation qui fait que le corps s'in-corpore incorporellement, que l'incorporel s'in-corpore en retour comme corps. C'est le "porer" de l'incor-porabilité : le corps n'est pas ce que la peau contoure, c'est la peau, qui est sculptée, incor-porée comme corps. De sorte que le cycle de la dé-limitation est tout entier incorporable : c'est l'engendrement, le tissage continu de la peau comme *systema.*

Le deuxième exemple est celui de la fiction. On sait qu'avec le stoïcisme tardif, le concept de personne prend une importance de plus en plus grande qui précède et accompagne l'émergence du concept juridique de personne dans la Rome antique[119] : c'est Epictète, qui thématise très fortement le concept de *prosôpon*, dont l'équivalent latin est la *persona*. Le *prosôpon* est à la fois la personne et le masque, leur indistinction princeps – ou plutôt, c'est d'abord le masque *ensuite* modalisé et compris comme personne par institutionnalisation du concept : toute entité personnologique est le masque d'autre chose, savoir un corps, qui est lui-même un conflux esthétique ou un *esthème* localement contracté dans un jeu générique de mélange des corporéités. Première philosophie du masque : ce qui nous échoit, le rôle qui nous incombe, n'est pas le déterminant ultime du corps, mais l'occasion ou l'état de choses dont il va falloir faire usage. Je ne suis pas défini par mon rôle ou *prosôpon* mais par l'usage et même la transvaluation modale que j'en ferai, de sorte que la *prohairesis* est toujours dans un rapport de décrochage a priori quant au rôle : seul compte le jeu, en fait la manière de jouer le rôle, et par suite de jouer le jeu du monde en passant de mon mode de jeu particulier ou de la manière de jouer à la modalité du Jeu cosmique comme seul en-jeu de mon jeu. Il faut distinguer plusieurs choses. D'une part, mon rôle particulier, en tant qu'humain d'un côté, en tant que personne de l'autre ayant ses devoirs particuliers (comme parent, citoyen, empereur...) qui est un jeu au sens de *ludus* avec ses règles, ses fonctions, ses devoirs (c'est le jeu = *game*). D'autre part, le jeu transversal derrière ce jeu transitif (jouer son rôle) qui consiste précisément à faire du rôle échu *matière à bon usage* : le premier jeu transitif d'acteur ou de personne implique un mode ou une manière de jouer correcte, droite et juste, mais je peux bien jouer *mon rôle* sans bien *jouer le jeu* de mon rôle. C'est l'insensé, qui peut dire le vrai sans avoir la vérité donc sans dire *véritablement* le vrai comme bonne adéquation, ou commettre un acte juste sans l'accomplir *justement.* L'adverbe exprime le problème : la modalité. Dans le jeu transversal, mon rôle n'est que l'occasion d'exercice, le donné ontologiquement indifférent (peu importe que je sois esclave ou empereur) mais esthétiquement

---

faisons paradoxalement peu usage ici.

[119] Voir les renvois précédents aux analyses de Gourinat mais aussi à celles de Mauss (*Œuvres complètes* t. II) qui relève ce point et analyse ce concept anthropologique de personne qui, d'abord déployé comme catégorie juridique, provient en fait de l'esthétique stoïcienne de la prosopopée qui correspond comme on l'a dit à une logique parabasique plutôt qu'anabasique et que katabasique comme chez Platon.

différencié va être *occasion d'usage* pour que je joue bien le jeu en jouant bien mon rôle. C'est comme le tir de l'archer : le rôle est le but, mais le jouer est la fin. C'est le jeu joculaire (*joculare*) ou le jeu comme *play.* Reste le dernier niveau : le jeu du monde. Jouant bien le jeu lui-même à travers mon jeu d'acteur particulier, je dois au surplus intégrer le jeu supérieur de la métabolisation cosmique. C'est le jeu = ordre de la philosophie tragique. Ce n'est plus le *play*, c'est le *play-ing*, non plus le joculaire, mais le joculant, ou bien l'en-jeu du jeu (le "en" devant s'entendre en un sens inchoatif et immanent à la fois, comme dans en-lacer, em-brasser, etc.) Car ce jeu est la modalité même que mon mode de jeu doit dériver, retrouver comme le "quelque-chose" dont il n'est qu'un fragment, une métabolisation, une modalisation particulière. Le jeu transitif ou ludique implique la modulation du mode (du mode de vie au sens strict), le jeu transversal ou joculaire implique de modaliser le mode de jeu, le jeu cosmique comme joculant ou en-jeu implique de ressaisir la modalité même à la source de cette modalisation (*amor fati* du sage). S'ensuit une logique des fonctions propres relatives au rôle (*katekhonta*, qu'on analysera tout particulièrement dans la partie sur l'eikologie) selon le critère de l'action droite (*katorthoma*). On comprend bien dès lors que la personne elle-même comme rôle transitif à jouer dans la cosmopolis, est un masque de cela même qui joue, le corps tonologique, tensionnel et tonal, qui ne vaut que par la valuation d'usage et la transvaluation modale qu'il opère à partir du rôle qui lui est échu. De sorte que le *prosôpon* doit selon nous être rapporté au troisième terme qu'est la prosopopée : la personne est le masque et il n'y a rien sous le masque qu'une métabolisation modale, un mélange sans visage, au sens strict ef-facé. Mais ce n'est pas rien pour autant : c'est une idiocrase, une contraction particulière du continuum de corporéité dé-limité comme corps individué, sans cesse en train de se dé-limiter à nouveau selon son activité tonologique et sa modalisation (s'étend-elle à travers le monde, se contracte-t-elle, vaut-elle comme affirmation modale de la modalité, etc.) C'est une pure prosopopée du monde, un fragment de corporéité dont la modalité tonologique fait justement la consistance (incorporable) de son existence (corporale). Dans le stoïcisme, *le concept d'individu est remplacé par celui de prosopopée qui est à la fois idiomatique et idiocrastique.* Ou plutôt, une prosopopée est une contraction locale du continuum de corporéité qui se distingue des autres corps *par sa modalité et rien d'autre* et qui ne cesse de métaboliser par-devers et par-revers lui-même, cette métabolisation qui le traverse et dont il fait partie fondant précisément cette prosopopée non-sémiotique, et même non-linguistique ou non-discursive qui en passe directement par *l'activité tonologique* (mode et tonalité). Ce n'est pas une ventriloquie, ce n'est pas non plus la "centriloquie" métaphysique qui fait parler le centre du système, être, idée, principe, substance, comme dans la prosopopée platonicienne. C'est plutôt une "entri-loquie", une entre-expression généralisée qui n'a plus de centre et qui est plus profonde encore que le dialogisme de Bakhtine dont il est tout à fait symptomatique qu'il soit devenu *notre représentation* de cette prosopopée généralisée[120]. De sorte qu'elle est idiocrase comme contraction

[120] La première philosophie du carnavalesque (carnaval vient de *carne levare*, lever la chair), c'est le stoïcisme, et c'est Epictète qui dans ses *Entretiens* produit un véritable carnaval philosophique dépareillé comme un manteau d'Arlequin. On ne cesse de passer d'un *prosôpon* l'autre à travers une galerie de personnages qui sont masques de leur activité tonologique, Hercule, l'athlète, le soldat, mais aussi l'hypocrite, le logicien formel, le dialecticien qui ne s'intéresse qu'aux syllogismes, le coquet, le râleur, l'ami des honneurs et des richesses, la communauté des sages, solitaires et inébranlables du fond de leur paradoxale et lointaine amitié... Il nous semble précisément que la notion de carnavalesque doit

être disjointe, désindexée de celle de dialogisme, ou plutôt, il nous semble que le dialogisme doit être rapporté à cette logique de la prosopopée qui répétons-le constitue *le mode discursif et expressif du système stoïcien, son caractère génériquement é-vocateur, au sens d'une part où il n'y a aucune voix propre, et au sens d'autre part où les effets de signification sont des aspects discrétisés de l'évocation comme esthésie pré-discursive des "quelque-choses" que le discours doit d'abord convertir en choses assignées et statiques pour les signifier ou désigner.* Le *dia-logos* stoïcien n'est au sens strict qu'un aspect du dia-tonos, de la diatonie systématique : le stoïcisme dit très nettement que tout corps se définit par son *tonos* autrement modalisé selon sa nature spécifique (animal, minéral, végétal, humain), et que le logos est l'aspect humain que prend le *tonos.* C'est pourquoi toute dialogie est aspect *anthropomorphique* de la diatonie esthétique, ce qui implique de déployer une théorie du sens et de la prosopopée pré-sémiologique (qui fasse sens sensiblement, et pas à travers le signe et le langage). Ajoutons un point : c'est le stoïcisme qui produit la première critique de la "vococratie" ou du "vococentrisme" remarquablement déconstruit et analysé par Derrida à propos de Husserl, en montrant que la voix ressortissait à la présence à soi, à la *parousia* de l'ego à lui-même. Le stoïcisme dit d'ailleurs que la *phonê* est l'un des sept sens de l'*hegêmonikon*, qui comme principe directeur *immanent* à ce sont il est principe, implique d'une part la pluralisation de l'âme (et du corps) qui est dès l'emblée articulation *modale* de plusieurs partie, et d'autre part induit une déconstruction effective de toute illusion présencielle, de tout pathos parousiaque. Seulement, on voit qu'il ne suffit pas de déconstruire ce vococentrisme des métaphysiques de la présentation, mais qu'il faut comprendre le continuum d'évocation dans sa positivité (ce que fait Derrida avec la différance et la pluralisation des voix). Ce sont les deux points que nous retenons donc : déconstruire le vococentrisme parousiaque *pour le décorporer* (voix intérieure encore présente chez Heidegger, dialogue rentré, prière secrète), et comprendre le dialogisme en fonction du diatonisme, le sens en fonction de la logique du sensible, donc tout rapporter à cette logique de la prosopopée *qui ne présuppose plus rien derrière le masque, ne saisit plus quoi que ce soit en-deçà du rôle indifférent qui nous est alloué.* D'où la liaison nécessaire de la logique de la prosopopée, avec une modologie des jeux (distincte de la belle typologie des jeux édifiée par Caillois), une théorie des jeux qui permette de comprendre en quoi *la métabolisation même du vivant est un jeu, un jeu de rôle, un jeu prosopopant auquel l'acteur, la scène, le public, ne préexistent pas.*

métabolique particulière, mais aussi bien syncrase en tant qu'elle contracte déjà son "autre" en elle : le corps étant *krasis*, rien que *krasis*, il n'y a plus d'autre en soi, l'opposition même de l'autre et du même est rabattue a priori sur la dimension simple et composite du mélange. On le verra dans la partie sur la modalité : la dialectique du Même et de l'Autre, mais aussi le grand pathos levinassien sur l'Autre comme Autre de l'Autre (qui est l'Autre du Même) est seulement une représentation superficielle, discrétisée, et par suite ou bien dialectisée ou bien mystiquement suspendue, du *mélange esthétique dans sa pleine positivité.* Le Même et l'Autre sont simplement des concepts trop gros, trop unilatéraux, trop lourds, pour penser la *krasis* qu'on peut décrire de toutes les manières comme le même que le même de l'autre, l'autre de l'autre du même, etc., à l'infini, selon les degrés de sophistication dont peut s'avérer capable la partie dialectisante ou mystique de la pensée (mystique au sens où il s'agit de tout suspendre à l'ek-stasis continue, celle de l'Autre chez Levinas, du "il y a" chez Heidegger, etc.) De sorte que le corps comme idio-syn-crasie est bien cette contraction à la fois idiocrastique de la crase, et cette syncrase ou synchrèse de corporéité qui n'a pas de propre en soi, dont le seul propre est d'être malpropre comme mêlée ou pêle-mêle. Le mélange n'a aucune valeur *faciale*, du moins le mélange pris dans son acception profonde comme *krasis* ou mélange contractif qui conserve la singularité tout en la mêlant sans reste, par opposition à la fusion *sunchusis* qui indifférencie le mélangé, et à la *parathesis* qui juxtapose les mêlés dans un espace régulier (la première est en un sens mélange dialectique des synthèse hétérogènes qui homogénéisent le synthétisé, la seconde mélange analytique qui produit seulement une juxtaposition, chacun de ces mélanges produisant à sa manière un "pêle-même"). Cela implique déjà toute une prise de position du stoïcisme quant au visage : il n'y en a pas, il n'y a que des rôles ou des masques qui sont *matières à jouer*. C'est la *parabasis* par opposition à l'anabase et la katabase de Platon : le chœur tragique *interrompt* la narration et la fiction, enlève ses masques au milieu de la tragédie, tandis que le coryphée réalise au sens strict une prosopopée en exposant les idées de la tragédie, les intentions de la pièce, etc. La pièce ou la tragédie *elle-même* se met à prosopoper, plutôt que ce n'est une personnification de l'auteur. Que montre la parabase ? Sous les masques, il n'y a rien, rien que la prosopopée d'un mélange localement accompli dont le chœur n'est qu'une composante, et la tragédie que l'expression. La tragédie est un fragment prosopopé et prosopopant du monde, un fragment de la métabolisation cosmique : il n'y a rien sous les personnes, les visages mêmes ne sont que d'emprunt. Autrement dit, la *parabasis* est le moment du littéral : non pas dire la vérité, mais évoquer, faire-sentir (au factitif) comment ça se fait, comment ça joue. Interruption de ce qui restait encore de drame au fond du tragique, de pulsion narrative enfermant le jeu métabolique des corps dans la récitation et la représentation. La *parabasis* est le moment déceptif que doit *nécessairement* produire toute philosophie tragique en dédramatisant la pensée, en arrachant les masques pour dire non seulement qu'il n'y a là qu'une scène, une représentation, une histoire de plus, mais plus encore pour avérer que sous le masque, rien ne se présente – seulement *du* mélange, mélange du chœur avec lui-même. La *parabasis* implique l'interruption de la représentation, mais n'a même pas de présentation à faire valoir : seulement la sentation qu'il n'y a là qu'une prosopopée du monde qui emprunte des visages et les empreinte aussi, transite à travers masques, s'y fragmente et y flue, dispersée entre chaque membre du chœur tandis que le coryphée, é-vocateur du sens, énonciation sans voix propre (é-voque) fait-sentir, esthésie le sens comme étant déjà l'expression incorporelle d'une métabolisation.

On se rappelle alors de la manière dont Deleuze et Guattari révoquaient le concept de visage levinassien : trous noirs sur surface blanche, invention théologique récente de l'Occident. Derrida quant à lui a également attaqué Levinas sur des bases différentes impliquant toutefois la même critique de ce visage théologique par où s'incarnerait l'Autre[121] : métaphysique de la présentation, non plus celle du soi à soi-même comme dans la Voix et le présent vivant husserlien, mais présentation de l'Autre que Soi toujours différée, atermoiement infini de l'éthique, incarnation suspendue qui n'introduit une fois de plus qu'à un temps messianique selon l'analyse de Benjamin C'est qu'on n'en finirait plus de relever dans la philosophie ces figures ek-statiques, ces suspensions suspendues sur lesquelles s'achèvent les pensées qui n'ont pas fait le deuil du Recueillement et du Drame métaphysique, et qui sont à la fin incapables de penser le temps parce qu'il devient messianique, attente de l'attente, suspension de la suspension, temps judaïque mais plus largement théologique où l'on n'en finit plus d'attendre l'incarnation du messie mais avant tout d'attendre *son inincarnation, son impossible venue-au-monde* : impatience face à l'attente elle-même, fébrilité attentiste du corps qui attend la reconduction de l'attente dans une posture fataliste et mystique, très proche du point de vue extra-moral décrit par Nietzsche dans la *Seconde intempestive*, avec le sage revenu de tout, bouddhiste occidental, qui occupe ce point de vue comme un sommet, et qui ne voit tout simplement plus *la moindre distance*. Temps messianique, qui à la rigueur ne change pas même si l'incarnation n'a toujours-pas eu lieu ou si elle s'est toujours-déjà produite : qu'on attende infiniment l'avenir en sa suspension (judaïsme) ou qu'on attende infiniment le passé suspendu, tout le temps s'engouffre dans ce trou d'être mystérieux qu'est l'incarnation du transcendant sur terre. Ek-stase du messianisme, qui empêche de penser le temps comme in-crase, ainsi que le fait le stoïcisme (nous y reviendrons). Le stoïcisme faisait déjà une critique similaire : sous le masque, il n'y a que *de la* métabolisation, *de la* crase ou *du* mélange, en un mot *du* partitif ou *de la* prosopopée. Or, seul compte l'usage modal que le corps dé-limité ou idiosyncrasique fait du rôle qui lui échoit : seule compte la transvaluation modale de l'état de choses donné, du rôle qui m'échoit dans la vie, et qui va servir d'occasion pure comme *matière à affirmation* (*amor fati*). Qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'à la place du visage, sous le masque, il n'y a qu'une métabolisation modale du corps, une contraction du jeu cosmique, un "quelque-chose" de vivant, de sorte que ce qu'on prend métaphysiquement pour le visage (par-delà la face ou la *gueule* organique) est une diaphysique modale du corps, une modalisation du corps. *Le visage n'est qu'un des modes de cette métabolisation, un mode propre à l'insensé qui produit déjà une stasis quant à la krasis, ne veut y voir et en extraire que l'Autre comme aspect abstrait du mélange* (l'Autre au sens strict est pour les stoïciens un ennoème, une abstraction, une impression sans impresseur actuel ou virtuel soit un incorporal engendré maladivement par un corps incapable de supporter le mélange comme devenir, et qui se fuit lui-même en s'inventant un Ailleurs de plus). A quoi cela nous introduit-il ? Au concept de *trombinoscope.* Il n'y a que ça sous les masques : trombinoscopie modale du corps. Dans la *parabasis*, les masques relevés avèrent non pas des faces, des visages ou des "trombines" différents en nature selon l'individualité propre à chaque corps, mais d'une *modalisation des "faces"* qui selon l'usage que le corps particulier *a* et *fait* de son rôle propre : plutôt que l'ontologie ou l'onto-éthique

[121] Cf. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 74 sqq., où Blanchot dégage les quatre voies d'accès à Autrui chez Lévinas : l'infini, le désir, le visage, la parole.

du visage, une trombinoscopie modale, bien plus joyeuse, légère, que cet étrange messianisme dont un regard tragique sur l'Histoire nous montrerait malheureusement l'irénisme[122]. Mine, binette, bouille, physionomie, air, faciès, tronche, frimousse, trogne, minois, fiole, ou même hure poire fiole mufle et bobine (la liste est longue et c'est l'argot qui en la matière sait reconnaître et exprimer ces variations modales pour lesquelles la langue d'usage, toujours-déjà académisée, dispose de très peu de termes, relativement pauvres) : métabolisations *modales et tonales* du corps qui ne ressortissent pas au corporel (la matérialité d'une face) mais au corporal (la tension qui l'anime, la tonalité qui s'y imprime, le mode impressif du corps). Le visage n'est qu'un des modes de cette trombinoscopie – et la critique artistique ferait bien d'entendre cette leçon stoïcienne, qui face à la face et ses modalisations, dans la peinture, le cinéma, la bande dessinée ou le portrait littéraire, en reste trop souvent au monisme pauvre du visage révélant toujours "autre chose", en fait cette nouvelle chose en-soi qu'est l'Autre pour lui-même, phantasme, phantasme sans impresseur, mépris du corps pour lui-même qui lui fait créer des fumerolles d'abstraction et de grands Ailleurs où se perdre, s'abîmer, se forclore à lui-même. De sorte qu'il faut étroitement lier tous ces aspects : la trombinoscopie, et même la trombinographie modale, la prosopopée, la *parabasis*, la littéralité. Une prosopopée est é-vocation d'un fragment de monde : elle est é-voque au sens où elle n'a pas de voix propre, elle est évocatrice au sens où elle ne fonctionne pas à partir d'une logique sémiotique de signification, mais comme

---

[122] On bande les yeux des fusillés parce qu'on ne supporte pas, dit-on, leur regard ; reste qu'on les fusille, qu'aucune présence de l'Autre en mon prochain, actuelle ou rémanente, ne produit de suspension éthique *réelle* de la violence. Que signifie alors cette instance métaphysique qu'est l'Autre, principe absolu de la moral, mais principe *ineffectif* ? Deleuze dans *Logique du sens* disait en bon nietzschéen, en bon stoïcien tout autant, que la seule morale qui vaille était dans l'affirmation du devenir, sa transvaluation modale *malgré tout* : renverser le pire en l'affirmant, passer du pessimisme au peiorisme tragique est la tâche propre du tragique (tout comme Lapoujade distingue pour James le méliorisme de l'optimisme, nous verrons qu'il nous faut faire de même quant à la question cruciale du Pire en philosophie : nous verrons dans la partie sur la littéralité qu'il devient à la place de la vérité *la pierre de touche ultime, l'unique critère de la philosophie* sitôt qu'on la remétabolise). Tout tient à la fin à la démétabolisation de la morale qui repose sur le platonisme (on fait le mal parce qu'on ne sait pas, parce qu'on n'a pas vu, parce que la pensée est déjà déterminée comme grand Œil ou Sens organique du cosmos). Nous n'en avons pas fini avec cette démétabolisation devenue proprement sens commun moral, et même marché éthique, malgré les prodigieuses remétabolisations de la morale, chez les stoïciens, Spinoza, et Nietzsche. L'éthique devient mode de l'esthétique, comme dans le stoïcisme, et implique paradoxalement d'être considérée par-delà bien et mal ; on va le voir avec les indifférents stoïciens : on n'a pas assez dit, pour cette raison qu'on tend toujours à minorer le renversement stoïcien de platonisme (premier renversement systématique, et même premier renversement *par le système et l'injonction au système*) voire même à replatoniser les stoïciens selon des contresens ruineux sur le bien, que le stoïcisme était déjà la première pensée par-delà bien et mal. Pensons également à Spinoza : c'est un problème sans cesse posé et reposé, que de déterminer pourquoi Spinoza intitule *Ethique* une grande axiomatique dont le premier postulat est que Dieu est. La réponse nous semble claire : Spinoza remétabolise l'éthique, d'un bout à l'autre, sans reste ni zone d'ombre, de sorte qu'on ne peut faire consister le plan éthique qu'à partir du plan esthétique, substance et conatus, qui implique l'être absolu de Dieu, *soit l'être absolu de la Nature comme métabolisation sans métabolisme.* Spinoza doit beaucoup aux stoïciens. Mais la différence la plus remarquable est peut-être que Spinoza déploie une esthétique bi-modale, alors que le stoïcisme déploie indéfiniment la modalité, ne distingue plus entre les deux modes spinozistes de la substance, mais rapporte tout à un même continuum (l'Incorporabilité) dont les continuums corporal et incorporel sont des modes en un tout autre sens (il n'y a plus de substantialité de la métabolisation naturante elle-même) et où la *krasis* constitue un grand pêle-mêle des modes métaboliques.

esthésie, qui consiste à faire-sentir ce dont elle est prosopopée[123]. Seulement, toute prosopopée est modalisée, s'effectue sur un mode idiosyncrasique : sous le masque du corps qui est aussi son rôle propre, il y a cette modalisation, cette métabolisation qui fait valoir un *ton* soit un *tonos* unique dans le grand chœur mêlé qu'est le monde. Le stoïcisme est une grande parabase continue, plus profonde encore que le dialogisme de Bakhtine devenu lieu commun, sans parler même du *dyalogisme* de la dialectique[124]. Même l'Autre, surtout l'Autre doit être remétabolisé, être dénoncé comme incorporal né d'une haine du corps pour lui-même, comme représentation abstraite du mélange. On a dit précédemment la différence qu'il y avait selon nous entre l'abstraction effective et métabolique (le quelque-chose est en même temps le plus abstrait et le plus concret selon le régime génériquement paradoxal du stoïcisme) et l'abstraction comme simple déqualification du donné, ou réduction de la qualité à la quiddité présumée de la chose : l'Autre levinassien est de ce dernier type, c'est un dimensional de plus au sens où l'Autre désigne l'en-tant-que ou la talité pré-dimensionnée qu'on découvre à la fin de la réduction – pour preuve, la bataille de dimensional avec Heidegger, l'un disant que le fin mot de la réduction est l'être comme facticité ou talité statique, et Levinas répondant mot pour mot que c'est l'Autre. De sorte que toute prosopopée, comme on le voit dans la *parabasis*, présente une modalisation particulière du corps, qui se met à évoquer en prenant tel ou tel aspect, frimousse, gueule, hure, bobine, etc. C'est ce que tout art nous fait voir à sa manière, même la littérature, mais c'est un exemple provenant de la bande dessinée qui peut nous éclairer sur ce point : dans son œuvre, Chris Ware dessine toujours des faces rondes et géométriques, volontairement soustraites à tout effet impressionniste, à toute qualification, qu'elle soit graphique ou affective quant au personnage. Les variations sont minimales, à partir de motifs graphiques élémentaires, qui transforment tout visage en *portrait robot* composable à partir de blocs graphiques archétypiques qui renvoient en un sens au dessin d'enfant, mais qui sont le fait d'un choix esthétique profond[125] (les livres d'esquisse de Ware nous présentent un dessinateur au trait autrement plus expressif, justement assourdi au moyen de procédé typographiques et plastiques empruntés non seulement aux codes du *comics* classique que Ware se réapproprie ironiquement, mais aussi à la sérigraphie et à une certaine forme d'*op'art* – nous pensons à son usage très pensé de la trame, déclinée selon divers modèles et différentes fonctions). Cet par cette raréfaction de l'expression que Ware déploie un impressionnisme modal où l'on ne cesse de passer d'un mode à l'autre pour un même visage : à travers la simplicité enfantine des faces, Ware fait passer tout un spectre de nuances infimes qui constituent un trombinoscope, au sens où d'une case et d'une page l'autre, selon des architectures et jeux de renvois complexe au sein des livres (indices chromatiques, motifs résurgents, effets de boucle, notamment à travers l'onirisme et la réminiscence), une même face, la même chose, est modalisée tantôt comme frimousse

---

[123] Sur l'évoque et l'évocatoire, cf. *L'entretien infini*, op.cit., p. 124.

[124] Nous renvoyons à *L'entretien infini*, op.cit., pp. 110-116 (texte déjà cité sur la dyalogisation dialectique du dialogisme). Voir aussi pp. 18-28 sur le lien entre la dialectique et la forme de la question telle qu'elle vaut déjà comme interruption mais aussi comme construction artificielle de la problématisation.

[125] Cf. la revue de théorie critique consacrée à la bande dessinée, *Pré Carré*, n°8, notamment l'analyse des quatre valeurs plastiques du cerce chez Chris Ware, fonctionnant tantôt comme motif, tantôt comme figure, tantôt comme *oculus* tantôt encore comme élément décliné à différents niveaux (cadre, phylactère, élément du décor...)

apeurée, tantôt comme hure écumant de colère, tantôt comme faciès glacé du gisant granitique[126]. Même le problème du sourire énigmatique de la Joconde doit être ainsi compris : modalisation particulière, de sorte que ce n'est pas le sourire comme élément du visage qui compte, mais de déterminer si la Joconde a bien un visage, ou pas plutôt une frimousse, un minois, une bobine.

Mais pourquoi aborder ainsi le problème de la fiction dans le stoïcisme, d'une manière apparemment si éloignée de la question originaire et des commentaires afférents ? Pourquoi aborder la question du statut des entités fictives (qui rappelons-le ne sont ni des êtres ni des subsistances et les deux à la fois) à travers le problème de la prosopopée et du visage ? Il ne s'agit pas d'un détour : la fiction est au cœur de la théorie des rôles stoïcienne, qui rapporte tout vivant à la fiction ontologiquement indifférente (au sens strict) de sa propre vie, qui n'est différenciée et qui ne se fait valuation qu'à travers l'usage (*chrêsis*) modal des transitivités. Esclave ou empereur, peu importe : ce qui *fait la différence* et ce qui confère sa valeur à l'état de fait, c'est l'usage qu'on *fait* et *a* qui va permettre d'opérer la transvaluation modale du donné phénoménal, rapporté à sa transparition esthétique, à la métabolisation cosmique. C'est la distinction essentielle du continuum de corporéité : ontologiquement indifférent ou dépourvu de valeur en-soi, mais esthétiquement différencié quant au *tonos*, et en permanence occasion de transvaluation modale. De sorte que ce qu'on vient de décrire comme caractéristique du corps, et qu'on analyse souvent comme une éthique personnologique, constitue une esthétique plus profonde : *c'est un moment de l'incorporabilité des fictions.* Les corps comme *prosôpon*, prosopopées du monde dotées d'un rôle particulier, sont des fictions s'in-corporant. On croit que les fictions sont une entité séparée, dotée de sa catégorie particulière, elle-même problématique au

---

[126] C'est la toute première page de *Lint* qui présente une véritable genèse de la facialité, partant non pas d'éléments géométriques simples, mais d'un continuum, en l'occurrence d'une *trame* (composée avec les couleurs primaires comme en sérigraphie) qui se déploie, se complexifie, s'organise en visage acquérant en quelques pages sa complexité à la fois graphique et grammaticale Ce qui est remarquable, c'est que Ware montre ici la naissance d'un bébé, mais que son dessin, sa graphie propre, se complexifie et s'enrichit, en fait se *grammatise* au fur et à mesure que la perception du bébé se développe : c'est une ontogenèse graphique qui ne se distingue pas d'une ontogenèse de la perception, non pas au sens où nous voyons à travers l'œil du bébé se complexifiant, mais au sens où la constitution et l'enrichissement du monde perçu où va grandir l'enfant, ne se distinguent plus d'une forme de genèse du regard qui a envahi la page même, ennoyé le dessin, qui s'est répercuté sur le niveau graphique lui-même. Par analogie, tout se passe exactement comme si un écrivain entreprenait de transcrire – génésiologiquement et pas généalogiquement – l'ontogenèse de la perception chez le bébé, commençait par de purs signes typographiques non liés ou justement par un continuum indifférencié (par exemple des traits verticaux) avant que n'émergent des syllabes, que ne s'extraient des mots et ne se composent des phrases, qui vont ensuite se singularisé selon la modalisation stylistique. Car l'intelligence de Ware, c'est de ne pas commencer à des symboles préconstitués, même minimalistes (cercles, carrés...) pas plus par des aplats chromatiques préconstitués (rouge vert bleu) ; *il n'y a pas de première unité graphique ou perceptive* : c'est la trame, soit la multiplicité mêlée d'où toute ponctualité simple (qu'elle soit chromatique, graphique, spatiale) est exclue, qui constitue le premier plan d'où lèvent à la fois la face du bébé et le dessin lui-même. Les aplats chromatiques sont a priori mêlés et les cercles de la trame également, de sorte que la *figure* du cercle et l'*unité* ou la *valeur* chromatique doivent être constitués, extraits, *contractés* dans le mélange initial. C'est une genèse très bergsonienne : les éléments "grammaticaux" du dessin, motifs, figures, éléments de composition, émergent d'une trame inconstituée et sans forme, véritable *spectre plastique* dont le graphique lève par série de stabilisations formelles successives qui sont *aussi* des spatialisations et des discrétisations de la trame initiale, toute entière impressive et nuancielle, et qui acquiert progressivement des valeurs expressives statiques qui vont constituer un répertoire.

sein de l'analytique. Mais ce sont déjà les corps *constitués* ou récorporés qui sont des fictions in-corporées et singularisées. La fiction est un incorporable consistant, qui ne cesse comme les limites de s'in-corporer incorporellement (dé-limitation expressive topologique, temporelle, événementielle) et de s'in-corporer corporalement. Il faut donc renverser l'approche : ce ne sont pas les fictions qui sont des impressions sans impresseur *actuel* tirées de l'imagination de l'esprit, ce sont les corps existant, qui sont des fictions constituées en impressions, en imprimés et impresseurs *actuels.* Ce n'est pas Charlus qui sort de l'imagination de Proust, c'est Proust, qui est un Charlus actualisé, *prosôpon* in-corporé. L'existant est une composition corporale *possible* eu égard au continuum de corporéité, tandis que la fiction incorporable est une composition virtuelle qui s'actualise à travers des états de corps, des fragments de corporéité dispersés : Charlus, en un sens, *existe* bien plus que Proust, en tant qu'il est mêlé à tous les lecteurs de la *Recherche*, incorporé *en* eux dans tous les sens du terme (non incorporé "dans" eux, mais aussi incorporé en eux au sens où l'on dirait déguisé en Charlus)[127]. Ce renversement nous semble impliqué par l'analytique stoïcienne, en tout les cas appelé par son caractère esthétique, qui nécessite de métaboliser le rapport entre catégorie, de voir les cercles métaboliques liant les catégories qui sont toutes des *stases engendrées*, génériques et génératives à la fois : si la fiction et les limites forment *par nécessité et pas par accident* (historique) une catégorie mobile dans l'analytique, ce n'est même pas parce qu'elle s'engendre du corps seulement, c'est au contraire parce que la corporéité est l'une de ses métabolisations, de ses dérivations modales possibles. En effet, la fiction est toujours *en même temps* un complexe incorporel – un système propositionnel, qui s'inscrit dans un lieu et une temporalité virtuelle – et un complexe de corporéité s'in-corporant *effectivement* : on ne comprendrait pas sans cela comment Charlus peut nous affecter, nous émouvoir, de manière certes plus nuancée, plus indistincte, mais aussi plus puissante que bien des corps actuels. Pourquoi ? Parce que comme fiction incorporable, Charlus est *consistant par-delà son existence corporale et sa subsistance incorporelle*. Tel est l'un des enjeux de la distinction des régimes de facticité engagée par le stoïcisme (subsistance et existence) que l'on prolonge ici en dégageant le régime de la consistance incorporable, de l'insistance incorporale, de la résistance du *Ti* : ce n'est pas la consistance qui est engendrée de l'existence et de la subsistance, ce sont l'existence et la subsistance qui sont métabolisations modales de la consistance incorporale. De sorte que se produit un décrochage : un existant corporal ou un subsistant incorporel actuel peut être inconsistant, plus inconsistant qu'une limite mathématique ou qu'une fiction incorporable, pour cette raison que l'existant et le subsistant sont *en même temps* des limites et des fictions in-corporées dans les deux sens du terme. C'est ce que disait Nietzsche : l'inactuel, plus consistant que l'existant ou le subsistant actuel, plus consistant comme processus dérivable et modalisable, que

[127] Cela implique d'ailleurs une confrontation de fond entre la logique de la résurrection des incarnables et des incarnés, qu'ils soient ou non personnages de fiction, et la logique de l'incorporation des incorporables virtuelles, qui dessine déjà un processus d'Eternel Retour tonologique. C'est ce qu'il faudra analyser : comment la *Verkörperung* ou la récorporation incarnative implique une paradoxale *résurrection continuée des vivants* dont Sartre a analysé certains aspects ("on entre dans un mort comme dans un moulin", mais de la même manière dans un vivant qu'on ressuscite dans son dos, et de son vivant). Ce sont les résurrections vives, par opposition *modale* aux incorporations qui impliquent *nécessairement* un élément thanatologique en elles en tant qu'il leur faut dé-limiter les vivants pour leur permettre de survivre (*fortleben*).

les corps actuels, ou les propositions, les lieux, les présents qui les délimitent. Cela implique alors de comprendre le *prosôpon* à partir de la catégorie de fiction, plus généralement à partir de l'incorporable, et pas l'inverse : tout corps est une fiction incorporable in-corporée et actuelle. D'où le système *radicalement* théâtral du stoïcisme, qui a fait de l'acteur l'une de ses figures principales : tout corps est acteur, prosopopée de "quelque-chose" de la *Physis* plutôt que personne. Il répète, il s'exerce (*askêsis*), et la répétition du jeu est déjà jeu en tant que telle. Dès le départ et plus que toute autre philosophie, le stoïcisme affirme sa profonde *indifférence à l'identité, mais plus encore l'indifférence ontologique de l'entité elle-même.* Il faut certes tenir sa place, jouer son rôle – mais on ne le joue qu'à le savoir ontologiquement indifférent, avec la distance de l'usage, en visant à travers le *prosôpon* tout autre chose, non pas la transitivité de ce rôle personnel et de ses fonctions afférentes, mais le bien-jouer transversal et modal qui le traverse et qui constitue la fin réelle du corps. Le rôle à jouer est le *skopos* ou le but, le "jouer" du rôle est la fin, ou le *telos.* On se situe alors à un niveau esthétique qui n'engage aucune vérité, aucune *valeur* de vérité : seule compte la littéralité, le jeu littéral du rôle. En quel sens ? Au sens où le vrai est seulement adéquation (de l'impression corporale, de la notion incorporée, de la proposition incorporelle) qui fait partie du rôle ou en découle, tandis que la vérité comme état du corps sage homologue à la disposition du monde (le sage entretisse les notions dans son esprit comme les impressions correspondantes sont entretissées dans le monde) est justement *la fin du rôle dans tous les sens du terme* : il s'agit précisément pour le philosophe aspirant à la sagesse d'accéder au bien-jouer lui-même comme état ou disposition métabolique homologue à la métabolisation du monde, mais il s'agit par là même de déborder son rôle à jouer pour embrasser et s'étendre (*diateinein*) à travers le jeu de la terre ou de la métabolisation. L'acteur devient le théâtre en tant que tel puisqu'il est aussi bien cosmos : il se met à jouer la théâtralité elle-même du rôle à laquelle il s'est krastiquement incorporé, plutôt qu'il n'incarne encore et toujours son rôle petit ou grand, empereur ou esclave (ce sont les deux corps du roi de Kantorowicz, dont on verra qu'il s'agit en fait d'une disjonction entre la chair et le corps, et par suite entre la crase incorporative et la stase incarnable ; cela concerne aussi bien l'esclave du point de vue de l'incarnation : incarner le type abstrait et sa catégorie, même si le corps le déborde comme singularité). De sorte que seule compte la littéralité du jeu de rôle, qui repose justement sur la modalité : bien jouer le rôle, c'est le jouer selon le *tonos* qui lui est accordé et ajusté, tension, teneur, tonalité, mais c'est surtout en faire usage pour jouer par surcroît le jeu tragique de la terre. Jouer littéralement son rôle, c'est être accordé aux événements qui adviennent, les affirmer sur le bon mode ; mais ce mode ne se définit pas transitivement, il est le mode qui dérive en retour la modalité dont il est mode, et affirme, *veut* ainsi toutes les modalisations et métabolisations constituant la destinée, même le mode de vie de l'insensé. La théorie stoïcienne des rôles nous semble non pas incomprise, mais "sous-comprise", et en même temps sous-exploitée par la philosophie : on la comprend généralement comme une personnologie des devoirs, et par suite comme une éthique relative au statut social, puisqu'à chaque rôle sont associés des devoirs particuliers relatifs à la communauté politique. Rôle d'humain selon la nature spécifique, rôle de parent, de citoyen, de responsable politique : non seulement toute identité est un *prosôpon*, masque et rôle à la fois, mais plus encore tout *prosôpon* est pluriel, composé et articulé par des rôles différant en régime et en teneur. Or, on n'a pas assez vu le principe étrangement *baroque* de cette théorie qui désavoue toute identité, qui conçoit tout comme grand théâtre : *theatrum mundi* et *mundus theatri* ne se

distinguent en rien, et le stoïcisme affirme très tranquillement *qu'il n'y a aucune différence de nature entre le personnage et la personne, qui sont tous deux des fictions incorporables in-corporées, actuellement ou virtuellement.* Il faudrait même faire valoir l'étrange *science-fiction* stoïcienne qui comme chez K. Dick disjoint non seulement l'identité personnelle et l'éclate sur différents régimes de réalité, mais qui plus encore disjoint ces régimes mêmes, entremêle les mondes sans qu'aucun d'entre eux ne puisse constituer de Référent ultime ou de Réel en dernière instance. On pourrait mentionner par exemple l'exercice de *survol de la terre* qu'on trouve chez Marc-Aurèle, et analysé par Hadot : survol du sage, qui en un sens tout à fait approchant du survol de Ruyer, se met justement dans la position du Quelque-Chose dont toutes les choses du monde sont dérivées, dont les corps, au-dessous, sont des métabolisations modales particulières. Déjà, toute idée de présence à soi est ruinée, écartelée, pollinisée et fragmentée puisque le soi même est une fiction in-corporée puis un incorporat fictionné (l'impression sans impresseur actuel est la fiction du corps comme imprimé et impresseur actuel). Profond aréalisme du stoïcisme : quel est le réel, mon rôle comme état de fait et phénomène, ou le jeu transparaissant et diaphane dont il se soutient ?[128] Le concept si *moderne* de réel perd tout son sens puisqu'il n'y a plus de référence ultime à laquelle tout rapporter. Il fallait la modernité angoissée et humiliée par la révolution galiléenne, honteuse d'avoir pris pour le Grand Réel ce qui était un grand décor engendré par notre finitude, notre ignorance et nos superstitions, pour se réfugier dans l'idée de Réel comme Référence *indépassable.* C'est bien la logique du dépassement qui est alors à l'œuvre, comme on le voit chez Meillassoux : dépasser la corrélation qui irréalise le référent ou ne le réfère qu'à la perception que le sujet en a, pour trouver l'indépassable en-soi, Réel auquel tout se rapporte en dernière instance, même s'il est l'Indécidable en chef, le Peut-Être capital. Le réel pour le stoïcisme est un concept relatif au vrai comme adéquation : c'est l'articulation entre impression, notion et proposition, par-delà l'actualité ou la virtualité de celles-ci (par exemple, une proposition décrit sur un mode véridictif un état de corps virtuel ou actuel, mais réel par rapport à la dé-limitation qu'elle en fait). Le réel n'intervient pas au niveau du littéral : nous faisons *effectivement* des expériences qui ne sont pas réelles ou qui ne sont pas *du* réel au sens où elles portent sur un "quelque-chose" qui n'est pas encore *analysé* au sens où il aurait sa notion correspondante, sa proposition l'exprimant, son impression l'incorporant. Le progressant philosophe fait précisément l'expérience de "quelques-choses" auxquels ne correspondent aucune expression propositionnelle constituée, aucune notion, aucune impression actuelle ou aucune impression virtuelle qu'il *saisirait ou sentirait déjà comme virtuelle*. Comme on l'a dit, le réel nous semble tout d'abord, comme concept, tributaire d'une logique de la Référ*a*nce fortement tributaire de Platon, au sens où il s'agit d'indexer toujours le niveau phénoménal ou les apparitions (les réaux) sur l'ordre méta-phénoménal du phénomène ou sur l'apparaître même (la réalité) et par suite cet apparaître même sur la *Chose* – essence, idée, forme, être, noyau de quintessence –, soit que la Chose soit en-soi, soit qu'elle soit l'en-soi même statiquement présenté. De sorte que tout héraclitéisme logique, comme le stoïcisme, mais aussi comme la pensée Nietzsche (leur grand point commun, leur fraternité philosophique, est justement leur

[128] Nous reviendrons dans la partie sur l'aréalisme sur ce point, notamment en analysant le statut du principe de réalité chez Freud – qui est *explicitement précédé par le stase de l'incorporation dans l'ontogenèse psychique et même corporelle* – notamment en nous appuyant sur les analyses de Marcuse.

héraclitéisme revendiqué), se doit d'élaborer non pas seulement un irréalisme, mais une logique de l'irréférence, a priori inindexée. Défaire l'indexation platonicienne qui produit par surcroît la détermination de la philosophie comme réalisme, sur la base d'une épochè de l'esthétique et du diaphane, qui implique aussi l'épochè du critère de littéralité. C'est ce qu'on verra dans la partie sur le schème : ce sont les corrélations schémiques incorporées qui produisent *du* réel comme référence commune, comme indexation collective. Le stoïcisme, aréalisme logique : un corps est une fiction sensiblement contractée, esthétiquement in-corporée. C'est la conjuration de tout esprit de sérieux, qui va toucher jusqu'à l'être lui-même, rapporter l'être à la fiction, la parole de l'être et dans l'être à la prosopopée. L'aréalisme stoïcien se présente ainsi : tout est ontologiquement indifférent – vie et mort sont indifférents, et l'on ne peut qu'être indifférent au fait que x ou y soit ou ne soit pas, comme Epictète qui ne bronche pas, impérialement esclave, lorsque son maître lui brise la jambe. Politique de l'indifférence – ontopolitique de l'indifférence : être ou ne pas être n'est justement pas la question. La seule qui vaille, c'est *comment*, sur quel mode, sur quel ton, sur quel rythme. Question de la littéralité, ou plutôt comptine s'altérant, changeant de ton à chaque retour, se retournant à chaque nouvelle tonalité : comment, comment *ça*, *comment* ça. L'indifférence ontologique qui traite tout être et tout non-être d'un haussement d'épaules rieur (pas plus éloigné que le stoïcisme des grandes dramatisations historiques et du pathos de l'Histoire) n'est évidemment pas le dernier mot nihiliste ou fataliste du stoïcisme ; c'est seulement le pré-requis, un simple constat qui remet *l'ontologie à sa juste place : indifférence de l'être qui implique précisément la différenciation radicale et esthétique (tonologique) de la facticité découplée de l'être*[129]. C'est l'être en tant qu'être, tout comme le non-être en tant que non-être (qui veut seulement dire : non-corporel) qui est indifférent, même si l'étant, le corps et rien d'autre, est *absolument différencié esthétiquement en tant que tonos et selon sa facticité effective articulant modalement eikologie (il y a) et ergologie (il se fait).* C'est cette indifférence de l'être qui fait la base de cette logique générique de la prosopopée, de cette fictionnalité tragique : c'est parce qu'il est ontologiquement indifférent qu'une chose soit ou ne soit pas, qu'elle n'a aucun fond ni aucun fondement qui en motive *réellement* l'existence, qui lui confère une *authenticité, une propriété ou un proprium* (le plus propre et le plus proche) *qui serait irréductible à toute fiction, à tout spectacle, à toute théâtralité.* Le théâtre est a priori, la fictionnalité précède même tout transcendantal : l'ego kantien lui-même est un *prosôpon* collectif, un masque transcendantal, un rôle commun qui vise précisément à retrouver le Moi réel derrière le moi de fait, l'absence nue de fiction derrière la fictionalité des rôles et des prosopopées. C'est pourquoi c'est *en même temps* qu'on rend le moi à sa fiction, et qu'on *exhume la Terre même* comme Esthétique anté-transcendantale, Esthèse a priori dont l'esthétique transcendantale est le fossile. Le tragique alors, ce n'est justement pas

[129] En un sens, la liaison de l'être et de la différence opérée par Deleuze à travers l'élément du logos – le sens de l'être – repose sur un nouage qui conserve quelque chose de Parménide : même si l'être n'est plus la facticité mais le sens où la manière dont se dit ou s'exprime la seule facticité qui vaille, soit la différence, c'est à travers l'ontologie et la réversion *noein-einaï* que la différence esthétique se fait valoir – même si Deleuze, notamment dans *Mille Plateaux*, élargira, fragmentera, vitalisera cette corrélation. Il nous semble que le stoïcisme implique quant à lui une disjonction radicale de la logique de la facticité et de l'ontologie : l'être est *mode et régime* de facticité propre au corps, mais il est lui-même le modalisé d'une facticité qui implique *au moins deux lignes logiques* (l'avoir, le faire) dont il faudra rendre compte de la processualité.

la dramatisation théâtrale des rôles, c'est la théâtralisation du drame, par laquelle *tout être est rapporté à son absence a priori de valeur.* Que je sois, que Rome soit, est aussi indifférent que le nombre de cheveux sur ma tête (que les indifférents soient préférables ou non-préférables n'est qu'une détermination en second). Tout est fiction : nous jouons. Le stoïcisme est la meilleure machine de guerre contre les grandes dramatisations à vide du rapport entre Réel et Spectacle, monde du vrai et monde du faux, raison pure et raison souillée[130] ; car non seulement le stoïcisme montre que cette dualisation est inconsistance, grossière, simple reflet de notre angoisse moderne encore pétrie de platonisme, mais plus encore, il montre que ce qu'on prenait pour la disjonction réel-spectacle n'est pas comme le croient les fatalistes et les dramatiques un Réel intégral "dévalé" dans sa représentation, *mais intégralement fiction, théâtre a priori, jeu de rôles princeps derrière lequel il n'y a rien, ni coulisse derrière la scène, ni visage derrière le masque, ni chose derrière le quelque-chose prosopopé.* Fin des déplorations dramatiques sur le Réel toujours-déjà perdu – plainte la plus vieille de la littérature, la seule différence étant que les antiques affirmaient tranquillement que le Réel était toujours-déjà perdu mais sans cesse retrouvé (les Formes chez Platon) tandis que les modernes non seulement n'y croient plus, *mais doutent même de l'idée d'un réel* (d'où les confusions sans cesse renaissante entre actuel et virtuel et réel et irréel, malgré les avertissements de Deleuze). Il faut comprendre, ou plutôt sentir dans sa profonde superficialité le monde dans lequel vivent les stoïciens, qui est aussi le mode sur lequel ils vivent et se vivent : il n'y a pas plus de réel que de spectacle, tout est rôle, et aucun rôle ne vaut en soi puisque seul fera valuation l'usage modal que l'on a et fait de son rôle, de son masque, de ses fonctions allouées. C'est le grand rire tragique, tragi-comique, par-delà bien et mal (bien et mal ne consistent que dans l'usage, dans la transvaluation modale). C'est le grand rire anhistorique et anhistorien qu'on retrouve par exemple chez Beckett : l'Histoire comme grande farce blanche, et les historicismes, clowns tout aussi blancs qu'elles, tristes et sérieux, pierrots pleurant dès le début sur le réel perdu, drôles d'être trop sérieux, humoristiques à force de manquer d'humour. C'est pourquoi les personnages de Beckett, ceux des premiers

---

[130] On verra dans la partie sur le schématisme, qu'Adorno et Horkheimer approchent une telle vision en montrant que le schématisme a été extériorisé dans le capital, pour passer dans ses industries culturelles, qui sont des *schématisation esthétiques exogènes du corps.* Seulement, c'est parce qu'ils continuent à opposer la raison pure, celle des Lumières et du *sapere aude*, à la raison souillée de l'homme moderne qui voit son esprit arraisonné par les industries esthétiques, qu'ils reconduisent une opposition sur laquelle la philosophie fait fond depuis Platon, et qui est aujourd'hui encore au cœur du réalisme spéculatif, ou même des philosophies ou pensées politiques les plus critiques lorsqu'elles opposent le Spectacle (ou la réalité virtuelle, conçue justement comme irréalité virtuelle) au Réel toujours-déjà perdu, authenticité des présences (selon les noces étranges, monstrueuses, de Debord et de Heidegger...) C'est pourquoi le rôle du schème sera essentiel à cet égard : c'est le schème récorporé et incarné, qui va engendrer une coupure entre le réel et son travestissement, c'est la corrélation schémique, qui va se découpler, se disjoindre et se fossiliser entre le corrélé en-soi et le corrélant pour-nous. C'est que les schèmes sont justement *les transitivités du rôle, les composants incorporés du rôle, gestes, texte, temporalité, et même rétentionalité* : un rôle ne se contracte dans un corps qu'à apporter avec lui ce que les stoïciens nomment bien des fonctions (*katêkhonta*, *officium*), qui vont impliquer des schèmes comportementaux, des schèmes de jeu qui eux-mêmes jouent et se modulent. C'est pourquoi nous en passons bien ici pour commencer par la fiction comme incorporable qui s'in-corpore comme *prosôpon*, avant de nous pencher sur l'analytique *immanée* de l'esthétique ou engendrée par elle, que constituent les schèmes et le schématisme. Ces rôles abstraits que nous décrivons ici, vont devoir être compris concrètement comme systèmes schémico-schématiques incorporés et récorporés, articulant chair et organicité (incarner le rôle, se faire les organes pour ça).

romans en tout cas comme *Mercier et Camier*, se baladent, errent dans une grande farce historique comme deux spectres sans attente, sachant que tout est rôle, que tout être est sans valeur et indifférent en tant qu'être. D'où les notations liminaires et listes nominales que Beckett dresse dans ce roman, qui sont justement comme *des didascalies du réel* qui font de l'orage lui-même un rôle de la Nature, une prosopopée de quelque-chose qui n'est pas plus profond et plus lointain, mais plus *transversal* que sa foudre. C'est cet effet de distanciation tout théâtral avec la théâtralité elle-même qui se donne à sentir chez Beckett, une distance même pas ironique mais moitié fascinée et moitié amusée avec ces rôles pris au sérieux, qui croient que leur être même fait leur différence. C'est pourquoi Mercier et Camier mais aussi Watt rient devant cette scène sans terme ni fin à laquelle ils appartiennent certes mais avec un regard perspectiviste qui leur fait voir que les acteurs ont oublié qu'ils jouent, se prennent au sérieux et leur rôle en même temps au point de ne plus s'en distinguer, de ne plus opérer la distanciation brechtienne d'avec leur rôle. C'est la mauvaise-foi, mais poussée jusqu'à l'inconscient du corps, c'est la mauvaise-foi comme *constitution récorporée, incarnée et sans cesse ressuscitée du corps dont on a oublié qu'elle fut incorporée, qu'elle n'est qu'incorporat.* Traitement tragi-comique ou même tragi-burlesque de l'Histoire, une sorte d'anti *Quatrevingt-treize* qui en sublime et dramatise génialement le récit et la teneur au point de rendre le *roman même plus historique que l'Histoire dont il est roman*, mais qui va justement dans le sens d'une confirmation et d'une conformation toute romantique des rôles (c'est pourquoi la prosopopée romantique ne porte plus sur les singularités esthétiques que sont les corps, mais est monifiée et magnifiée, unifiée et sublimée pour devenir prosopopée panthéiste de la nature s'exprimant à travers le génie : prosopopée romantique qui *réduit* la prosopopée stoïcienne, l'arrache à son pluralisme, sa nuance, mais aussi à tout ce qu'il y a de *ridicule* dans le *prosôpon* pour lui préférer la sublimité ou le corps en gloire unique du Monde[131]). Cette vision tragi-comique de l'Histoire est une sorte de *Roman comique* intégral où même Enée ne joue qu'un rôle, celui du fondateur, du fils, de l'amant, et même du grand homme. Il incarne – et Scarron ne cesse de renvoyer sur le mode farcesque cette incarnation sérieuse et consacrée à l'incorporation d'un rôle qui vaut bien n'importe quel autre. C'est ce qu'on trouverait particulièrement dans le cinéma même si rares sont les films qui parviennent à cet effet de distanciation tragi-comique avec l'Histoire et les rôles, qui arrivent à ne pas magnifier, dramatiser, sublimer et finalement esthétiser l'Histoire même si c'est en en respectant chaque trait, chaque fait et chaque méfait. Rares sont les films qui voient dans l'Histoire un *matériau esthétique*, non pas au sens où l'on peut réécrire allègrement l'Histoire et les faits, mais au sens où l'intrigue principale du film historique est finalement toujours la même : avant le drame historique, la comédie tragique des rôles auxquels on adhère corps et biens, dont on ne parvient pas à se démarquer, à distancier de soi pour en faire un indifférent, farce de la destinée qui est aussi bien tragédie du devenir. On peut penser à Chaplin, aux Monty Python, en un sens à Herzog et Fellini mais aussi bien à Pasolini dont on ne voit pas assez l'humour (*L'évangile selon saint Matthieu* est un grand film burlesque). Car le traitement sérieux et dramatique de l'Histoire consiste à *confirmer* le contenu du rôle et des rôles ; le traitement tragique et léger est celui qui *pèse* l'Histoire, qui en connaît le poids, en évalue la pesanteur, en voyant précisément *quel rôle chacun y a joué* et surtout quel rôle ont joué des processus non-personnels,

[131] Cf. sur ce point la partie sur Flaubert et l'incarnation, et la peur romantique du ridicule.

non personnologiques : l'œil tragique voit du rôle partout dans l'Histoire, et sait aussi la voir comme une tragi-comédie, farce monstrueuse, bruit et fureur constituant le grand tissu dépareillé du temps, la trame des vies *qui ont cru en elles-mêmes*[132]. C'est de ce regard dont hérite le Marx des *Luttes de classes en France* qui fait justement état de ce mélange perpétuel du drame et de la farce historique (si le premier drame napoléonien se répète sous forme de farce avec Napoléon III, c'est aussi le drame, qui se répète comme farce). Ce qu'on ne comprend pas face aux œuvres d'art qui prennent toute la liberté du monde avec l'Histoire, c'est qu'elle essayent de ressaisir non pas la transitivité du rôle, mais la transversalité du jouer ; mais on en fait ou bien une réappropriation libre (postmoderne) ou une fiction qui dérive à partir de l'Histoire, ou bien on pose encore et toujours des problèmes *moraux* de représentation. Mais c'est aussi que les œuvres sont rares qui vont jusqu'au bout de cette *déréalisation de l'Histoire*, qui savent y voir le jeu burlesque et tragique de personnes *qui croient à leur rôle et jouent ce rôle avant de jouer leur jeu.* Ce qui se dévoile alors, c'est d'abord la logique de la mauvaise-foi absolue, incorporée, comme le grand homme hégélien (rien de plus drôle pour le surhumain) qui se croit *réellement* destiné à jouer son rôle et à incarner l'Esprit en l'un de ses moments, quand le stoïcisme pose que son seul destin est d'affirmer le destin tel qu'il devient, son devenir quel qu'il soit. C'est la fiction partout, non pas au sens d'un écart avec le réel, mais au sens où il n'y a que du rôle sur fond d'indifférence, d'absence de valeur ontologique en-soi. Théâtre partout mais sans coulisses derrière, et où chacun est à la fois régisseur, acteur, public, metteur en scène et même critique, fiction partout, mais sans *fond* ni extériorité. Tout se joue selon cet accent : jouer son *rôle*, ou *jouer* son rôle. Dans le premier cas, on est face à l'insensé, qui par mauvaise-foi incorporée *croit à lui-même et à son être*, se vit *ontologiquement* comme identifié à son rôle, destiné à celui-ci quand seul le jeu importe par-delà le joué ; dans le second cas, on est face au sage, qui comme tout le monde joue son rôle (Sénèque et la politique latine, Socrate et les lois) mais avec le sourire de par-derrière : *ce n'est qu'un rôle, aussi ontologiquement indifférent qu'un autre, mais aussi esthétiquement propice que tous les autres à la différenciation du bon usage, à la transvaluation modale.* Je jouerai le rôle, comme tout le monde, comme personne, mais je le jouerai en connaissance de cause, en étant déjà mêlé à tout le théâtre du monde, en position d'auto-survol par rapport aux *prosôpon* : comme dans l'exercice de survol de la terre et des hommes qu'on trouve chez Marc-Aurèle, il s'agit précisément de *réaliser effectivement le perspectivisme*, de déployer la distanciation théâtrale avec les rôles. Tel est le regard tragi-comique, le survol perspectiviste : réintroduire la distance au sein des rôles, faire passer la fine lame de l'usage et de l'indifférence entre l'être du *prosôpon* et l'activité esthétique différenciatrice et tonologique dont il est l'occasion, le *kaïros*. Autrement dit, le survol ou l'auto-survol de Marc-Aurèle consiste bien à introduire une différenciation modale permettant de passer du *prosôpon* compris comme rôle personnel et identité du moi,

---

[132] Il nous semble que la méthode historique développée aujourd'hui par un historien comme S. Audoin-Rouzeau, notamment dans *14-18, retrouver la Guerre*, évite à la fois l'écueil de l'Histoire "factualiste" et de l'Histoire dramatisée, pour faire valoir des processus transversaux qui ne sont plus des processus structuralistes, mais bel et bien esthétiques en tant qu'ils ressortissent à la construction du désir, au jeu des impressions, à la détermination d'affects collectifs. C'est le cas par exemple pour la construction de l'ennemi et de ce qu'on peut appeler des "phantasmes de guerre" (la déshumanisation des Allemands pendant 14-18), Histoire des représentations, des rôles auxquels on adhère et croit *en première personne et en première intention.*

au *prosôpon* comme prosopopée de "quelque-chose" de la nature ou de la métabolisation générique. Le *prosôpon* de l'insensé colle à lui-même, le moi colle à son être comme l'acteur colle à son rôle et ne s'en départit plus : il faut le sage et son survol pour décoller les deux, distinguer l'incarnant et l'incarné, et les rapporter tous deux hétérologiquement à une métabolisation corporale. Le survol réintroduit la distanciation au sein du *prosôpon*, il distingue justement le rôle du moi devenu identité ontologique de ce moi, et la prosopopée qui, dans un corps particulier et sur un mode déterminé, exprime, ou plutôt imprime dans le monde quelque-chose de la modalité. C'est la distanciation théâtrale, mais avec la modalité elle-même : tout rôle est transvalué dans le survol tragi-comique, pour être rendu à sa nature de prosopopée. Demandons alors : qu'est-ce que le *pneuma* stoïcien ? Le souffleur universel, qui chuchote gestes répliques et rôles à des acteurs qui ont toujours-déjà oublié leur texte mais qui, là est le grand comique, oublient au moment même qu'on le leur souffle que leur texte est soufflé, rien que soufflé. Oubli de l'oubli, qui n'est pas l'oubli destinal de l'être, mais l'oubli de son indifférence et du caractère *pratique* du destin. C'est ce qui fait le rire tragique stoïcien : non seulement voir derrière l'esprit de sérieux des Grandes Personnes une comédie des rôles, un vaudeville historique et rien d'autre (empereur ou esclave, qu'importe le contenu pourvu qu'on ait l'usage), mais plus encore s'ébahir de ce qu'on parvienne à prendre son rôle au sérieux, à le jouer en oubliant qu'on joue, comme l'acteur fou qui se prend vraiment pour Le Cid et ne distingue plus la scène où il joue du monde. C'est Don Quichotte qui se croit vraiment chevalier : sa folie première n'est pas de voir dans les ailes tournoyantes des moulins des géants agitant leur bras, c'est de *se* croire, de croire qu'il est, qu'il est son rôle, que son rôle est ce qu'il est. Telle est la véritable détermination de la folie dans le stoïcisme, qui traite l'intégralité de l'humanité comme folle (même le sage doit être fou avant que de se *rendre* sage). C'est un scandale philosophique dont on ne s'émeut pas assez : l'humanité est folle, même le philosophe est un fou en quarantaine, visant la rémission. Le stoïcisme, première grande philosophie de la folie qui n'en fait pas un état d'exception d'une part et un problème psychique, une maladie mentale, une anormalité d'autre part, mais qui y voit au contraire un *fait métabolique* (le fait même de la *stasis*) et un problème de corps. Il y a bien des manières de caractériser cette folie selon différents critères du système : ne pas avoir l'usage de ses facultés, raison et volonté, mais dépendre de ce qui ne dépend pas de soi, dépendre de ses réactions passions et jugements doxologiques (le fou est celui qui réagit, qui pâtit passivement, et qui juge : autre définition du quidam non pas dans l'absolu, mais dans chacun de nous). La folie, c'est aussi d'avoir un corps *statique* par rapport à la *krasis* c'est-à-dire qui fait sécession et se coupe de la processualité, repose en lui-même, récorpore en son moi : le fou est celui qui entre en révolte contre le mélange, entre en démêlés avec la Mêlée du monde, qui fait de son moi une forteresse extérieure et qui finalement refuse d'appartenir à la grande *demokrasis* des corps. Il n'est plus qu'autocrate, ou plutôt autokrate... Mais l'un des traits les plus importants de la folie, c'est que le fou ou l'insensé présent en tout le monde et n'importe qui, c'est le corps qui croit à son rôle, qui croit qu'il *est* son rôle et que son rôle est ontologiquement différencié. La folie, c'est de ne pas voir que l'être même est une fiction in-corporée, un incorporable corporalement métabolisé, qui va à son tour servir de support à d'autres fictions, rôles et égologie. Le fou est, autrement dit, l'acteur *qui ne distingue plus l'activité tonologique de son représental.* Que veut-on dire par là ? Le sage stoïcien sait que tout rôle est fiction, et que toute fiction, *avant d'être un récit, une histoire, une narration ou une diégésis chosale*, est un prosopopée. C'est déjà un trait d'une grande

importance pour une théorie de l'art en général, et pas seulement du théâtre : avant la narrativisation fictionnelle, l'émergence du récit et de l'histoire, *et donc avant toute poétique comme réflexion théorique de cette diégèse*, il y a une pure prosopopée de "quelque-chose" qui nous fait-parler (factitif), nous fait-écrire, nous fait-créer, mais parce qu'il s'est d'abord fait-expérimenter (nous disons comme le chancelier Bacon que toute création procède d'une expérimentation, mais pas seulement au sens d'art expérimental, au sens d'expérimentation esthétique extra-artistique)[133]. Bien des grands auteurs ne se livrent à la fiction que pour *monnayer* une prosopopée, de sorte que les rôles et personnages (deux sens du *prosôpon* ou *persona*) en sont seulement les masques commodes et déjà-faits, *readymade* et valeurs d'échange : on écrit sur quelque-chose, ou plutôt, on écrit sous la coupe de quelque-chose, mais on ne sait même pas quoi. On ne sait pas sur quoi on écrit, sur rien, ou sur une tache de soufre jaune sur un mur comme le dit Flaubert, d'où la vacuité de l'approche thématique ou plus généralement transitive : la *Recherche* de Proust, thématiquement exposée et même pas résumée, tiendrait en une ligne (un auteur essaie de se rappeler pourquoi il écrit le livre qu'il est en train d'écrire), ou de la même manière, un livre de Cadiot, de Burroughs, de Woolf, de Walser, de Lobo Antunes (*La farce des damnés*), n'a pas de thème, ou tellement qu'il ne peut être attrapé par là. Le livre est l'esthème d'une

---

[133] Nous parlons à dessein de poétique : il nous semble que le régime moderne et contemporain de la création artistique a *justement supprimé toute idée de poétique, toute indexation de l'œuvre d'art sur une poétique lui servant à la fois de pan théorique et de "discours de la méthode" exposant à la fois procédures et sens de celles-ci.* On fait toujours comme si la poétique était un concept transhistorique, comme s'il était évident, naturel, d'associer l'art à une ou des poétiques (ainsi Meschonnic). Mais la poétique est une configuration aristotélicienne de l'art, qui renvoie déjà au platonisme en tant qu'il s'agit d'édicter *depuis la sphère politique, sociale, plus généralement métaphysique* le sens de la *poïesis* à un moment où l'art désigne la *tekhnê* ou ce que la Renaissance et l'humanisme appelleront les arts libéraux, que l'on voit représentés sur de nombreuses allégories sans distinction disciplinaire (géométrie, musique, etc., selon le "programme" éducatif de l'humanisme, qui fait de la maîtrise de ces techniques, ainsi que du grec et du latin, le passage obligé des humanités ; on retrouve encore cette acception dans le *Système des Beaux-Arts* d'Alain, où l'art commence... à la marche militaire). Que voulons-nous dire ? La poétique correspond à un régime historique de la *poïesis*, ce que Rancière a très bien vu et exprimé dans *Le partage du sensible* en distinction régime poétique, éthique, esthétique (nous reviendrons sur ce point, tant il nous semble problématique de faire de l'esthétique le régime d'autre chose, de conforter la distinction classique entre esthétique et partage du sensible qui émerge au XVIIIe). Mais plus encore, la poétique correspond à *une épochè esthétique aristotélicienne* : la tragédie est indexée sur une finalité psycho-sociale, la *krasis* esthétique des corps est étouffée par l'injonction à la *katharsis* des âmes. Opposer poétique et esthétique impliquera d'opposer fermement *krasis* et *katharsis*, ce point ayant une portée décisive pour la conception de l'art, et très notamment quant à sa *soustraction à tout impératif moral, à tout horizon éthique* : si notre époque cherche partout, à travers le problème de la représentation, à indexer à nouveau l'esthétique sur l'éthique, il s'agit seulement d'une retombée relative à une très vieille épochè de l'esthétique, qui l'indexe sur la morale (T. Duvert, qui écrit justement dans la déprise morale du geste esthétique, a des pages mordantes et très drôles qui anticipent cet état de fait actuel). C'est ce qu'on voit chez Kant : la disjonction des deux esthétiques, esthétique transcendantale quant à l'expérience et l'intuition sensible (première critique), et l'esthétique de l'art (troisième critique) est justement articulée et produite par l'éthique de la seconde critique. Le "disjoignant", le "disjoncteur" des deux sens de l'esthétique, c'est l'éthique, qui va saisir les deux au crible de la Loi pure et nue. C'est l'art du XXe siècle notamment, qui *supprime toute poétique*, qui trouve une nouvelle manière de mêler *en immanence* l'idée et le sensible, la poïese et la noèse : les poèmes de D. Roche par exemple, sont si l'on veut leur propre poétique, n'ont pas besoin d'une poétique extérieure. Autrement dit, *la poétique a été supplantée par une pragmatique esthétique, immanente à la poïese.* Nous reviendrons sur ce point : la pragmatique artistique, comme machine de guerre contre la poétique ainsi comprise comme *constitution désesthésiée (morale, politique) des poïeses.*

esthèse – mais il est *rétif* à l'esthèse qui elle-même ne semble pas faite pour le livre, incapable d'y tenir (comme dit Céline qui transcrit ce fait pour le roman, l'émotion ne veut jamais tenir sur la page). Le livre : invention théologique faite pour refouler l'esthèse, pour la rabattre sur un sens désensibilisé, anesthésié, démétabolisé, Logos pur et Verbe nu déposé, qu'il soit celui de Dieu ou de son avatar, l'auteur en son corpus glorieux. C'est un problème pour la philosophie déterminée comme Esthétique : elle fuit du livre comme d'une éponge qui ne contracte pas[134], elle s'en échappe comme la teinture d'un mauvais tissu, d'une trame pas assez contractée, d'un *sustema* aux mailles trop lâches ou au feutre trop pauvre – de sorte que l'esthétique paraît terne, blanchâtre et anémiée dans le livre[135]. On ne sait pas sur quoi on écrit mais plus encore, on ne sait pas sous la coupe de quoi. Méfiance du lecteur face aux livres qui savent de quoi ils parlent, qui écrivent *sur* et même sur une chose : ils ne sont pas remontés jusqu'à la prosopopée, ils sont restés des livres transitifs sans transversalité (ou seulement par récollection, symbolisation, analogie ou synthèse), ils sont restés thématiques et pas esthématiques, encore moins esthésiques. Autrement dit, la *diegésis* effective du livre (mais cela vaudrait aussi pour d'autres arts), c'est l'esthèse de "quelque-chose" et le "quelque-chose" qu'est l'esthèse que la prosopopée va transcrire ; la diégèse effective ne porte pas sur les rôles les personnes et les personnages, ou seulement parce qu'il faut bien monnayer, distribuer, incorporer la prosopopée ("piéger le colis" disaient Deleuze et Guattari, au sens où même Beckett

---

[134] Cf. sur ce point la partie sur les trois métamorphoses, et l'annexe sur la sécheresse chez Rimbaud et Héraclite en rapport avec le désert (comment la sécheresse du désert est *condition* de la fluité des flux).

[135] Il nous semble que tous les auteurs élaborant une esthétique, travaillant à faire consister l'Esthétique comme logique générique ou Terre, ont dû affronter le problème du livre, et cette double rétivité du livre face à l'esthèse, de l'esthèse face au livre. C'est Héraclite, qui, comme le dit bien Blanchot, écrit fragmentairement (et pas seulement *en* fragments), transcrit fragmentairement la fragmentarité de l'expérience de sorte que ses fragments nous parviennent comme par une adresse ironique et littérale de l'Histoire. C'est Marx, qui ne parvient pas à finir ses livres (nous pensons que Marx élabore d'abord une esthétique et pas une dialectique ou un structuralisme), c'est Nietzsche, qui doit tout refragmenter, transformer ses livres en feux vifs et chants gris (on sait notamment grâce à ses écrits de jeunesse qu'il commençait ses cahiers par la fin, comme une impossibilité avérée à *superposer l'incipit – incipit tragœdia* – avec le premier terme linéaire du livre) ; c'est Derrida qui non seulement diagnostiqua très profondément le statut contemporain du livre (dans *Marges*) mais qui plus encore n'écrivit aucun livre au sens strict du terme, c'est Deleuze et Guattari qui expérimentent de nouvelles formes ou plutôt de nouvelles matérialités scripturaires, etc. Même le stoïcisme n'écrit aucun livre : il fourbit des armes (en grec, le *Manuel* d'Epictète veut dire aussi le couteau), compose des hymnes, entonne des diatribes (faculté prodigieuse d'Epictète à faire de la philosophie une *engueulade cosmique*). Même Cléanthe prenait ses cours sur des *os* trop pauvre, dit-on, pour acheter des tablettes de cire. Mais cela vaut aussi pour les écrivains : Pessoa et son coffre d'inédits décidant de *ne pas* publier, Rimbaud se moquant comme d'une guigne d'être édité, et n'ayant jamais entrepris pour *recueillir* sa poésie (le recueil comme forme théologique de la poésie, qui avère sa confusion avec la prière), Kerouac et l'incroyable rouleau de *Sur la route* ne comportant même pas de paragraphes, Proust et ses paperoles, Céline et ses petites fiches bristol épinglées sur le fil à linge... Il ne suffit pas de demander ce que la technique fait à l'écriture, ce qu'implique l'écriture sur tablette, l'écriture manuscrite, la machine à écrire, puis l'ordinateur ; D. Franck a de très bonnes pages sur la question, sur le rôle de la main dans l'écriture, mais pensons aussi à Blanchot qui dans *L'espace littéraire* problématise profondément le *retrait de la main du texte* comme geste le plus difficile de l'écrivain, non pas écrire, mais ressortir la main du texte comme la dentellière devrait ressortir l'aiguille, comme Pénélope devant *se retirer de la tapisserie et vivre à la fois hors du jour et de la nuit.* Il faudrait surtout se demander si la forme finalement si peu interrogée du livre n'est pas *dès le départ* une épochè pratique de l'esthétique, qui rend impossible la prolifération du système, sa fragmentation, sa combustion qui en fait une nuée de cendres, pétales gris et brûlés.

utilise des valeurs d'exposition, des lieux communs comme l'angoisse intransitive, pour masquer et monnayer ses rires carnavalesques, scatologiques, scabreux et même ouvertement *idiots* comme un rire de potache[136]). Cela vaut aussi bien si le rôle ou le personnage n'est pas humain (rôle d'une structure, d'une époque, d'un problème, rôle du chat comme dans *Le Chat Murr* de Hoffmann) : tout grand livre, même s'il est raté, mal écrit, justement mal monnayé, implique une prosopopée de quelque-chose, d'une esthèse sensible sans figure et sans forme qui *transparaît* (*diaphainein*) à travers les rôles et personnages apparus. Il y en aurait mille exemple : prosopopée de la route chez Kerouac qui se rabat sur une étrange et déjà inquiétante prosopopée de la Bretagne dans *Satori à Paris* (malgré la vivacité l'enjouement du roman, cette introduction du thème de la famille, de la racine, du fondement breton granitique et ethnique dans le voyage-hobo des beats n'est-elle pas déjà le début de la fin pour Kerouac, le lent dévalement vers l'alcoolisme réactionnaire qui ne voyage plus et se reclôt dans la maison maternelle ?) Ou bien prosopopée du voyage et même du mouvement épique chez Joyce, prosopopée du déchet dans *Outre-monde* de Don DeLillo, prosopopée du désir chez Guyotat... La narratologie, la tropologie, et même la génétique textuelle, ne nous disent rien de cette diégèse effective qui se joue *en amont des représentations* et qui porte sur la sentation de l'esthèse : il faut, pour faire

---

[136] Il nous semble que même *Le dépeupleur* peut être lu à double sens, un sens dramatisant ou plutôt qu'on pourra dramatiser et psychanalyser à l'envi, et un sens potache, pornographique, comme si Beckett s'amusait lui-même de ce jeu masqué de déception tragique du drame, et jouissait de doubler la description apparemment métaphysique, sérieuse, pesante, d'un monde forclos et fantomatique, d'une sorte de rébus graveleux, obscène, idiot, *dont aucun lecteur "sérieux" ne pourra justement prétendre qu'il existe effectivement, qu'il est présent à même le texte et le double comme Méphisto double Faust*. C'est un "peut-être" : peut-être est-ce graveleux, peut-être chaque page est-elle à double sens, peut-être le livre pornographique double-t-il le livre apparemment dramatisant, mais on ne peut pas *sérieusement* le défendre... Machine sélective. C'est un peu comme la lettre à double lecture dans *Les liaisons dangereuses* : le lecteur qui voit le contexte (la lettre écrite sur le dos d'une prostituée) et le sens explicite assiste à une destruction en règle de l'amour courtois et même de l'amour (déjà) romantique, par le libertin. Nous pensons que Beckett fait la même chose, articule dans *Le dépeupleur* un texte à trois sens : d'une part, le sens explicite dont il prévoit déjà quels seront les contresens, ou plutôt les "parasens" et les investissements "parasensibles" à son endroit, quelles seront aussi les interprétations qu'on pourra en faire (une variation indéfinie sur l'époque, les drames historiques, comme si Beckett écrivait pour *illustrer* la banalité de l'horreur, ou les diagnostics actuels sur l'actuel) ; d'autre part, un sens implicite, déceptif quant au premier, mais dont on ne peut pas vraiment dire qu'il est là : le lecteur qui entendra les connotations obscènes de ce texte masqué sous le premier ne voudra pas en croire ses yeux, pensera avoir l'esprit mal tourné, *trop vulgaire pour la profondeur obscure, la gravitas* de Beckett. Enfin, le texte qui n'a *rien à dire*, n'a ni thème, ni contenu, ni énoncé, mais qui *fonctionne* ou métabolise "quelque-chose". Ce que métabolise *Le dépeupleur*, c'est selon nous non pas l'état de déréliction de l'homme moderne selon un lieu commun plus ou moins savant, c'est au contraire une bonne nouvelle qui fait pourtant trauma : la vie dans un monde sans axe. Le fonctionnement du *Dépeupleur* renvoie à l'absence d'axe, axe dans le monde et axe du monde, comme si le fuseau de la Nécessité platonicienne qui constitue la philosophie en *axiocentrisme* s'était effondré et laissait le monde tourner sur lui-même sans moyeu organisateur (nous renvoyons à l'analyse de l'axiocentrisme dans la partie sur les trois métamorphoses, et à la roue du monde chez Nietzsche, qui tourne et retourne, mais sans fuseau ni axe, *d'où la libération de l'Eternel Retour qui implique nécessairement ce désaxage de la pensée*). D'où le jeu tournoyant d'ascension dans *Le dépeupleur*, désaxe du monde devenu grand *Misfit*, inadapté à lui-même. C'est cet axiocentrisme qui pourra ensuite prendre les figures que l'on veut : selon le caractère génésiologique des analyses qu'on tente de mener ici, il ne s'agit plus de déterminer comment se constitue l'anthropocentrisme, ou par exemple le phallogocentrisme de Derrida, mais de déterminer quelle est la "mouture" de la pensée, et donc du corps, qui organise le "centrisme" en général. Mouture à la fois incorporée et objective, dont il faut dès lors faire la genèse, puis la critique, non pour la déconstruire, mais pour la décorporer.

consister cette étrange diégèse qui échappe à toute interprétation ou préhension thémaatique, une esthésiologie et même une diaphainologie (texturale) du texte qui en fasse consister l'inconsciente prosopopée qui échappe à tout thématisme chosal (là encore, c'est Flaubert, qui parasite l'acception transitive, thématique et même esthématique du livre et fait de chaque roman la prosopopée de quelque-chose transparaissant, ou même la crase de plusieurs prosopopées). Cela vaudrait tout autant pour la sémiotique relativement à la bande dessinée, ou à l'iconographie pour la peinture, qui nous renvoie à des images *où il n'y a plus rien à sentir*, qu'à la rigueur on n'a même plus besoin de percevoir. On comprend mieux alors la détermination stoïcienne de la folie dont nous parlions et partions : le fou ou l'insensé n'est pas celui qui confond la représentation avec le représenté, c'est celui qui ne voit plus la distance entre le rôle et la prosopopée, entre le joué et le jouer, entre le rôle comme représentation et l'activité tonologique qui permet d'en avoir l'usage. Il ne s'agit justement pas de dire que le fou confond le réel, son sens propre, avec sa représentation et son sens figuré : de réel, il n'y en a plus, pas plus que de sens propre ou de représentation séparée. La différence passe tout à fait ailleurs, dans une forme de distanciation intérieure du *prosôpon*, entre le rôle comme pure fiction in-corporée et être indifférent (*aucun rôle ne vaut, donc aucun ne vaut plus ou mieux qu'un autre : toute fiction est ontologiquement égale à une autre*), et entre l'usage qui *seul* va faire la différence, permettre la prosopopée de quelque-chose par-delà la personne et le personnage. La distinction ne passe plus entre deux espaces selon une différence de nature ou de degré, mais au sein du même continuum selon une différence modale, au sens où, tout étant scène, rôle et jeu d'acteur sans coulisse ni arrière-scène, la distanciation passe à l'intérieur du *prosôpon*, entre le rôle comme représentation et la prosopopée amorphe de "quelque-chose". Critère pour le livre : non pas savoir si la fiction est bonne (éternelle industrie du bon scénario, du bon thème, ou du contenu spectaculaire), mais savoir si elle se reconnaît elle-même indifférente quant à son autre, pour se transvaluer modalement en prosopopée de quelque-chose, quelque-chose du monde, quelque-chose du corps, quelque-chose de l'amour comme l'écrit si profondément Godard. Le grand livre ne tient ni sur son contenu dénoté, ni sur son style, matière ou forme : il tient sur la modalisation, sur la capacité à produire une ou des prosopopées (Céline et la grande prosopopée de la Nuit : la grandeur du *Voyage* ne tient pas d'abord sur le style, ou sur le contenu de la fiction, mais sur la capacité à nous faire éprouver chaque événement, guerre mondiale, voyage en Afrique, en Amérique, comme un fragment, un quelque-chose de Nuit). Même alors, ce "quelque-chose" ne s'interprète pas, comme Godot chez Beckett : le faire consister, pour le critique, le théoricien mais surtout pour le lecteur, c'est le dériver en retour du livre qui en dérive, le métaboliser *à son tour* en dérivant la modalité du "quelque-chose" de sa modalisation en chose (la fiction). L'insensé confond ainsi l'espace représental ouvert par son rôle, auquel il s'assimile et s'identifie sans reste ni distance, avec l'activité tonologique qui régit le jeu lui-même et implique de transvaluer le rôle personnel : incorporer dans le rôle, quel qu'il soit et quel que soit le rebondissement, une tension extrême, une tonalité radicalement singulière, une teneur consistante qui en fasse bien un fragment de devenir auquel le corps se destine, celui du *prosôpon* en général, personnage virtuel (incorporable), personne du lecteur (corporale), et l'auteur lui-même comme expression incorporelle. Tel est le sens de la folie stoïcienne, qui porte directement sur la fiction, et donc sur le rapport de l'incorporable et de l'incorporé : la différence n'est plus différence de nature entre référent réel et représentation fictive, elle est différence modale ou *distanciation interne* entre le rôle et le jouer tonologique

dont il se soutient (cette différence recoupant celle du but et de la fin, *skopos* et *telos*). Autrement dit, la folie advient *lorsqu'on prend le corps pour un donné ontologique* sans plus voir, percevoir et sentir qu'il est un incorporable corporalement modalisé et in-corporé, sans plus percevoir que son être *est une fiction indifférente n'ayant aucune valeur en-soi, étant radicalement extérieur au domaine de la valeur même si cet être est en permanence valué (et dévalué) par l'usage esthétique et tonologique qu'on en a*. Que fait le sage ? Il tend l'être, il le tonalise : avant l'ontologue qui analyse le sens de l'être en tant que tel, il faut le musicien, l'esthéticien diatonique qui *en fait quelque-chose*. Faire quelque-chose de l'être, ce n'est pas le faire-être comme être, c'est justement le faire-consister (factitif) comme être, soit comme mode de facticité particulier. Rapporter l'être du corps et la subsistance de l'incorporel à la consistance d'un quelque-chose incorporable, à la fois limite et fiction, en tout cas *virtualité métabolique dont tout vivant est traversé, et que l'enjeu de la philosophie et de l'art, mais aussi des sciences, est d'esthésier dans sa virtualité*[137]. La folie advient alors dès le départ, lorsque l'indifférence de l'être corporel est confondue avec la particularité différenciée du moi, lorsque l'origine *fictive et incorporable* du corps et de son *prosôpon* est éludée, suspendue, réduite dans l'épochè pratique de la personnologie. Insensé, le corps qui ne se vit pas comme une fiction actuelle, comme un incorporable in-corporé qui communique donc avec tout le cercle cosmique de métabolisation. C'est ce qu'est le fou : croyant en son être, en son rôle, il croit en son moi ontologiquement séparé, point de singularité absolu dans le monde et l'Histoire – de sorte qu'il se coupe de fait de la *metabolê* cosmique. L'insensé est seul. Seul avec son moi, seul avec sa foi dans le moi, seul avec son rôle et sa fonction allouée, son destin miniature, son devenir en forme de *stasis*. Il est isolé : c'est de l'extérieur qu'il se mêle, non pas *agwi tshuwa*, île flottante et krastique qui dérive dans le flux pour cette raison

[137] Nous nous attachons ici surtout à montrer que l'art et la philosophie produisent l'esthésie d'impressions corporales sans impresseur actuel, qui sont donc des mélanges virtuels, des crases possibles dans le continuum de corporéité : c'est la philosophie, c'est l'art, qui doit nous faire-sentir ces mélanges fragmentaires de corporéité dont tout corps est traversé, et auxquels il participe à son corps défendant, malgré lui. On verra l'importance de ce point pour la psychanalyse, devant se faire somanalyse au sens où la psyché, dans le stoïcisme, est corporale : l'inconscient désigne *au sens strict* le domaine des *phantasma*, limites et fictions comme incorporables consistants, impression sans impresseur *actuel*. Comment comprendre l'inconscient comme directement corporal, esthétique, métabolique ? Il faudra montrer que l'inconscient désigne des mélanges "inframinces" de corps, impressions (corporales) qui traversent le corps mais sans avoir d'impresseur présenté, actuel. On ne comprend pas ce qui affecte le corps, ce par quoi il est traversé : comme dans la névrose, l'impresseur (le trauma) est virtuel, il fait-retour, traverse statiquement le corps. Ou bien dans la psychose, avec les dé-limitations floues et fluctuantes du corps qui produisent des crases sauvages, dans lequel le moi et le monde s'indistinguent, de sorte que le schizophrène par exemple peine non seulement à avoir conscience, mais même à *sentir* son corps, à *l'isoler* dans le continuum (on le verra, non pas en invoquant des écrits de psychanalystes ou de psychiatres, mais des textes de psychotiques de La Borde eux-mêmes, en essayant d'entendre et de transcrire littéralement l'expérience qu'ils font de leur propre folie, et qu'ils sont *tout à fait capables de théoriser et de penser eux-mêmes* – on citera ainsi des textes présents dans Roulot D., *L'*avec *schizophrénique*, Hermann, 2014). Mais ce qu'il faudra aussi voir plus avant (à la fin de la partie sur la modalité), c'est le rôle des mathématiques, *dont il faudra remétaboliser l'acception, les arracher au domaine ontologique* : les mathématiques sont bien des incorporables, qui dé-limitent des configurations virtuelles de corps, sans impresseur actuel ni même actualisable, configurations ou complexes qui sont *effectivement* contenues dans le continuum de corporéité, le continuum du *Sensibilis*, qui est *divisible à l'infini.* De sorte que ce qui est ici avancé relativement à la fiction, quant à l'art et à la philosophie, doit être associé à la problématique des mathématiques.

qu'elle est composée par lui, mais île statique qui n'émane même plus de la terre, mais se délimite *réellement et ontologiquement* sur la terre "ensolée", soumise au *Grund.* Le sage aussi est solitaire disent les stoïciens, mais il est seul au sens où l'est Zeus pendant la conflagration : peuplé par la virtualité de tous les corps à venir, contractant le continuum de corporéité, la mêlant à son feu comme une supernova. Le sage est solitaire mais il a la solitude de l'étoile : il est l'ami de tous les autres astres, de tous les autres sages qui *sur leur mode absolument singulier* contractent eux également toute la corporéité du monde (dans les deux sens du génitif), et s'y contractent en retour en s'y é-tendant (*diateinein*). Ce n'est pas la solitude du fou, c'est une forme de *polytude* peuplée par la virtualité cosmique. Cette solitude de l'insensé est basée sur une métabolisation de mauvaise-foi, et une métabolisation de la mauvaise-foi : le fou a foi, foi dans le moi, foi dans le rôle dont il ne se distingue plus, et dont il fait ontologiquement son prédicat. C'est le fou qui dit : je suis ce que je fais, en croyant par là même échapper à la détermination statique de l'identité (on retrouverait des aspects de cette détermination chez Sartre). Car le sage dit : je ne suis pas ce que je fais (transitivité, contenu du rôle), je suis *comment* je fais, soit la modalisation tonologique de l'événement, et c'est justement cette modalisation qui fait que je ne suis plus comme un "je", seulement comme un jeu. Dès lors, l'acteur insensé prenant son rôle pour son moi ne confond pas son identité réelle et une identité prêtée ou momentanée, il *enconstitue l'aconstitué*, il rapporte le jeu métabolique dont le *prosôpon* est le support (*amor fati*) au métabolisme du je. C'est la détermination esthétique de la mauvaise-foi, mais elle implique comme on le verra toute une détermination de la logique comme prédicative, qui va jusqu'à intérioriser le mode, jusqu'à en faire une *thesis* logique intégrée déterminant l'acception de la proposition ou du jugement ("il est possible", "il est nécessaire"). Car la proposition prédicative, même quand si elle n'égologise pas le sujet, subjectifie le corps et la modalité, tout en rapportant l'usage à une simple prédication : la modalité est tuée, intériorisée, rabattue notamment sur l'adjectif (on verra que la modalité implique une question toute simple, si simple qu'on ne la voit non plus, et qui nous semble toutefois de grande portée : dans la proposition logique, *où est l'adverbe, où est le mode ?*) De sorte que c'est en même temps que le mode est conçu comme une *thesis* de la proposition et ainsi ontologisé comme prédicat du sujet dans la logique formelle, et que la transvaluation modale permise par l'usage de la volonté et du *tonos* est suspendue. Le fou est logique, il a une logique intégralement rationnelle : *c'est la logique prédicative, sujet, copule, prédicat, où le mode, dont l'usage et la transvaluation, n'est qu'un proposition dans la proposition* (on écrit par exemple pour "il est nécessaire que" de sorte que le mode est une proposition prédicative dans la proposition prédicative). La logique formelle est la logique du fou ontologue et non-distancié de son rôle, qui n'est pas pour autant folle en tant que logique. C'est donc en même temps que le stoïcisme fait implicitement la génésiologie de cette mauvaise-foi métabolisée, et qu'il modalise *effectivement* la logique plutôt qu'il ne fait une logique modale, même s'il faut, comme Chrysippe, en passer nécessairement par la traduction logique et propositionnel du mode[138]. C'est qu'en effet : la folie, c'est de démodaliser l'activité vitale pour la

[138] On verra que tout le stoïcisme, par homologie des *topoï* constituant le système (physique éthique et dialectique) constitue une Esthétique modale dont chacun de ces "lieux" est en fait une modalisation. Mais on verra également comment Chrysippe mais le stoïcisme en général *pluralise la logique modale* notamment à travers sa réfutation de l'Argument Dominateur de Diodore : celle-ci implique en effet

modéliser selon le rapport sujet-prédicat qui implique encore et toujours l'ontologie en position fondamentale ou ultime, c'est de désesthésier l'activité du *tonos* en ontologisant la détermination. Le fou vit dans un monde sans mode où il n'y *a* que de l'être : le rôle n'est plus modalisé, l'acteur ne voit même plus qu'il peut en avoir l'usage en transvaluant toute situation donnée en occasion de bien-agir. Ce serait reconnaître la nature intrinsèquement fictive de l'existence, le caractère facticiellement indifférent de l'être, ce serait reconnaître qu'une vie ne se value elle-même ou ne se fait valeur que dans l'usage distancié, presque brechtien, des transitivités qui la remplissent et du rôle qui lui incombe (on ne dira justement pas que le rôle est ontologiquement indifférent et sans valeur, puisque c'est l'être même qui est tel, et qui se rapporte ainsi à une facticité plus profonde et pré-ontologique[139]).

L'insensé n'a plus d'usage, il ne modalise plus l'activité même qui détermine l'action, sa nature, sa spécificité : il n'y a rien en dehors de l'être statique du sujet se prédiquant dans l'action, et la métabolisation est littéralement suspendue *dans la proposition vivante*. En effet, toute l'activité provient du sujet donné (elle devient *agentivité*), et elle s'arrête dans le prédicat ou l'acte prédicatif. *Esthétiquement parlant, toute proposition logique s'écrit entre parenthèse, met entre parenthèses ou suspend la métabolisation* (comme Husserl "met entre parenthèses" le monde dans les *Ideen*) : S est P, du point de vue de l'activité métabolique, de la *metabolê* en général, s'écrit (S est P). La vie folle, c'est la proposition prédicative *incarnée*. C'est l'expérience du sujet cartésien, par laquelle tout humain commence : c'est moi qui fais, qui agis, donc c'est le moi qui est avant tout acte particulier. Evidence réflexive immédiate qui fait la philosophie spontanée du vivant, philosophie du sujet, ontologie pratique, liberté d'évidence que l'on confond avec la réflexion charnelle de l'acte organique. Le fou est une proposition logique sur pattes, c'est le vivant dont le fond de l'âme est tapissé d'une seule formule, S est P, S est moi, le moi est. En même temps que la

---

qu'une même action *est en même temps possible et nécessaire.* Possible quant à ma puissance d'agir et quant à la situation objective (c'est une potentialité, c'est une possibilité non seulement potentielle mais potentiale en tant qu'elle se rapporte à ma puissance d'agir, ou *potentia*), mais nécessaire eu égard au devenir-destin. C'est ce qu'on retrouve dans le concept extraordinaire de confatal : il est en même temps fatal du point de vue de la providence que j'appelle le médecin si je suis malade, mais il est fatal que je sois libre de ne pas le faire, que j'aie la puissance et la possibilité de ne pas agir ou d'agir autrement. Le stoïcisme n'est pas un déterminisme, c'est un nécessitarisme de la volonté libre, et tout autant un volontarisme de la nécessité (on verra que le stoïcisme admet la liberté, mais la liberté *pour* la nécessité, ce qui nous sort du dualisme trop rigide entre déterminisme absolu et philosophie de la liberté, que Lordon réactive aujourd'hui en critiquant notamment la toute petite possibilité d'être libre laissée ouverte par Bourdieu dans sa sociologie).

[139] C'est ce que nous verrons essentiellement dans la partie sur ergologie et eikologie.

métabolisation est mise entre parenthèse, le fou endosse son être comme un proposition, et perd la modalité. Et avec elle il a perdu l'usage, l'usage de l'usage, *donc l'usage de son corps* : le fou n'a pas de corps, il ne fait pas corps. Seul le sage a un corps, parce qu'il ne cesse de se le faire et de l'avoir, de se le faire-faire et de se le faire-avoir (Eternel Retour de l'ayance et de l'appropriation, et structure factitive de cet Eternel Retour). Mais cela implique de *vivre* sur fond de fiction sans fond de l'être des corps, de saisir tout rôle, tout *prosôpon* du corps comme une fiction in-corporée. Tel est le lot du fou qui gît en chaque ego, que tout ego commence par être avant peut-être de devenir un *corps logique, un corps esthésiologique* : le fou n'a pas de corps, il ne fait pas corps. L'humain, rien qu'humain, est ce qui n'a pas de corps, ce qui ne se fait pas de corps mais passe son temps à le conjurer en adhérant à sa chair (son rôle incarné) et à ses organes (survie et vie pratique, monde de la récognition pratique). Le fou alors a bien une volonté au sens classique, mais il a rabattu sur la volonté libre du sujet, donc sur le rôle vécu *en première personne et en première intention*, ce qu'Epictète nomme la *pro-hairesis* ou la volonté comme prédisposition *modale* aux dispositions volitives dont dériveront les actes. Nous proposons de traduire *pro-hairesis* par dys-position aux dispositions volitives du corps au sens où elle *différencie modalement la disposition même de la volonté du corps* : elle ne désigne pas la disposition de la volonté eu égard aux événements, elle désigne justement l'ajustement, le "réglage" hétérologique et a priori du mode dispositionnel lui-même. Le problème n'est pas de savoir sur quel mode je veux, mais sur quel mode est disposé ma volition possible : la volonté au sens classique désigne le mode de la volition, la *prohairesis* désigne le mode de la *disposition même* au vouloir. Il faut distinguer par exemple le bon-vouloir de ma volition transitive, et la bénévolence de ma disposition volitive indépendamment de toute transitivité : la *prohairesis* désigne en dernière instance le fait que ma disposition à vouloir (qu'elle soit faible, aboulique, ou forte et volontaire) est elle-même modalement disposée à vouloir la volonté divine, naturelle ou providentielle par-delà et à travers l'événement. Ou bien la *prohairesis* affirme sur son mode particulier de volonté la modalité même du monde à travers l'événement (*amor fati*), ou bien son mode de volonté est aveugle à lui-même, dénué de distanciation, ne veut que sa modéité propre (*horror fati* : avant de se révolter statiquement contre l'événement, l'insensé est celui dont la volonté ne veut que la modéité de son propre mode). L'insensé n'est pas sans volonté : il n'est pas aboulique, mais il est "méta-hairétique", au sens où sa volonté est toujours après et d'après une disposition volitive préconstituée, est justement rabattue sur le vouloir transitif, perdant toute transversalité modale. La mauvaise-foi du fou repose bien sur une volonté *authentique* mais au sens où elle repose sur une époché de toute différence modale préalable. C'est ce que veut dire dys-position : la *prohairesis* n'est justement pas une position de la volonté (*thesis*) ou une disposition de celle-ci comprise comme état issu de positions composées et liées, c'est l'usage *a priori* de la volonté comme faculté, c'est l'hétérologie modale (et krastique) dont *procède* la stase volitive, sa disposition. La mauvaise-foi, c'est aussi la démodalisation la volonté, la suspension de l'hétérologie modale qui détermine *comment* nous allons vouloir, non seulement comment nous allons vouloir telle ou telle chose, mais comment nous allons vouloir faire des choix. Il y a le choix, la volition ou l'acte volitif réalisé sur un mode particulier – ainsi dans les pièces de Sartre qui mettent en place des disjonctions binaires et simples qui ne se rapportent qu'à la volition particulière, comme dans *Les mains sales* par exemple : c'est *moralement* que je choisis la résistance, *courageusement* que je choisis le suicide (pour ne pas parler), ou "en salaud" que je

me range du côté de l'oppresseur. Il y a ensuite la disposition au choix, la manière particulière dont un corps veut, soit l'état volitif ou la volonté comme stase constituée, dynamique et faculté déjà montée, fonctionnant selon son régime et son mode propre : c'est furieusement, timidement, capricieusement, que ma volonté se déploie à travers différentes transitivités, quelle qu'en soit la nature – c'est par exemple la volonté hystérique, compulsive et maladive d'Ignatius dans *La conjuration des imbéciles* de Toole, la volonté despotique, narcissique et perverse de Wemyss dans le superbe *Vera* d'Elisabeth von Arnim, la volonté flottante, légère, mais aussi détendue et relâchée du narrateur de *Rauque la ville*, de J.-P. Ceton... C'est le travail du romancier ou du cinéaste : nous faire-sentir, esthésier les modes volitifs, nous faire saisir les volontés selon leurs types et leurs modes dispositionnels propres[140]. Enfin, il y a la *prohairesis* au sens strict comme dysposition *procédant directement de la métabolisation du tonos dans le monde* : la *prohairesis* désigne la différenciation qui affecte, "teint", irrigue ou empreint la disposition volitive comme le mode musical empreint toute note, et surtout la disposition mélodique elle-même. C'est la manière, le mode princeps sur lequel le corps se dispose à vouloir : pour l'amour du destin et donc pour l'intégralité de la modalité tonologique, ou bien par rejet de celle-ci, induisant la rétraction dans la seule modélité et du moi. Le mode différencié et différenciant sur lequel la volonté se dispose à vouloir va-t-il avoir pour fin l'affirmation de la modalité elle-même telle qu'elle traverse le *sustema*, ou va-t-elle confondre la fin et le but, tendre uniquement

---

[140] On pourrait tout à fait reparcourir l'histoire des arts en général, mais en particulier l'histoire du roman, à partir d'une modologie. Par exemple, on pourrait très bien comprendre le rapport entre le roman du XIXe et le roman du XXe comme un changement de mode (au sens musical du terme) de la volonté des personnages : volonté d'airain mais aussi perpétuellement *tentée* du héros romanesque du XIXe, depuis les héros hugoliens déjà préfigurés de ce point de vue par les personnages rousseauiste (résister à la tentation, se forger une volonté : leitmotiv de *La Nouvelle Héloïse*, articulé notamment par le motif du visage grêlé par la petite vérole), jusqu'aux héros de Barbey d'Aurevilly ou de Huysmans (ces derniers composant la volonté autrement : la volonté va jusqu'au bout de la tentation, s'y abîme avec force et détermination). A l'inverse, le XXe nous fait éprouver la volonté défaillante, l'aboulie, et même la dépression volitive qui font symptôme du siècle : on ne veut plus, ou bien on veut sans force, ou bien encore on veut hystériquement ce qui n'est pas digne de volonté. Ce sont les personnages flottants du nouveau-roman, l'expérience du désabus général, cet effondrement du mode héroïque et encore chrétien de la volonté tournant souvent, nous semble-t-il, autour des deux Guerres Mondiales, par lesquelles le mythe de la volonté d'airain s'effondre (il n'y a bien que Jünger, dans *Orages d'acier*, pour célébrer encore, avec tambours, trompettes et virilisme armé, la volonté héroïque et aristocratique des romantiques au beau milieu du charnier). En un sens, c'est Stendhal qui est à la charnière, avec ses héros encore romantiques d'un côté (tentation, beauté, jeunesse) mais déjà abouliques et désorientés de l'autre (Fabrice à Waterloo, qui ne comprend ni ne voit rien, tache blanche de la bataille). C'est ce qu'on a appelé l'anti-héros, notion qui nous semble trop inconditionnée, trop large, trop facile, évidente et *communicative*, pour décrire finement et littéralement l'indéfinie variation des *prosôpon* opérée par la littérature. Il faudrait plutôt faire la généalogie d'un couple si étrange et si apparemment originaire pourtant, le héros (demi-dieu) et la fiction, et il faudrait par suite partir non pas de cette opposition statique et redondante, héros, anti-héros, mais d'un spectre des *prosôpon* articulé à une modologie des déterminations : quels sont les rôles, et comment sont-ils modalisés ? Pareille modologie *esthétique* de l'art impliquerait de ne plus en passer par les entités constitués, genre, unités narratives, sujet-personnage, etc., mais de saisir des modes et des tonalités, comme en musique. C'est ce qu'on disait plus haut sur la diégèse : la seule qui vaille dans la fiction, est la diégèse du *Sensibilis* lui-même, modes et tonalités du sensible se déployant et procédant à travers les personnages, situations et décors constitués, comme chez V. Woolf, dont le narrateur est en quelque sorte le *pneuma* lui-même, le souffleur en chef des modes et tonalités (ainsi dans *Mrs Dalloway*, et les effets de fondu, les zigzags entre segments narratifs et *streams* traversant les personnages, le lien de continuité étant le mode, rien que le mode – c'est parfois un oiseau qui s'envole qui sert de transition entre deux lignes narratives).

vers sa propre modéité de membre du système, statiquement et réactivement retourné contre celui-ci ? Mauvaise-foi, mauvaise-foi de la *prohairesis* même dont l'insensé est affecté voire infecté : ce ne sont pas ses actions ni la disposition transitive de sa volonté qui font du fou un être sans reste de mauvaise-foi, c'est la dys-position inaugurale de la disposition volitive même, au sens où c'est à ce niveau que le corps décide ou non de prendre l'être au sérieux et d'en faire un drame, de refuser son caractère indifférent et fictif, d'adhérer sans distance à son rôle et à sa volonté quelle qu'elle soit, en un mot de n'en faire *qu'à sa tête* mais sans plus se demander comment sa tête a été formée, de quoi elle a fleuri, de quel *processus sans visage ou prosopopée sans origine elle est déjà le masque...* C'est au niveau même de la *prohairesis* que l'insensé "choisit" de faire de sa volonté une puissance ayant en permanence à se déployer selon la nature et à vouloir, a priori, le destin en retour – ou d'en faire justement la faculté de l'ego, l'organe de sa liberté foncière et évidente. Ou plutôt, l'insensé ne choisit pas vraiment, il ne s'approprie pas sa propre dysposition, mais la rabat en permanence sur ses dispositions constituées, dont il fait sa singularité dans l'être, son irréductible fondement ontologique, son "caractère" qui est le caractère de l'être. La *prohairesis* est dyposition en tant qu'elle est "dysthétique", au sens où l'on dirait dyslexique : elle n'est pas position, *thesis* du sujet dans l'être, incarnation et expression de sa facticité a priori, de sa singularité donnée dès le départ. Elle est ce qui va faire-jouer la disposition volitive elle-même, sans constituer une position a priori (la *prohairesis* ne prend pas position, même si elle prend parti pour le système[141]). Elle n'est pas volonté du moi, ma volonté, elle est *le passage, dans un fragment stabilisé de corporéité, de la volonté providentielle elle-même, soit de la*

---

[141] Cela a une importance fondamentale dans l'art : Flaubert, dans ses lettres, parle beaucoup de son corps, de son corps scripturaire. Muscles, graisse, organes : l'image revient souvent, jamais métaphorique. C'est que Flaubert a dû opérer ce qu'on va appeler plus bas un "volte-corps", une conversion complète de sa dysposition même à l'écriture, rompre avec sa disposition romantique qui empreint le premier manuscrit de *La tentation de saint Antoine*, défavorablement reçu par ses amis, et qui ouvre une crise profonde pour Flaubert ; c'est de cette crise que procède le voyage en orient, et une sorte de *cure* pour le guérir de sa "romantine" (d'où, sans doute, le caractère très gaulois des lettres, leur style souvent rabelaisien, scatologique et sexualisé, croisant pourtant des passages magnifiques, plus mélancoliques, notamment quand Flaubert parle du désert). Flaubert a théorisé et vécu profondément ce volte-corps (un passage célèbre de *Madame Bovary* décrit très justement cette disposition romantique maladive, sorte de cyclone tournant dans un gouffre sans fin) : on verra qu'il faudra alors parler d'une "prohairétique" de Flaubert qui engage une remodalisation intégrale de sa volonté même, une autre manière de vouloir qui se déprend des schèmes chrétiens et invente une nouvelle *logique* scripturaire tragi-comique, qui consiste à écrire en *tirant les conséquences jusqu'au bout* (de la dialectique hégélienne, de l'évangélisme chrétien, de la société bourgeoise...) Ce n'est pas pour rien que Flaubert passe du saint à Emma Bovary : c'est son volte-corps prohairétique qui induit ce passage, participant de sa cure de romantisme. C'est ce qu'a reconnu Flaubert, c'est son épopée comique, tragédie de sa propre bêtise : ce n'est même pas la peine d'écrire tant qu'on ne s'est pas dépris de sa constitution propre. Il ne s'agit pas d'écrire *contre* soi-même, au sens où le proclame une certaine poétique littéraire faussement désintéressée, encore dramatisante : ce n'est pas parce qu'on ne suit pas sa pente, stylistique, thématique, narrative, qu'on s'est libéré de ses dispositions mêmes à l'écriture. Il faut se rendre logique, rien que logique : la littérature, pour Flaubert, est au sens strict mélange de géométrie et de musique, qui porte en lui un geste médical. L'écrivain doit se défaire de sa volonté constitué comme le médecin face à la plaie : il faut bien la vouloir, cette blessure initiale, pour pouvoir faire le diagnostic et opérer la *krisis* et même la *diakrisis* (sélection) clinique. Il faudra vouloir Emma Bovary, vouloir la bêtise, la transcrire littéralement pour se faire logicien du vivant, et plus dialecticien de l'être. De sorte que la poétique se résorbe dans la prohairétique, qui implique elle une pragmatique de l'écriture (le gueuloir de Flaubert, qu'est-ce d'autre, sinon une mise à l'épreuve pragmatique des modes et des tonalités qui n'implique qu'un seul critère diacritique : sonne, ou ne sonne pas).

Nature naturante ou du Devenir-Destin. La volonté dit sans cesse Epictète est un fragment de Zeus, l'une des flammes de son feu qu'il nous accorde sans gage ni dette : la disposition volitive est ma volonté au sens où elle est *prohairesis* enconstituée et récorporée comme volonté du moi. Mais la *prohairesis* comme telle est un fragment du devenir générique ou de la métabolisation cosmique : elle est modalité modalisée pour un corps. De sorte que tout se décide là : ou bien *rendre* la *prohairesis* à son caractère générique, au Destin ou au Devenir dont elle est un fragment et un mode, ou bien opérer la *stasis* et s'arracher à cette métabolisation du devenir pour *être*, sans distance, le rôle indifférent que le devenir nous alloue, et que nous tuons d'emblée en en faisant notre identité ontologique (et par suite politique, sociale, familiale...) C'est pourquoi la sagesse, disent les stoïciens, advient au terme d'une conversion, d'une rotation de l'âme qui implique justement de passer de la *stasis* et même de l'ek-stasis du fou à la *krasis*, ou mieux encore à l'in-krasis. Ou plutôt, c'est le sens de la conversion platonicienne qui change, et de la rotation elle-même (Deleuze parlait très bien de "saut sur place" qui exprimait justement cette hétérologie qui ne portait ni sur la chose si sur son mode d'être, mais sur "l'orientation" du mode même, soit qu'il tende à la modalité et s'y contracte, soit qu'il se rétracte dans sa modéité[142]). En effet, le stoïcisme parle de *manumissio* pour décrire l'accès absolu à la sagesse, sorte de "rite social" d'affranchissement de l'esclave (à la mort du maître, ou par des paroles entre amis). Ce n'est plus la conversion, mais la manumission, l'affranchissement comme *réversion.* Car dans le stoïcisme, le maître et l'esclave sont la même personne, le même *prosôpon* de sorte qu'on ne change pas d'identité ni même d'entité, mais qu'on opère la réversion des deux aspects : la *manumissio* va justement consister à distinguer dans ce *prosôpon* ce qui ressortit à l'esclave, c'est-à-dire le rôle vécu sans distance en première personne et comme être a priori différencié de l'ego, et ce qui ressortit au maître, à savoir l'usage modal du rôle qui dégage la prosopopée de quelque-chose du monde, de sorte que le maître n'a justement pas la maîtrise, mais est le corps capable de se déprendre de lui-même, de s'étendre dans le monde sans s'y dissoudre, de se rendre transversal ou de se rendre à la transversalité tonologique dont il est fragment. C'est une *esthétique* du maître et de l'esclave, qui traverse tout le stoïcisme et qu'il ne faut pas confondre avec la cosmopolitique, et même la cosmosociologie de ces deux figures (Marc-Aurèle l'empereur et Epictète l'esclave ne se distinguent justement pas du point de vue corporal ou esthétique). La dialectique du maître et de l'esclave (ou du serviteur-valet : *Knecht*), chez Hegel, repose sur la désesthésie préalable des corps, tout comme la dialectique de la reconnaissance qui lui est associée et qui est aujourd'hui réactivée aussi bien par les héritiers de l'Ecole de Francfort que par les postmodernes (Butler qui lie la reconnaissance hégélienne et l'Autre levinassien présent en chaque soi) et le capitalisme managérial (la "pyramide des besoins" de Maslow, modèle anthropologique d'une pauvreté insigne qui est pourtant le monument noétique de la "pensée" managériale et lieu-commun obligé de ce que Lordon nomme la servitude entrepreneuriale). Dans son livre *Versions du soleil*, B. Pautrat remarquait que, chez Nietzsche, le rapport maître-esclave impliquait la parole comme instrument de *séduction* brisant le rapport binaire et symétrique de la dialectique hégélienne ; cela impliquait d'une part que le rapport hiérarchique n'en passait plus par le critère du négatif mais de la puissance, tandis que le faux

[142] Sur ce point, cf. F. Ildefonse dans *Les Stoïciens I*, Les Belles Lettres, 2000, qui dans les annexes du livre analyse le sens du "saut sur place" stoïcien chez Deleuze.

renversement hégélien, en fait une inversion progressive, n'en passait plus par le travail mais par le jeu, au sens où la volonté de puissance la plus séductrice, la plus captatrice, la plus attirante, est aussi la plus joueuse, la plus déliée et créatrice. Ce n'est plus un rapport de pouvoir médié comme chez Hegel par le travail et l'incarnation progressive de l'esprit se reconnaissant, c'est un rapport ou plutôt un mélange de puissance désindexé et étonnamment *gratuit* : le rapport entre la figure du maître et celle de l'esclave est un rapport *métabolique* qui n'en passe plus par le pouvoir (Nietzsche dit quelque part dans les *Fragments posthumes* qu'il y a des maîtres dans des cabanes, solitaires, anonymes, inconnus et sans pouvoir, mais qui précisément *règnent* sur leur puissance et règnent comme malgré eux-mêmes du fait de cette puissance). Dès lors, la parole se rapporte déjà à la volonté de puissance, elle est relais et bande passante des relations de forces souterraines, inconscientes, moléculaires, par lesquelles les corps s'évaluent, *se mesurent* les uns aux autres et les uns par les autres.. La maître rend désirable qu'on s'incorpore à lui : il capte sans capturer. On retrouve déjà dans le stoïcisme ce *topos* philosophique propre à la modernité qu'est le rapport maître-esclave, mais en un sens tout différent : la différence du maître et de l'esclave n'est pas figurale et ne se joue pas entre des personnes formées, elle est intrinsèque et modale, transversale aux corporéités. L'insensé est son propre esclave et maître à la fois : à chaque instant, il renie et conjure l'usage faisable de sa volonté, ou plutôt en fait usage réactivement pour la livrer à ce qui ne dépend pas de lui, événements, passions, jugements et opinions. Il est esclave de lui-même, mais parce qu'il croit qu'il a un "soi-même" réel, ontologique, une facticité différenciée dans l'être. L'enjeu de la sagesse est bien de disjoindre modalement ces deux aspects du *prosôpon* : d'un côté le rôle à jouer dont tout corps doit se faire le serviteur et desservant, de l'autre l'usage de ce rôle, qui doit servir seulement d'occasion d'exercice qu'il nous faut nous-mêmes dégager de l'événement actuel, de but intermédiaire pour la véritable fin qu'est le *tonos* lui-même s'é-tendant à travers le continuum de la nature. Le fou ne distingue pas le *prosôpon* comme rôle modalisé ou mode particulier de naturation de la Nature, et l'usage modal, la modalisation du rôle qui en fait le masque de la finalité et de la différence ontologique, en ce qu'il permet de rapporter ce rôle au *prosôpon* compris comme prosopopée qui é-voque quelque-chose de la Nature. La différence modale passe à l'intérieur du corps, elle ne va justement pas distinguer deux figures, deux personnes dans la personne, mais précisément défaire le rabattement insensé de la fin sur le but, de la modalité sur la modéité, de la métabolisation générique sur le métabolisme particulier, soit de la destinée sur le devenir individuel rapporté à la liberté du sujet. Il faut produire une déhiscence, une distanciation s'opérant à travers une différence modale, ou plutôt, à travers la modalité elle-même faite différence : d'un côté le rôle comme mode de métabolisation particulier qui m'incombe, de l'autre la prosopopée de quelque-chose que je dois faire résonner dans le monde, imprimer dans la Nature comme modalité toujours dérivable. C'est bien le sens de la conversion de l'âme, de la *manumission* : opérer la différence modale, non pas entre deux modes (la différence modale n'est justement pas la différence de mode), mais entre le mode qui affirme la modalité pour s'y contracter et s'y étendre, et le mode qui se rétracte dans sa modéité. Ce n'est pas une rotation statique et continue de l'âme, c'est une volte-face, ou plutôt c'est un volte-corps puisqu'il n'y a plus de face nulle-part, puisque l'être est un grand effacement indifférents des singularités et des différences, qui ne sont qu'esthétiques et tonologiques. On peut le dire autrement : l'insensé opère la récorporation continue du corporal dans le corporel, rabat en permanence le *Leib* sur le *Körper*, empêchant ainsi qu'il ne retrouve la métabolisation sans métabolisme du

leiben, sa modalité toujours autrement modalisable. La mauvaise-foi se love dans cet entérinement, cette confirmation statique de la constitution : pas de différence, pas de distanciation entre *Körper* et *Leib*, corporel et corporal. Pas de distanciation modale de la volonté à elle-même, de l'acteur à son rôle : il ne joue plus vraiment, puisqu'il *est* son rôle, *l'incarne* sans plus s'en distancier[143]. Il confirme son rôle et son mode de jeu auquel il adhère sans écart, plutôt qu'il n'affirme la prosopopée dont ce rôle même est un masque. C'est le cas du Quichotte ainsi qu'on l'a vu : Cervantès écrit un véritable traité de la mauvaise-foi au sens où la folie du Quichotte est d'abord celle de tout le monde, le révélateur de la folie commune, qui consiste à prendre l'incarnation et le rôle alloué pour le corps, et à refuser qu'il n'y ait qu'indifférence dans l'être, que fiction in-corporée derrière toute personne. Il y a mauvaise-foi dès que la foi ne va qu'au moi,

---

[143] Il est frappant que les "poétiques" théâtrales se soient toujours édifiées à l'écart du stoïcisme qui fournit pourtant une philosophie théâtrale (et pas une philosophie du théâtre) qui est évidemment opposée à la philosophie théâtrale platonicienne. Théâtralité des *Diatribes* d'Epictète, petit théâtre des *Pensées* de Marc-Aurèle, qui sont des réponses directes à la constitution platonicienne de la théâtralité en *dialogue* (on a parlé précédemment de dyalogue et de dyalectique, en renvoyant aux analyses lumineuses de Blanchot à cet égard, auxquelles il faudrait intégrer ce premier renversement philosophique de la théâtralité platonicienne, le stoïcisme). Cela nécessiterait une étude en soi, et nous nous contenterons de pointer le fait que les stoïciens vont plus loin que Platon dans l'affirmation du caractère fictif et indifférent du *prosôpon*, au sens où les géniaux personnages de Platon sont toujours prosopopée d'une *chose* en-soi, Idée ou Forme, de sorte que la prosopopée, comme celle des lois, sont en fait des personnifications et des incarnations. Le stoïcisme va dans l'autre sens : la prosopopée dépersonnifie, et dépersonnalise en même temps qu'elle "décharne", réalise un carnaval sensible (*carne levare*, lever la chair) où s'évoquent, s'expriment mais surtout s'impriment des quelques-choses masqués, sans qu'il n'y ait rien derrière le masque sinon de la fiction s'in-corporant. La prosopopée stoïcienne n'a pas la forme d'une chose, pas de forme du tout : elle renvoie au flux fragmentaire et au fragment fluent d'un quelque-chose incorporable, dont le seul problème sera de le faire consister *à travers* l'être du corps et la subsistance incorporelle. Il nous semble que la théâtralité stoïcienne est très semblable à la théâtralité baroque, monde où il n'y a plus de facticité, de dimension à laquelle la fiction s'arrête et se distingue d'un réel préconstitué. Mais il faudrait questionner, comme un symptôme profond, le fait que le théâtre se soit massivement édifié à l'ombre de Platon ou plutôt sous la lumière de son théâtre dyalogique (c'est encore et toujours Platon qu'on invoque dans le théâtre et la philosophie, ou bien Aristote) : n'est-ce pas déjà une forme d'épochè artistique de l'esthétique, le théâtre ne s'est-il pas toujours plus ou moins vécu comme espace de représentation ou d'auto-présentation séparé, que ce soit l'auto-présentation de la cité dans la Grèce antique (avec les impôts des plus riches dévolus au théâtre), ou que ce soit la représentation allégorique, morale ou mythologique du théâtre classique, à laquelle fera suite un théâtre moderne qui posera certes la question de la séparation esthétique (scène-public notamment) mais dans les termes de Platon, en distinguant l'incarnable et l'incarnant, le représenté et le représentant, le réel et sa figuration ? Même le théâtre de l'absurde et les écrits de Ionesco sur le théâtre nous semblent ressortir à une problématique platonicienne, et fonctionner selon le couple poétique-poïèse et théorie-pratique initié par Aristote qui implique toujours la constitution propre ou authentique, et l'apparence ou l'impureté adventice comme attribut externe. Il faudrait sur ce point déterminer en quoi Brecht notamment dans son *Petit Organon pour le théâtre* renoue avec une théâtralité non-platonicienne. Brecht, étrange héritier du stoïcisme plutôt que du marxisme, en tant qu'il remet au cœur du théâtre un principe de distanciation *esthétique et modal* : la salle de théâtre partiellement allumée pour que le spectateur ait sans cesse conscience qu'il est au théâtre, déréalise ainsi la représentation et coupe le jeu de la référ*a*nce réaliste, c'est la lumière du monde pour le sage stoïcien, qui lui permet de *voir* que le rôle ne repose ontologiquement sur rien, sur *aucune raison a priori.* Ou plutôt, avec cette distanciation lumineuse, photologique, il s'agit d'esthésier le fait que ce qu'on sent au théâtre est *littéral*, que ce soit vrai ou faux : la différence représentale qui distingue scène et salle distingue peut-être deux mondes, l'un vrai et l'autre faux, mais leur lumière est commune, elle est celle de l'expérience en sa littéralité, par-delà véracité et fausseté (on pourrait penser aussi à Artaud avec son théâtre de la cruauté, machine de guerre contre la platonisation du théâtre qui doit beaucoup à la pensée tragique, même s'il la trouve à sa manière dans le théâtre balinais).

dès que le corporel a englobé et intégré le corporal, lorsque le *Körper* récorpore le *Leib* en empêchant toute décorporation. C'est comme pour le garçon de café sartrien, qui finit par *incarner son rôle et le récorporer (Verkörperung dramatique qui vaut pour tout quotidien) en oubliant qu'il l'incorpore sans cesse, qu'il incorpore le texte du souffleur ou pneuma.* Le garçon de café n'est pas de mauvaise-foi parce qu'il embrasse librement la fiction statutaire de son être social et du regard d'autrui, parce qu'il endosse le rôle fictif qui lui est alloué sans plus s'en distancier, ou seulement dans son subconscient, comme un rêveur sachant dans un demi-sommeil qu'il est en train de rêver ; s'il est de mauvaise-foi, c'est parce qu'il ne se résout pas à affirmer *qu'il n'y a rien sous la fiction de l'être, rien d'autre que l'indifférence ontologique*, c'est parce qu'il ne peut pas affirmer que la différenciation est esthétique et modale, qu'elle réside dans l'usage et rien d'autre. Même le sage, dans le stoïcisme, doit continuer à jouer son rôle, participer à la comédie sociale : tragi-comédie de la mort de Socrate et de la fausse prosopopée des lois, dans laquelle Socrate s'engage à jouer son rôle jusqu'au bout (c'est déjà un suicide stoïcien, en forme de pied de nez à la *condamnation politique du philosophe*), mais en ayant justement les yeux fixés sur la modalité elle-même, sur le cosmos et son devenir dont il n'a cessé de faire-chanter les prosopopées à travers les Idées. Version stoïcienne de Socrate : les Formes sont seulement des prosopopées de "quelque-chose" plus profond qu'elles ne le sont, et qui n'a *aucune essence intrinsèque* (métabolisation modale). C'est le thème du cosmopolitisme socratique : j'affirme le monde par-delà cette cité, qui n'est qu'un mode de sa modalité. Socrate le stoïcien, c'est celui qui en fait se suicide plutôt qu'il ne laisse la cité le tuer par respect de la loi. C'est un problème essentiel, déjà une opposition nette entre platoniciens et tragiques : est-ce que le rapport inaugural de la cité et de la philosophie est celui du jugement et de la condamnation à mort du philosophe au nom de l'ordre politique, ou est-ce la dérobade secrète et masquée du philosophe qui à travers le masque de la mort consentie se réapproprie sa condamnation politique et la transvalue *comopolitiquement* en suicide, affirmant par là *non pas* un principe métapolitique devant régir la politique (selon une figure métaphysique qui définit depuis longtemps la pensée conservatrice), mais un principe transpolitique ou cosmopolitique qui traverse la cité comme un ordre, celui du vivant, plus profond que toute loi ? Socrate se soustrait en riant à sa mauvaise-foi, un œil sur son rôle, l'autre sur ses prosopopées incorporables (incorporelles et corporales), que Platon renvoie *in extremis* à la personnification de la Cité et à l'incarnation de son Idée comme loi. Nous vivons toujours sur cette acception platonicienne de la prosopopée, sur cette trahison qui dès le départ suspendait la théorie du sens qui se faisait jour chez Héraclite, articulant prosopopée de quelque-chose (pas de sujet ou d'auteur de l'énoncé), et logique de l'é-vocation (pas de voix propre d'une part, et substitution de l'évocation sensible du sens[144] à la signification statique de la chose). Si les derniers mots de Socrate à Criton sont "nous devons un coq à Asclépios", était-ce parce qu'il dépréciait la vie comme le veut Nietzsche, ou était seulement, dans une version stoïcienne du sage socratique, parce qu'il jouait son rôle jusqu'au bout sans faillir,

[144] On le verra plus tard : le sens, n'est-ce pas au sens strict un sensible actualisé, tout comme le dit est un dicible actualisé ? Cela implique de rapporter et même de *dissoudre* la théorie *séparée et statique* du sens facilement rabattue sur une sémiologie ou une iconographie, dans une logique du sensible, où le sens comme *logos* est l'aspect particulier, la métabolisation modale d'un *tonos* sensible, tonalité, tension, teneur.

sachant l'indifférence *ontologique* de sa vie, reconnaissant en buvant la ciguë que la différenciation vivante de la vie était modale et tonologique, esthétique et rien d'autre ? Version tragi-comique de Socrate produite par le stoïcisme qui se *réapproprie* la figure fondatrice du philosophe pour la faire jouer autrement, la prosopoper à leur tour : ce n'est plus le philosophe ironiste et eidologue de Platon (et de Vlastos), c'est le philosophe littéral qui fait passer la coupure de l'hétérologie modale entre son rôle et le jeu en tant que jeu, entre la prosopopée statique qui incarne l'idée comme chose en-soi, et la prosopopée krastique qui modalise et imprime parmi les corps "quelque-chose" de la métabolisation cosmique. Telle est l'opposition qu'on fait valoir ici, celle de l'insensé et du sage, du garçon de café dont la mauvaise-foi doit être remétabolisée, et Socrate qui vit *sur la crête* de l'hétérologie modale.

Car l'expérience tragique, c'est justement ces corps de mauvaise-foi passant leur temps, *perdant* leur temps à croire en eux-mêmes et à oublier la fiction incorporable dont ils lèvent statiquement. Pourquoi est-ce une expérience comique ? Le pire, c'est que tous les corps sauf les sages sont fous, insensés, mauvaises-fois sans reste qui rabattent tout devenir, tout *leiben* sur le *Körper* et donc toute différenciation esthétique sur l'indifférence ontologique dont ils ont fait leur substance même. Le pire, c'est qu'ils croient être ce qu'ils sont, croient à l'être, en leur être, croient au moi de leur être. Mais le pire du pire, *c'est que leur mauvaise-foi est de bonne foi*, c'est qu'il n'y a *rien* derrière la constitution actuelle de leur corps, sinon l'aconstitué du *leiben.* Il n'y a rien derrière le *prosôpon* comme rôle – de sorte qu'il n'y a qu'à jouer, qu'à être l'être qu'on est, ou bien qu'à tomber dans la philosophie maladive de l'absurde. Or, ce que ne voient pas ces insensés qui sont tout aussi bien tout le monde et personne, c'est que s'il n'y a pas autre chose que le rôle, il y a *quelque-chose* qui, par le jeu de ce rôle, peut être extrait de lui, de l'événement, et affirmer jusqu'à se mêler au devenir métabolique du monde, au destin hétérologique qu'est la métabolisation transversale aux métabolismes, dont ils sont comme les apartés. Expérience étrange du tragi-comique : les corps ne sont même pas aliénés, il n'y a même pas de liberté fondamentale qui comme chez Sartre se retrouve piégée dans la mauvaise-foi, engluée dans la non-distanciation. *Il n'y a que ça* : des constitutions corporelles de la corporéité, qui ne sont plus passibles du vrai et du faux, mais du littéral et du représental, de la tension et de la dys-tension. Le pire c'est que derrière la folie n'attend aucune raison pure a priori, que derrière l'insensé ne gît aucun sens préconstitué. L'être est fiction, et qui plus est fiction indifférente : c'est esthétiquement et rien d'autre, que le corps est différencié de sorte qu'on n'échappe pas par en haut, par en bas ou par derrière, mais *par le travers.* Il ne peut y avoir *que* de la mauvaise-foi, dont seule nous sauve non la contre-foi dans le monde, mais la logique métabolique dont la raison elle-même s'engendre. Farce tragique : c'est de bonne foi et même *logiquement* que tout le monde est de mauvaise-foi, joue son rôle sans vraiment jouer le jeu, ou en jouant le jeu du rôle sans jouer le jeu *malgré et par-devers* le rôle. La première croyance est là : rien n'est fictif, l'être n'est pas fictif, mon corps, c'est moi, et il est bien réel. *Ego, ego sum* : c'est là qu'est la foi, et pas dans Dieu soutenant le moi dans l'être, fondant l'être du moi. D'où la proximité du grand dramatique (Cioran, les fatalistes, ou même Rosset) et du tragique (les moralistes français bien mal nommés, de La Bruyère à Pascal[145] en passant par La Rochefoucauld, ou encore Lichtenberg,

[145] Le cas de Pascal est plus complexe, puisque sous sa vision tragique de la société, va se réintroduire dans le pari la grande disjonction dramatique qui plie le jeu tragique, le jeu des rôles (libertin et jésuite)

Dostoïevski mais avant tout autre Flaubert qui sut plus qu'un autre faire résonner le grand rire tragique face à la mauvaise-foi incarnative). Car le dramatique voit lui aussi qu'il n'y a que du rôle, et plus encore que tout acteur, tout *enrôlé* oublie qu'il joue jusqu'à la folie : le fou stoïcien joue son rôle mais sans plus *sentir* qu'il joue. D'où la grande distance critique du dramatique à tout rôle en général : il sait qu'il n'y a là que de l'incarnation qui ressuscite sans cesse, une constitution incorporée qui n'en finit plus de se récorporer, rien d'autre qu'un théâtre d'ombres mais qu'aucune lumière ne précède. C'est le thème des résurrections vives qui gît derrière les pensées dramatiques faisant la critique et le diagnostic du spectacle du monde, de la vacuité de surface et qui reprennent l'antienne vétérotestamentaire – vanité, tout est vanité. Le dramatique est un esthésiologue qui s'ignore, ou plutôt, qui ne veut ou ne peut pas, comme Cioran, pousser son constat au point de la logique : il y a une industrie proprement esthétique, affective et eschatologique du pire que rien ne redouble, évident comme l'abject mais qui est justement un *pire doxique*, le pire du pessimisme immédiat ou sophistiqué qui s'oppose au peiorisme tragique comme l'optimisme au meliorisme[146]. L'incarnation qui

---

à la grande exclusive du pari (Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie*, a parfaitement analysé ce point dans ses développement sur la philosophie tragique dans son rapport au jeu).

[146] Nous reviendrons sur ce point dans la partie sur la littéralité, en montrant que si la pensée tragique décèle et déploie toujours, sur un mode ou sur un autre, un critère de littéralité substitué à celui de la vérité, c'est en même temps parce qu'elle confère à la pensée dès lors rendue à son caractère esthétique une tout autre pierre de touche, une nouvelle mise à l'épreuve : le pire, comme pierre de touche de la philosophie. C'est que si la philosophie est bien de part en part esthétique, alors le plus éprouvant, le plus difficile n'est plus d'incarner la vérité (l'incarnation de la vérité est un thème présent chez M. Henry). C'est d'incorporer le pire, et de le transvaluer. Le pire du pire, c'est qu'il s'incorpore, c'est que l'invivable peut être vécu. D'où la mise à l'épreuve de la philosophie par l'Eternel Retour et l'*amor fati* chez Nietzsche et dans le stoïcisme. Cela implique de déployer un peiorisme logique, portant sur le redoublement modal du pire, qui implique nécessairement la littéralité : saisir le pire tel quel, *tel qu'il n'a pas d'idée, pas d'essence, pas de forme, qui puisse nous le faire saisir en sa vérité, ou bien comme relation a priori du pensant et de l'être qui permet justement la vérité adéquative.* Faisons deux remarques : tout d'abord, on voit que ce problème engage *bien plus* que la réversion de la vie du philosophe et de sa pensée philosophique, comme Hadot le pose dans ses analyses de l'exercice spirituel : cette réversion doit excéder la sphère personnologique et subjective, qui est aussi une sphère *morale et même théologique* pour se rapporter au rapport de la métabolisation (*leiben*) et du métabolisme (*Leib*), du corps et du vivre. Le second point porte sur Deleuze. Nous devons infiniment à Deleuze pour avoir proprement *revivifié* le thème de l'Eternel Retour et avoir osé l'approprier à un nouveau mouvement philosophique permettant de le saisir au sens fort comme logique esthétique, jeu du temps lui-même ; Deleuze a qui plus est surmonté le sens *psychologique* que l'on donne aujourd'hui souvent à l'Eternel Retour en insistant seulement sur la capacité ou non du sujet à l'affirmer (ainsi dans la lecture de Wotling, qui le circonscrit généralement à cette seule sphère) : il a montré que l'Eternel Retour était une "structure objective" inséparable de l'entrelacement complexe de la différence et de la répétition (on trouve des analyses très semblables dans *La pharmacie de Platon* de Derrida, et le *Raymond Roussel* de Foucault). Par ailleurs ses développements sur l'Eternel Retour stoïcien et nietzschéen ont pour la première fois brisé la glace séparant artificiellement les deux philosophies. C'est Deleuze, qui selon nous a hérité le plus profondément et fertilement de l'Eternel Retour, non pas en faisant un enfant dans le dos à Nietzsche, mais en faisant un enfant avec lui. Mais peut-être la lecture de Deleuze minore-t-elle quelque peu cet aspect, ou le fait-elle passer à l'arrière plan, au sens où l'Eternel Retour est plutôt compris du point de vue de la différence et du temps que selon la perspective du corps. Il n'y a évidemment là rien comme un problème ou un impensé, seulement une question *d'accent philosophique*. De sorte qu'il apparaît au bas mot intéressant d'accentuer à nouveau le rapport de l'Eternel Retour et de la métabolisation du pire (Barbara Stiegler en fait une très belle lecture, mais il nous semble qu'il faut non pas comprendre l'Eternel Retour et la folie de Nietzsche seulement comme incorporation du pire : il faut faire intervenir sa décorporation ; de la même manière, redisons que sa traduction de *Leib* par chair nous semble problématique pour comprendre cette métabolisation du pire).

ressuscite en permanence, ou l'incorporat qui est sans cesse récorporé, c'est la même chose, la même *Verkörperung* du *Leib.* D'où le thème dramatique et tragique : les importants sont des enfants qui s'oublient, les Grandes Personnes sont des rôles qui ne veulent plus se jouer, qui ne réalisent plus la distanciation brechtienne avec eux-mêmes. Il n'y a partout que cela : des vivants qui incarnent leur statut, leur constitution, leur constatution, jusqu'à la mauvaise-foi la plus complète poussée loin en-deçà de la conscience. La mauvaise-foi, ce n'est pas que le garçon de café joue à l'être et se fait-être tel, c'est qu'il oublie qu'il joue, ne cesse de se métaboliser comme tel. Il n'est pas besoin d'être philosophe pour être tragique, et plus on est tragique, moins on prend au sérieux son rôle propre, sérieux, de philosophe, sa fonction attribuée et l'apparat statutaire qui vient nécessairement avec : il faut prendre sur ce point au sérieux l'idée de sagesse populaire, lorsqu'on trouve *quelque-chose* de sagesse dans un corps qui ne philosophe pas, n'a peut-être jamais seulement approché la philosophie. Car il a déjà l'œil tragique et comique, ce corps populaire qui perçoit que tout est rôle, que toute identité, mais avant cela toute forme d'ego et même toute forme d'entité (institutionnelle, personnelle, sociale...) est une fiction ontologique in-corporée, un incorporable ou une impression sans impresseur actuel qui s'est actualisée dans *quelque-chose* du corps. Ce n'est pas le corps revenu de tout : c'est le corps qui n'en revient pas, et qui préfère rire de voir ce qu'il voit, d'être peut-être le seul à voir *comme* il voit. C'est l'œil de l'enfant esthétique, innocent, qui rit en voyant les Grandes Personnes en décelant sous leur masque des enfants qui jouent, mais oubliant qu'ils jouent. C'est l'un des ressorts du comique, son effet non pas psychanalytique, mais somanalytique[147] : montrer le jouer du corps enfant derrière le joué des Grandes Personnes, esthésier la fiction que *sont* les êtres constitués, faire-sentir l'indifférence ontologique des rôles tenus, qui tiennent la rampe, mais qu'aucune métabolisation ne soutient plus. Il ne s'agit même pas du thème dramatique des idoles, des veaux d'or, des valeurs surinvesties quand elles en sont elles-mêmes dénuées : le problème, plus profond, est qu'aucune valeur n'est intrinsèque à la chose et à son exposition, qu'il n'y a de valeur que dans l'usage, qu'il n'y a rien hors de la valeur d'usage. Pour le sage qui n'en revient pas, toute valeur constituée est à la fois une valeur d'échange, une valeur d'exposition (Benjamin) et une valeur d'établissement (Pascal) : c'est une incarnation ressuscitée, pour cette raison qu'elle est natalement fossile bien plus encore que mort-vivante. Autrement dit, *toute valeur attribuée, ontologiquement attribuée et même attribuée à l'être même est une fiction in-corporée, un prosôpon collectif.* La valeur de la valeur, c'est son usage qui permet la transvaluation modale : même les valeurs constituées sont des indifférents, tandis que bien et mal consistent dans l'usage qu'on en a et fait. C'est un fascinant découplage : les valeurs apparemment les plus nobles ou les plus viles ne se mettent à valoir en tant que telles (et plus en tant que *telle* valeur) que dans l'usage qui en fait seulement une occasion, *matière à* affirmation (*amor fati*). La valeur d'usage n'est pas la réciproque de ces trois types de valeur, est en est la valuation. Il y a dans le stoïcisme une séparation de l'usage qui modalement métabolise et ne value qu'en transvaluant, d'avec la valeur déjà valorisée et évaluée[148]. La seule différence des valeurs est celle-ci :

[147] Nous renvoyons sur ce point à la partie sur la psychanalyse et l'incorporation.

[148] Nous reviendrons sur la question de la valeur, en distinguant trois niveau, valorisation, évaluation, valuation, et en rapportant ce dernier au problème de l'en-jeu (la valeur comme enjeu refroidi ou fossilisé). Ce thème sera notamment abordé dans la partie sur les trois métamorphoses, chaque niveau

valuation processuelle de l'indifférent qui est sans-valeur, et valeurs constituées qui sont nécessairement fictions indifférentes, êtres purement fiduciaires (Don DeLillo, dans *Cosmopolis*, imagine ainsi que le *rat* devienne unité monétaire). C'est encore le problème de la mauvaise-foi incorporée et enconstituée, qu'on peut alors comprendre selon un nouveau point de vue : la mauvaise-foi est cet état insensé du corps qui ne connaît que des valeurs constituées et statiques, et qui ne dégage pas l'opérateur de transvaluation de ces dernières, c'est-à-dire l'usage, valuation des valeurs qui est *processus esthétique continu* et pas analytique axiologique statique. C'est en même temps qu'on récorpore et incarne les fictions sans distanciation, et qu'on vit dans un monde où les valeurs *sont sans usage, où elles sont seulement répétées, appliquées, redondées dans la loi ou l'impératif.* La mauvaise-foi se définit ainsi : la vie dans une axionomie, qui bloque ou empêche toute axiologie processuelle, où toute *logique* des *axia* se voit rabattue sur une analytique des valeurs constituées en lois, ou dépendantes de lois (axio-nomie). Alors il faut Bartleby, il faut faire lever un Bartleby dans les corps pour échapper à la mauvaise-foi incarnative et faire saillir cette absence d'usage qui transforme notre rapport aux valeurs en rapport analytique et perpétuelle résurecction : *I would prefer not to* veut non seulement dire "je n'incarne rien" voire "je n'incarne pas", mais plus encore *tout est ontologiquement indifférent, seule compte la différenciation modale de l'usage.* Ce que Bartleby préférerait ne pas, c'est toujours le rôle ou l'action comme but, c'est toujours le fait *skopique* : le préférable ou le non-préférable sont encore des catégories de l'indifférent. Ce que préfère Bartleby ? Ne pas avoir à – intransitivement. Mais "ne pas avoir à", c'est justement la forme nue, vide et renversée de la loi qui est un "avoir à" formel, générique, collectif : Bartleby oppose au monde insensé de l'axionomie statique la résistance de l'axiologie effective comme processus esthétique, il rapporte la pensée "nomique" de la valeur à la *logique forcément processuelle* de la valuation dans l'usage. Telle est bien la grande différence entre le thème tragique de la théâtralité menteuse, de l'illusion sociale des statuts et des personnologies, et l'approche tragique des logiques métaboliques qui substitue une clinique générale et littérale au thème du mensonge et du vrai, de l'authentique en sa

---

correspondant respectivement au chameau, au lion, à l'enfant. Notons par ailleurs l'insuffisance des analyses de F. Lordon dans son livre *La condition anarchique* qui ne prend finalement en compte que les deux premiers niveaux, en éclipsant le plus important, sur lequel Nietzsche a particulièrement insisté. Disons d'un mot que cette théorie des valeurs est sans esthétique : c'est à la fin le plus gros bataillon passionnel qui remporte l'axiomachie, l'affrontement des valeurs, selon les investissements de désir. Mais les valeurs elles-mêmes ne sont pas rapportées à un niveau plus profond, comme c'est le cas chez Nietzsche où toute valeur doit être rapportée à la vie, selon le critère de l'intensification ou de l'avivement de la puissance. D'où l'étrangeté du propos, qui ne voit pas l'esthésiologie des valuations derrière la condition anarchique et son relativisme.

pureté et de la souillure adventice : la théâtralité dramatique, fataliste et revenue de tout, désespère de cet état de fait incarnatif, de cette mauvaise-foi infinissante et infinissable qui saisit nécessairement les corps vivants – c'est son industrie eschatologique, sa complaisance de bonne foi pour sa propre plainte relative à la mauvaise foi universelle. Mais l'approche tragique comprend *comme un fait métabolique et esthétique* cet effet de mauvaise-foi, cet effet de récorporation générale complètement folle, ce rabattement de l'axiologie sur l'axionomie : il est *logique* que le vivant soit d'abord fou, insensé dans son être même, en tant qu'il s'identifie sans reste à son rôle, et incarne sans reste son être indifférent, fiction in-corporée. Il est logique que le vivant commence par se vivre lui-même non pas comme vivance singularisée et métabolisée, mais comme *êtreté* donnée[149]. Le dramatique est revenu de tout mais le tragique, face à cette mauvaise-foi nécessaire et logique du point de vue métabolique, ne cesse d'en rire *et n'en revient jamais* : Eternel Retour du tragique qui ne cesse, comme un médecin fasciné par un virus que rien n'entame, de revenir *à* la mauvaise-foi et aux résurrections vives, mais sans jamais *en* revenir. C'est que la pensée tragique sait où se trouve le point de différenciation des fictions : dans l'usage, dans le *tonos*. Le dramatique, comme Cioran, désespère du théâtre du monde, constate effectivement qu'il n'y a rien sous les rôles, pas de valeur en soi : arbitraire intégral, contingence sans reste, Grand-Guignol mortuaire de l'Histoire ou condition anarchique de la valeur, qui ne peut plus se rapporter qu'à un seul critère, celui de la majorité. C'est l'œuvre dramatisante du dernier Céline avec son goût de cruauté déceptive et sa faculté à noircir les situations dans la transposition littéraire, là où le *Voyage* ne noircissait pas, mais faisait tragiquement, comiquement également, la prosopopée de la Nuit comme noirceur à même les choses, tissée à fleur de vie (faculté qu'a Céline, dans le *Voyage*, de passer d'une page l'autre du registre tragique et poignant à la comédie scatologique et rabelaisienne[150]). Le dramatique ne voit pas le point de valuation, la faisabilité de l'usage : il voit le pire, pas le pire du pire, qui est qu'on *peut toujours avoir l'usage du pire* pour cette raison qu'on a toujours usage de son rôle, de la situation, de l'événement. Le pire du pire, c'est que le pire s'affirme, se transvalue, est affirmé comme mode de la modalité. Car comment faire face au pire ? Le redoubler dans la déploration ? Ou *le porter à la puissance en en faisant l'indice de lui-même*, en dégageant le pire du pire comme on dégagerait le carré de deux ? Trouver la puissance, la tension *donc la fragilité tendue* de l'affirmer encore comme

---

[149] On le verra dans la partie *Être et vie* : l'êtreté est un *concept* d'Artaud, qui dans un poème incroyable fait à strictement parler la génésiologie de ce rabattement du vivant sur l'être, de cet affaissement inaugural du vivant dans la mauvaise-foi ontologique. Cette génésiologie est très complexe, et puissamment philosophique. Elle implique au moins trois niveaux nettement délimités par Artaud : un état anténatal (au sens non pas biologique mais esthétiquement métabolique du terme), qui est le "non-manifesté des survies", où la survie est justement *Überleben*. Puis la soumission de cette survivance préphénoménale à la naissance qui va introduire une distinction nette entre être et non-être, comprendre la survie anténatale comme non-être, tandis que le vivant postnatal sera lui aussi rabattu sur l'être : la vie sera alors dotée d'une "êtreté" plus profonde que l'être. Le dernier niveau consiste en l'effacement des deux premiers, en l'épochè de la survie non manifeste qui précède la naissance. La vie aura été subsumée à l'être, et cette subsomption même effacée. De sorte qu'Artaud décrit la naissance *imposée* au vivant comme une violence absolue qui consiste à faire passer le rapport de la survivance a priori (invivabilité de la vie) et de la vivance dans la disjonction exclusive et rigide de l'être et du non-être.

[150] C'est le cas dans le chapitre 22 du *Voyage* qui décrivant la vie intestine d'un immeuble passe sans médiation aucune d'une scène horripilante de jeune fille battue par ses brutes de parents, à une description scatologique des cabinets...

mode monstrueux de métabolisation, comme affirmation du vivant tournée contre la vie. Seule la vision tragique sait porter le devenir plus que le supporter, le transvaluer plutôt que l'évaluer, ou même le juger : il y a toujours de l'usage, il y a toujours faisabilité, ayance de l'usage. Derrière ces fictions vivantes, cette indistinction du réel et du spectacle que contracte le *prosôpon*, il y a *toujours* la possibilité de métaboliser encore, de vivre, plutôt que de survivre au sens de *fortleben*. C'est ce qu'on retrouve en particulier chez Marc-Aurèle, dont les *Pensées* certes empreintes de mélancolie savent aussi faire résonner ce rire particulier, particulièrement précieux venant d'un Caesar : avoir vu trois ans ou trois-cent ans d'Histoire humaine, c'est la même chose dit Marc-Aurèle. Quelle est la première leçon de l'Histoire ? La croyance au rôle, le refus de s'en démarquer, de se distancier de cette êtreté incarnée et ressuscitée sans cesse.

Tel est donc le premier point qui nous semble minoré, ou aplati, dans la compréhension de la logique stoïcienne du *prosôpon* : ce n'est pas une éthique, une politique ou une morale sociale des rôles personnels, c'est encore moins une personnologie (on a dit que la personne *provenait* dans son concept du concept de *prosôpon* comme masque[151]). C'est une esthétique, une esthétique radicale au sens strict : prise à sa racine, la personne n'est qu'un masque, un rôle, prise à sa racine, la personne n'a pas de racine. C'est une île flottante : l'*ego* devient *agwi*, le *sum* devient *thsuwa*, le moi devient une île toute tramée d'é-mois, l'être devient flotter, devenir qui ne nous est pas statiquement destiné à priori, mais que l'on se destine et auquel on se destine en affirmant l'événement. C'est ce que veut dire l'équation tragique destin = devenir. Non pas qu'on écope d'un destin pré-écrit, comme le Grand Homme de Hegel qui incarne dans la plus aveugle mauvaise-foi le moment de l'Esprit, comme dans le *Geschick* heideggerien, envoi destinal qui fait retour à l'envoyeur dans la mystique du "Il y a" que l'on n'a justement plus à affirmer, à *faire* et à *avoir*, mais seulement à écouter et à esthétiser poétiquement. Cela veut dire que le destin et le devenir forment une crase : on n'est pas destiné, on se destine à ce qui arrive et on se destine l'événement en l'affirmant. Il faut que le devenir soit affirmé et aimé pour *devenir en retour* destin, pour redevenir le destin qu'il a toujours été comme métabolisation générique du *systema.* C'est l'Eternel Retour, dont on verra qu'il est inscrit dans la causalité stoïcienne : la cause principale détermine la causation de la cause adventice, tout comme le sage détermine de par sa disposition corporale non seulement l'effet, mais la causation même de l'événement quant à son corps. De sorte que ce qui est bien a priori destinée, l'événement qui participe de la trame du monde, se présente au corps comme un devenir auquel on va se destiner en retour en l'affirmant. Mais le deuxième point qui nous semble essentiel est donc le suivant : il est frappant qu'on ne lie jamais la catégorie de *prosôpon* et toute la pensée stoïcienne de la théâtralité cosmique, à la catégorie de fiction pourtant bien présente et bien *située* dans l'analytique, même si ce site est *précisément sa mobilité, sa plasticité*. C'est pourtant cette liaison, puissante et souterraine, qui permet de dégager une logique intégralement théâtrale et "joculaire"[152] impliquant la dimension de la mauvaise-foi du fou, l'indifférence de l'être, le caractère fictif de toute personnalité, de tout ego. Mais dans cette élision du *processus fragmentairement circulaire et systématique* qui lie et mêle dynamiquement les fictions incorporables et consistantes et le *prosôpon* des corps, il faut voir un effet

---

[151] Nous renvoyons à nouveau à l'analyse de Mauss concernant ce point précis, dans ses *Œuvres complètes T. II*, Minuit, 1969, p. 123 et p. 132.

[152] Au sens où nous avons liminairement distingué précédemment le jeu ludique et le jeu joculaire.

de parallaxe platonicien : la présentation spatiale des catégories nous cache la circularité qui les fait communiquer ou la trame du *sustema* qui les lie et les mêle. C'est que cette circularité ou cette trame *est justement imprimée dans le blanc du papier, cercle diaphane, mélange transparaissant qui n'apparaîtra pas.* Parce qu'on sépare sur le papier, on sépare du papier. On n'est *pour de bon* lecteur (plutôt que pour de vrai) que lorsqu'on sait lire le blanc du papier, cette typographie diaphane, cette impression *positive* que Mallarmé a pourtant mis au cœur du texte : nous accordons notre attention au blanc poétique – mais aussi aux redites et aux utilisations "mystiques" et même pythiques du blanc poétique, comme chez Dupin, du Bouchet ou J. Daive, qui tous "heideggerianisent" le blanc poétique – mais pas au blanc philosophique qui est central dans toute analytique, dans toute "tabulation" ou même *stabulation* de l'analytique. Parce que les espaces catégoriels sont *compartimentés* dans la *tabula* analytique ou dans l'arborescence, on ne perçoit plus le processus qui les lie dans un même processus de métabolisation : l'analytique devient non seulement espace, mais cadastre. Tel est l'enjeu des développements présents sur l'incorporable, mais plus généralement sur le bougé analytique qu'on trouve dans le stoïcisme, et qui devrait nous choquer étant donné le caractère systématique revendiqué du stoïcisme : comprendre les circularités et communications processuelles entre les catégories, ne pas *en refaire des signes, des espèces et des espaces statiques (espèces d'espaces, espaces d'espèces tout aussi bien).* Il faut le stoïcisme pour *intégrer la métabolisation esthétique à l'analytique en la rendant trouble et mouvante, en l'arrachant à sa détermination spatiale.* De sorte que le système philosophique ne culmine en systématisme qu'à condition d'incorporer en lui le *processus métabolique* de la systèse pré-philosophique : c'est le processus vivant de métabolisation qui traverse l'analytique et produit ce bougé, ce jeu intercatégoriel qui exprime et *imprime* précisément l'interpénétration des catégories, mais par-delà le mouvement d'incorporation effectif. C'est le plus difficile : non pas exprimer dans la table des catégories le jeu réel qui lie leurs contenus respectifs, mais *imprimer ce mouvement comme analytique* qui dès lors ne peut plus être tabulaire mais bien texturale. L'analytique stoïcien est un tissu frissonnant, parcouru de mouvement : il bouge *au fil* du processus. C'est un diagnostic, qui concerne notre modernité philosophique : nous organicisons l'analytique, nous pensons les catégories comme membres, et nos taxinomies sont des taxonomies de l'esprit. Nous séparons l'analytique et l'esthétique, et nous soumettons la seconde à la première ; nous stabilisons la métabolisation avec les métabolismes qu'elle a elle-même engendrées, nous stabilisons le *Leib* esthétique avec des *Körper* et *corpus* analytiques. Car qu'est-ce qui se joue dans l'analytique stoïcienne ? La communication *systématique et systésique* de la catégorie de fiction qu'on a nommée Incorporable, et du *prosôpon* comme jeu théâtral, fiction effective. Mais qu'est-ce que ça veut dire ? *Que le corps saisi par son prosôpon et qui hérite nécessairement d'un rôle à jouer* (même les pierres, disent les stoïciens, doivent jouer leur rôle spécifique de minéral tout comme les hommes jouent à la fois leur rôle d'humain et de personne) est une coupe corporale de la métabolisation incorporable. On l'a dit, le corps est toujours métastase d'une métabolisation qui a au moins deux grands aspects : métabolisation transversale dans le continuum générique de corporéité selon ses mélanges avec les autres corps (incorporation et décorporation), et métabolisation transversale au continuum incorporel, au sens où le corps se dé-limite expressivement selon le lieu, le temps, l'événement et son sens *qui est nécessairement actualisation incorporelle et propositionnelle d'un "sensible" corporal*. Cette métabolisation est celle de l'incorporable : le corps s'incorpore aux autres corps et

s'incorpore d'autres corps, mais dans le même temps il s'in-corpore incorporellement en se dé-limitant expressivement comme impression effective ; l'incorporel ainsi engendré ne cesse également de s'in-corporer en retour et d'imprimer ces dé-limitations expressives sur les corps dont elles proviennent, de sorte que toute expression incorporelle est *impression d'impression, impression incorporelle d'une impression corporale*[153]. C'est la métabolisation de l'incorporable, qui fait cercle en permanence entre corps et incorporel, tandis que, sur chaque niveau ainsi distingué, les corps se mêlent les uns aux autres ou s'incorporent réciproquement, tandis que les incorporels particulier eux-mêmes (ce lieu, ce moment, cet événement) "contractent" tout le continuum incorporel, et se contractent en lui. Corps et incorporel désignent donc bien les modes de l'incorporable se métabolisant : l'incorporable ne répond ainsi ni à la catégorie de virtuel ou de possible, mais à celle de faisable, en tant que c'est l'activité métabolique, le jeu du *tonos*, qui en décrit le cercle. Ainsi de la fiction, ni corps ni incorporel, et à la fois corps et incorporel, qui est et n'est pas, subsiste et ne subsiste pas, mais qui *consiste processuellement à travers l'être des corps et la subsistance des incorporels* : elle s'in-corpore en permanence mais dans les deux sens du terme, en parcourant le cercle métabolique dans tous les sens et fragmentairement. D'où l'importance essentielle de la catégorie de fiction comme incorporable dans le stoïcisme, qui implique que tout corps est un phantasme in-corporé, une impression sans impresseur actuel, qui s'in-corpore *actuellement* en corps existant. A la fin des fins, même l'être comme facticité du corps est un mode de la consistance propre à l'incorporable, et il en va de même pour la subsistance de l'incorporable : avant de savoir si un corps est ou n'est pas, nous sentons s'il est consistant ou inconsistant comme processus métabolique (on verra qu'il faudra distinguer la consistance des incorporables de la résistance du quelque-chose). Cette dimension incorporable nous semble fondamentale, et porter jusqu'au bout de ses conséquences logiques la pensée dramatique et désabusée qui, notamment au XXe siècle, empreint la philosophie du thème de la fiction par opposition au réel : la réalité est produite par la *référanciation et l'indexation des fictions et du processus d'incorporabilité.* Elle consiste à arrêter, à bloquer et à stabiliser la métabolisation en y isolant des référents fixes. On peut stopper le mouvement où l'on veut, selon la configuration qu'on désire ; on en repérera quatre qui vaudront comme pôles ou possibilités abstraites, quatre formes de réalismes qui sont des *stasis* de la métabolisation comme processus esthétique, qui valent comme démétabolisation de l'incorporation dans tous les sens du terme. Dans un premier cas, le réel, ce sont les corps actuellement existants, c'est l'être donné et actuel des corps. C'est l'hypothèse matérialiste. Dans un second cas, le réel est la dimension des incorporels actuellement subsistants mais renvoyant à la virtualité complète du continuum incorporel. C'est l'hypothèse idéaliste, qu'on retrouve par exemple dans le structuralisme et notamment chez Lacan[154]. Ou bien encore le réel désigne la seule

---

[153] Nous verrons plus avant que cela implique une logique processuelle de l'a priori dans le stoïcisme : l'a priori du processus d'in-corporation, doit être posé en retour et dans son aprioricité même par ce processus qu'il engendre. De sorte que la logique de l'Eternel Retour et le problème de la facticité sont *inséparables*, et qu'il faut les saisir ensemble.

[154] Cf. le texte disponible sur le site de la cause freudienne, *Imaginaire, symbolique et réel chez Lacan*, Cartel : Christiane Alberti, Fernand Gasser, Michèle Laboureur, Jacques Ruff, Guy de Villers, Alfredo Zenoni (plus-un) – Rédacteur : Alfredo Zenoni. Relevons deux points généraux dégagés par cet article : dans un premier temps, Lacan conçoit le réel comme pénétré de symbolique, jouissance dont l'excès même sur la dimension symbolique et le "parlêtre" doit être exprimée symboliquement et

consistance virtuelle des incorporables, limites mathématiques et fictions. C'est le réalisme spéculatif actuel : le réel, c'est l'incorporable que sont les mathématiques, mais c'est aussi le réalisme lyrique de l'esthète (ou du grand déçu qui euphémise sa déception en se réfugiant dans l'art pour l'art), pour qui il n'y a de réel que la fiction artistique. Enfin, dans un dernier cas, le réel, ce sont les incorporaux ou les impressions sans impresseur, que celui-ci soit virtuel (comme les incorporables) ou actuel (comme c'est le cas pour les corps, et par suite pour les incorporels qui les expriment). C'est le réalisme d'ordre platonicien, fait de Formes idéelles valant comme

---

linguistiquement sur le plan des signifiants ne se distinguant les uns des autres, comme chez Saussure, que par leurs relations indifférenciées et quelconques qu'ils entretiennent les uns avec les autres, et qui détermine leur *thesis* elle-même indifférente dans l'espace relationniste du sens. Dans un deuxième temps, Lacan disjoint les trois dimensions de l'imaginaire, du réel et du symbolique, chacune se mettant en quelque sorte à valoir pour elle-même, produisant la déhiscence de l'homologie structurale les liant. Alors, le réel se met à valoir comme *fait brut de la corporéité* échappant a priori à sa symbolisation : "les trois dimensions ne seront plus abordées dans leurs rapports réciproques sous la dépendance du symbolique, mais seront vues, pour ainsi dire, dans leur indépendance réciproque, chacune jouant sa partie toute seule, sans plus faire système avec les deux autres. Le corps, par exemple, apparaît disjoint de l'être, qui ne tient qu'au symbolique, au point d'apparaître comme étranger à nous-mêmes. De même, le symptôme se révèle, en définitive, être détaché de l'inconscient, réduit à un trognon de jouissance qui ne répond à aucun déterminisme signifiant. Ce dénouage de chaque registre au regard des deux autres répond en même temps à des déplacements de leur définition et à la disparition de tout rapport de dominance de l'un sur l'autre." Le corps désigne ici précisément le niveau du réel. Que voit-on ? Que dans un premier temps, le réel n'existe ou plus exactement ne consiste pas hors de sa saisie symbolique, ne consiste qu'au crible du signifiant : c'est le primat de l'incorporel sur le corps. Mais dans un deuxième temps, c'est tout l'inverse : le corps vaut pour lui seul, perd tout rapport avec l'incorporel. Dans un cas ou dans l'autre, le réel est bien une coupe dans la métabolisation de l'incorporable, soit saisie du plan corporel (jouissance) au crible de l'incorporel, soit plan des corps coupé de la dimension incorporelle. Le réalisme dans le premier temps, c'est bien la référanciation du corps au signifiant incorporel, dans le second temps, c'est une déréférenciation ou une désindexation du corps qui finalement en refait un donné sauvage, un réel inaccessible, informulable, manquant toujours à dire.

derniers référents et index de l'être actuel, constitué d'abstractions transcendantes ou transcendantales. C'est le réalisme "classique" qui présuppose un en-soi transcendant, aussi bien au sens husserlien – extérieur à la sphère intentionnelle – qu'au sens théologique : le réel, c'est la chose en-soi, ou Dieu, ou l'Idée, c'est en tout cas le "sans nous" auquel nous n'avons pas accès, ou bien seulement négativement, ou bien encore sous des conditions très particulières et ek-statiques à proprement parler. D'où l'importance cruciale du stoïcisme qui échappe à ce quadriparti statique des réalismes, matérialisme corporel, idéalisme incorporel, réalisme spéculatif des incorporables (et réalisme lyrique de l'esthète), réalisme transcendant et transcendantal des incorporaux. Tout "réel" est une stase de la crase[155], une stabilisation de la *krasis* en tant qu'elle désigne précisément la métabolisation traversant continument chacun de ses régimes de facticité, mêlant sans les indifférencier *de* l'incorporable, *de* l'incorporel, *du* corps, et même *de* l'incorporal[156], tous étant des "quelque-choses" dotés d'un mode de facticité particulier, et existant, subsistant, consistant, insistant d'une manière particulière. Chaque classe ici distinguée a bien un mode de facticité spécifique, qui va ensuite être particularisé comme manière, manière d'exister, de subsister, etc., qui fait la singularité des entités composant le monde. La *krasis* stoïcienne désigne non pas seulement le mélange sympathique des corps entre eux, mais le mélange permanent des corps, des incorporels, des incorporables, et des incorporaux. Ou plus profondément encore, elle ne désigne pas seulement le mélange et la contraction des facticiels, mais des *modes de facticité eux-mêmes*. Non seulement le corps existant et l'incorporel subsistant se mêlent au sein de la consistance incorporable, tandis que l'incorporal insiste pour se séparer ek-statiquement de ce mélange, introduit une *stasis* dans la *krasis* ; mais plus encore la crase désigne le mélange a priori de l'être, du subsister, du consister, de l'insister, chacun valant comme *dérivation modale du Quelque-Chose, selon un mode de facticité particulier* – le Quelque-Chose résistant justement à ces modalisations en tant qu'il est toujours-déjà modalisable autrement, modalisable à nouveau. On voit ici deux choses : d'une part, on voit que la *krasis* des

---

[155] Nous renvoyons aux analyses du rapport crase-stase dans la partie *Crase et esthésie.*

[156] Nous insistons sur le partitif : on ne dit même pas des corps, des incorporels, etc., pour cette raison que *toute chose constituée* est modalisation d'un Quelque-Chose selon ces différents modes de facticité. Aucune chose n'a de limite intrinsèque ou préconstituée, il n'y a même pas un ou le corps, un ou l'incorporel, etc. Il n'y a que du partitif, modalement dé-limité selon le régime de facticité selon lequel on l'envisage d'une part, et selon la disposition de son activité tonologique d'autre part. Il n'y a pas en effet deux classes de "quelque-chose" comme le laisserait accroire l'analytique stoïcienne lue spatialement et statiquement : c'est le même quelque-chose qui se modalise tantôt comme corps et tantôt comme incorporel, mais les deux en même temps. En fait, c'est le même quelque-chose qui se modalise comme chose corporale, chose incorporelle, chose incorporable, et même chose incorporale, cette modalisation se produisant elle-même sur un mode particulier. Soit l'exemple platonicien du chaudron : le "quelque-chose" qui gît au fond du chaudron, bloc de monde, fragment de Devenir et de Destin, se modalise spécifiquement *et sur un mode particulier* comme chaudron corporellement existant ; mais il est aussi chose incorporelle, comme expression topologique, temporelle et événementielle, dé-limitation particulière du continuum incorporel ; il est aussi bien limite ou fiction incorporable, par exemple pures limites mathématiques pour le physicien ou le scientifique galiléen qui va le géométriser pour le saisir, ou bien encore fragment esthétique ou morceau de fiction pour Goethe et le chaudron des sorcières dans son *Faust.* Enfin, pour Platon, le chaudron est la pure forme abstraite, l'idée incorporale du chaudron. Chaque fois, le quelque-chose est modalisé en chose selon un mode facticiel spécifique, et *sur un mode particulier* (différents chaudrons comme corps, différentes configurations incorporelles, différents chaudrons pour la fiction, seul l'incorporal prétendant justement constituer une entité unique, toujours la même, donc *deux fois démodalisée et démétabolisée*).

modes de facticité intègre en elle la *stasis* de l'incorporal, qui tend à se séparer du mélange, à constituer une transcendance absolument à part, de sorte que toute crase est crase statiquement reconduite de la *krasis* et de la *stasis.* D'autre part, on voit que le Quelque-Chose se modalise métaboliquement selon ces différents régimes de facticité impliquant tous une nouvelle acception de l'incorporation, tout en résistant à ces modalisations ; mais on voit en même temps que chaque mode de facticité, existence, subsistance, insistance, consistance, se métabolise à travers les autres, se modalise par eux : incorporels et corps sont les deux modes dérivés de la consistance incorporable, puisque les impressions sans impresseur actuel s'in-corporent dans les deux sens[157]. Ce que le stoïcisme systématise, fait-sentir ou esthésie avec la plus grande logique, c'est le dépareillé de la vie, qu'on ne comprend pas si l'on ne fait pas saillir que chacun de ses composants sont hétérologiquement mêlés aux autres : nous vivons au milieu de corps, d'incorporels, d'incorporables (fictions et limites) qui s'in-corporent sous la forme des deux premiers, mais tout autant nous vivons entourés

---

[157] On voit l'importance du stoïcisme qui conjure déjà tout rabattement de la modalité sur la substance, ou toute conception du mode qui en fait l'accident ou la singularisation de l'attribut. Ainsi chez Spinoza, même si substance désigne alors une métabolisation très semblable à celle qu'on trouve dans le stoïcisme (Dieu ou la Nature, qui se dit aussi bien Destin ou Devenir), parfaite immanence qui s'exprime sans rompre la planéité de son continuum. Deleuze écrit dans *Spinoza philosophie pratique* (Minuit, 2003, *Index des principaux concepts de l'Ethique*) : "Les attributs sont strictement les mêmes, en tant qu'ils constituent l'essence de la substance, et en tant qu'ils sont enveloppés par les essences de mode et les contiennent. Par exemple, c'est sous la même forme que les corps impliquent l'étendue et que l'étendue est un attribut de la substance divine. [...] L'immanence spinoziste ne s'oppose donc pas moins à l'émanation qu'à la création. Et l'immanence signifie d'abord l'univocité des attributs : les mêmes attributs se disent de la substance qu'ils composent et des modes qu'ils contiennent (première figure de l'univocité, les deux autres étant celle de la cause, et celle du nécessaire)." En un sens, Spinoza, par ces niveaux d'enveloppements entre-impliqués rapporte finalement toute la substantialité à une modologie immanente, les attributs, pensée et étendue, n'étant que les deux attributs que nous enveloppons comme esprits incorporés ou corps spirituels, que nous pouvons saisir par notre entendement : les attributs enveloppés par la substance comme essence de celle-ci, mais de la même manière enveloppés par les essence de modes, enveloppés par les modes comme essence expressive de ces derniers. De sorte qu'en un sens, les attributs sont auto-modalisation de la substance, tandis que les modes ne cessent de se substantifier pour constituer la substance. On peut aller dans les deux sens, en repérant partout un grand mouvement de métabolisation modale. Spinoza le dit seulement avec et contre les concepts cartésiens, en rapportant les deux substances cartésiennes, leur parallélisme métaphysique et leur union continue et incarnative opérée par Dieu (qui est bien alors un *deux in machina* philosophique), à l'univocité de la substance comme Dieu ou Nature. Mais on voit combien la véritable rupture spinoziste est empreinte de stoïcisme (nous pensons que le stoïcisme de Spinoza ressortit moins à sa théorie des passions qu'à l'esthétique dont se soutient l'éthique) : la substance devient métabolisation, modale et modalisable, et a ainsi une infinité d'attributs possibles, les deux que nous saisissons étant dus à la détermination finie et "réflexive" de notre entendement. Or, on voit aussi comment dès le départ le stoïcisme va jusqu'au bout de cette logique modale, d'une part en refusant tout concept de substance (la substance est la matière indifférenciée comme principe passif, mais ce principe est a priori in-corporé, fait a priori crase avec le principe actif), d'autre part en ne rapportant la modalité qu'à elle-même, en court-circuitant tout niveau intermédiaire comme l'attribut qui lui-même implique encore un modèle prédicatif, pour la rapporter *directement* au continuum de corporéité. C'est pourquoi *même les deux grands attributs, pensée et étendue, sont directement issus d'une différence modale* : pensée et étendue sont du corps, rien que du corps, saisi alors selon un aspect fini et abstrait, aspectualisé analytiquement selon des catégories formelles. Autrement dit, la différence des attributs comme essence enveloppée de la substance exprimée et essence développée des modes s'exprimant, est résorbée dans le rapport modal de dé-limitation incorporelle des corps : on ne distingue plus selon pensée et étendue, mais selon des modes tonologiques de dé-limitation où étendue et pensée ne se distinguent plus.

d'incorporaux engendrés tératologiquement par les corps insensés, Idées, abstractions, Universels et Formes vides. D'où l'importance du lien si peu mis en lumière entre fiction incorporable et *prosôpon* corporal (justement rabattu aussitôt sur le corporel[158]) que l'on a essayé de faire saillir plus haut : le rôle d'un corps est seulement un moment de la métabolisation de l'incorporable, à la fois dé-limitation corporale de l'incorporable, et in-corporation de la fiction comme impression sans impresseur actuel. Il n'y a rien sous l'être actuel du corps ni dans cet être même, qui est un pur indifférent que seule la tension esthétique des corps va différencier en continu grâce à l'usage qu'on en *fait* et *a* – de sorte que l'être est *déterminé* par l'avoir et le faire, est second par rapport à l'eikologie et l'ergologie. Il n'y a rien sous les rôles indifférents qui nous sont alloués, et dont nous faisons sans distance ni reste notre être même. Rien, sinon *de la* métabolisation ou *de la* crase au partitif, qui mêle non seulement les facticiels ou ce qu'il y a, corps, incorporels, incorporables, incorporaux, mais qui mêle plus encore *leurs régimes ou modes mêmes de facticité*, être, subsistance, consistance, insistance. On verra dans la partie sur l'eikologie et l'ergologie l'importance selon nous décisive de ce point : le stoïcisme implique *la pluralisation et la modalisation de la facticité* dans laquelle il faudra distinguer des régimes de facticité, et comprendre leur composition dans une même métabolisation, un même mélange, Devenir ou Destin générique. C'est un point qui constitue finalement un présupposé très profond de la philosophie : l'unicité, le monisme de notre conception de la facticité, sans parler de son caractère généralement ontologique. La facticité est toujours l'être, l'ontologie est toujours la dimension primale de la philosophie, même quand elle n'est plus fondamentale mais effondée. Cette pluralisation modale donc cette *hétérologisation et processualisation* de la facticité par le stoïcisme, vise directement la détermination platonicienne du problème de la facticité comme problème de l'être en tant qu'être sur laquelle la philosophie fait toujours fond, et qui joue encore à plein chez Heidegger[159].

---

[158] On retrouvera ce problème dans l'analyse des trois métamorphoses de Nietzsche : sitôt que le *leiben* s'incorpore comme *Leib*, ce dernier est récorporé, stabilisé, *fossilisé comme Körper.* Ou pour le dire autrement, sitôt qu'émerge le corps corporal, il se rétracte comme corps corporel (*Verkörperung*), incarnation organique et matérielle. C'est le cas dans le rôle stoïcien, puisqu'il est ontologisé comme *unique et ultime facticité du vivant par les vivants eux-mêmes*, mais c'est aussi le cas de l'esprit nietzschéen qui, sitôt qu'il a pris corps, s'est fait-corps au milieu du désert, devient chameau ou *Körper fossile...* Cela implique d'une part *la rupture de tout schème dialectique de linéarisation des moments*, puisqu'on passe directement du moins constitué (*leiben*, esprit) au plus constitué et fossilisé (*Körper*, chameau), mais cela implique d'autre part qu'on ne peut, traitant esthétiquement de ce processus esthétique, opérer une régression linéaire, qu'il faut comprendre cette fossilisation-éclair du corps, et la soustraction progressive, fragmentaire, partielle et modale, du *Leib* au *Körper*. Ce sera notamment le rôle de l'analyse du schématisme : extraire et soustraire le corps à sa fossilité, comme une fouille paléontologique ou plutôt paléo-esthétique ou paléotonologique, qui s'efforcerait *d'extraire la terre du fossile qu'elle contient pourtant, mais qui l'a avalée.*

[159] Et ce, même si Heidegger n'a pas seulement cherché à verbaliser le sens de l'être comme le dit Levinas, mais bien à le métaboliser, et notamment en développant une compréhension modale de l'être, exemplairement dans les existentiaux qui sont des modes d'incarnation de l'être ; comme on le verra, Heidegger réussit certes à se libérer de l'être et fait un grand pas en rapportant l'être lui-même comme *Wesen* à une facticité processuelle et pré-ontologique, le *Es gibt* ; par suite, Heidegger change le sens même de la facticité, non plus fondement ou raison princeps, mais événement intransitif. Mais cela ne suffit pas, pour cette raison que la facticité est toujours monomodale et monologique, finalement monotone dans son événementialité même. On indifférencie tout quand on rapporte tout ce qu'il y a, la profusion des modes facticiels, à une seule facticité, fût-elle événementielle et pré-ontologique. – ou alors il faut, comme Deleuze et Derrida, faire de l'être la différence même, de sorte que l'être n'est plus qu'un dicible, une *expression* de la différence dans tous les sens du terme, au sens à la fois subjectif et

C'est qu'il faut bien comprendre ce qu'implique cette prolifération des modes de facticité : le stoïcisme rend raison rend justice et rend compte du dépareillement de la *krasis*, de la richesse disparate de la métabolisation, Devenir-Destin qui emporte et mêle tout ce qu'il y a. Le stoïcisme littéralise l'expérience, la transcrit : nous vivons non seulement parmi des flots et fragments d'entités différentes, corps, incorporels (lieux, temps, sens), incorporables (fictions, limites, mathématiques), incorporaux (abstractions et transcendances), mais plus encore, nous sommes sans cesse mêlés à des modes de facticité différents, un pied dans l'être, l'autre dans la subsistance, la peau dans la consistance tandis que cœur et tête sont toujours tentés par l'ek-stase insistante de la transcendance incorporale. Vivre, c'est à la fois être, subsister, consister, et souvent insister, la résistance du Quelque-Chose étant justement le mélange de tous ces modes, résistance qui ne s'y résout ni ne s'y exhausse pourtant. Nous sommes toujours à cheval sur plusieurs modes de facticité, non seulement mêlés à eux, mais contractant leur mélange même sur un mode particulier. Nous sommes fragmentaires, le vivant est quelque-chose de fragmentaire, quelque-chose de la fragmentarité. Mais cette fragmentarité même ne se déploie et joue pas sur un seul plan de facticité : même le plan de consistance incorporable se métabolise à travers le continuum corporal, incorporel, et incorporal, se compose de ces modalisations mêlées entre elles auxquelles il est lui-même mêlé. Nous sommes faits de fragmentarité, mais elle n'est justement telle que parce qu'elle est éclatée, dispersée, pollinisée polémologiquement entre plusieurs modes de facticité. C'est l'une des raisons pour lesquels nous nous manquons, et ne nous atteignons jamais : l'un vit surtout comme subsistant incorporel (le géographe pour le lieu, le logicien pour la proposition, l'historien pour le temps) ; l'autre est majoritairement existant corporal,

---

objectif du génitif, mais aussi au double sens d'expression, à la fois expression comme on dit qu'un citron s'exprime, et expression comme expression linguistique ("c'est une expression courante") : l'être n'est plus que l'expression de la différence tout comme le zest est l'expression du citron, et comme "un tu l'as vaut mieux que deux tu l'auras" est l'expression de la mentalité populaire, de la prudence du pauvre. On verra que Heidegger en reste à une conception monomodale et monologique de la facticité (même quand elle est ek-stase continue, événement ek-statique qui ne cesse de sortir de lui-même en donnant et en se donnant) parce qu'il *recule* devant l'esthétique la forclôt lui aussi. Une première fois en se donnant une expérience de l'être déjà montée avec la constitution existentiale du *Dasein* qui implique de suspendre le fait que *l'expérience esthétique de l'être est première en droit selon l'ordre des genèses* ; et une deuxième fois en suspendant l'ek-stase de la donation, en faisant de l'ek-stase du "Il y a" une stase cyclique : il faudrait au contraire comme le stoïcisme *faire la logique* de cet "avoir", comprendre comment ce qu'il y a fait-retour à son "il y a" en l'engendrant en même temps qu'il l'engendre.

l'autre encore consiste comme incorporable (l'auteur de fiction, le mathématicien), un dernier enfin passe son temps à insister dans l'abstraction ou dans la transcendance (le religieux, le mystique, ou bien encore le poète qui fait du poème une prière). On pourrait tout à fait comprendre le jeu vivant des philosophies à partir de cette joyeuse fragmentarité modale de la facticité. Ainsi Platon subsume-t-il chacune des modes au mode incorporal des Idées en le liant toutefois aux limites mathématiques consistantes qui ressortissent à l'incorporabilité. De la même Heidegger et Wittgenstein sont des penseurs de l'insistance incorporale, mais qui est toujours traitée à travers le problème du sens incorporel, tandis que l'être corporel est toujours rapporté à ces deux dimensions, subsumé et avalé par elle (c'est la mystique wittgensteinienne comme relation ou réversion a priori *rendant possible* la vérité, et qui constitue le mystère indicible pour la discursivité même qu'elle rend possible, qui est l'un de ses deux grands versants). Ou bien la philosophie analytique, qui ne se déploie qu'au niveau de la subsistance incorporelle et ne la rapporte plus comme dé-limitation métabolique au corps dont elle est l'expression – de sorte que ce sont aussi les limites incorporables et consistantes qui sont passées sous silence, et le cercle de métabolisation qui est rabattu sur un seul espace, un seul plan propositionnel qui est platitude sans être planéité (c'est un plan plat car non-feuilleté). Ou bien encore, l'empirisme se déploie à l'articulation des êtres corporels et des incorporels, sans toutefois rapporter cette composition à la consistance incorporable et en tenant ferme sur l'exclusion des incorporaux, transcendances et Formes constituant les premiers principes métaphysiques dont on ne peut en droit rien dire, qui sont de pures abstractions de l'esprit. L'importance de James est d'avoir de ce point de vue rapporté la composition de l'être corporel actuel et de son expression incorporelle au plan des incorporables, en recherchant justement les relations virtuelles et plus seulement actuelles entre corps et incorporels : c'est l'empirisme supérieur. On pourrait ainsi prolonger indéfiniment l'analyse pour toute philosophie : si le système stoïcien est bien processuel et incorporateur (et non pas intégratif), c'est parce que toute philosophie est tranquillement compréhensible par lui comme description d'un nouage particulier des modes facticiels, soit comme une perspective qui sur un mode singulier saisit quelque-chose du cercle fragmentaire de métabolisation qui traverse chacun de ces régimes. On retrouve les cosmos philosophiques de Souriau : chaque philosophie est un monde et un mode à la fois, une modalisation particulière du cercle métabolique de la modalité et une mondation singulière de la terre, tout l'enjeu du système étant précisément de rapporter chacun de ces cosmos composant le système à une même systèse, hétérologique, fragmentaire, modale, à une commune esthèse ou genèse métabolique du sensible. C'est le problème du perspectivisme qu'on a déjà rencontré. Le système ne totalise pas[160] : il texture, trame, entretisse de manière perspectiviste et prospectiviste ces circonspections, inspections et introspections de la métabolisation, il rapporte autrement dit chaque grand mode de saisie que constitue une philosophie à la modalité elle-même en sa transversalité. Le système est comme l'araignée dont les stoïciens font l'emblème de *l'hegêmonikon* ou du principe directeur du corps : ce n'est pas un sens ni

[160] On peut ici jouer sur le terme : la tot-talité est justement le rabattement de la talité (dont on a vu qu'elle était la modalité même) sur une dimension ou détermination préconstituée qui rassemble la modalité et la modélise. Le *tot* en latin signifie en effet la quantité mais qualitativement conçue, et saisie par comparaison (*tot... quot...*) De sorte que la talité totalisée et rassemblée devient *rapport ou ratio* selon un déterminant premier (c'est le problème du dimensional qu'on a déjà croisé).

un centre organisateur, mais l'immanence articulée et composée des sept parties de l'âme (les parties séminales, les cinq sens, la voix). Le système est cette araignée, ou plutôt, c'est *de* l'araignée, *de* l'arachnéen[161] aux pattes démultipliées et insommables, tissant *et détissant* n'importe où et nulle part en même temps. Araignée, mais qui est elle-même faite de soie : armée de Pénélopes et de Parques immanentes à leur tapisserie, qui ne tissent qu'au fil de la métabolisation. Ce sont donc non seulement les vivants, mais les philosophies comme vivances qui nous font-sentir, qui esthésient quelque-chose de la métabolisation, de ce mélange des modes de facticité. Bien sûr, tout se mélange nécessairement, mais chaque vivant, *à sa manière unique* (*pôs ekhon*) articule ces modes, les compose à sa façon. Jeu et richesse infinie qui fait le chatoiement esthétique des vivants pour le psychologue – en fait pour le somatologue, puisque l'âme est corps, rien que corps : comprendre *où* ou plutôt sur quel mode un vivant vit, comment il compose ses facticités, passe d'un régimes à l'autre, tantôt existant, tantôt subsistant, fortement ou faiblement consistant, insistant dans la transcendance et l'ek-stase hors du monde (même cette ek-stase hors du système qu'est l'insistance incorporale ou la fuite dans les transcendances fait partie du système, ressortit à la métabolisation : dans le système esthétique, on n'intègre pas la contingence comme un dehors intériorisé, on incorpore à la métabolisation génériques toutes les dynamiques de démétabolisation, on incorpore à la *krasis* toutes les *ek-stasis* qui s'en séparent). Charme et sensualité du vivant qui existe fort, mais consiste et subsiste peu, n'insiste pas du tout et est donc de plain-pied dans l'immanence des corps... Grâce diaphane et légèreté du vivant qui subsiste avant tout, incorporel dé-limitant et expressif qui n'adhère presque pas à son être, n'est presque pas comme corps, qui subsiste essentiellement comme pur lieu, pure temporalité, pur événement... Puissance et densité du vivant qui avant tout consiste, dans la fiction, dans les mathématiques, avant que d'exister ou que de subsister... Il faudrait faire la modologie des vivants selon ces délinéations fines comme de la dentelle, en faisant-sentir ces nuances infimes et seulement transparaissantes entre ces différents modes de facticité forcément composés, mais composés sur un mode spécifique selon la nature du vivant d'une part (minéral, végétal, animal, humain), et d'une manière singulière d'autre part en tant que *tonos* individué parcourant chacun de ces régimes facticiels. Ces modes ne cessent de se calquer, de s'entre-calquer, de se monter et chevaucher les uns les autres comme les nuances et contrastes d'un spectre métabolique parfaitement continu : mélange, mélange partout des modes de la facticité, qui ne renvoient à la fin qu'à la résistance de la modalité elle-même comme "Quelque-Chose" dont la seule facticité est le mélange processuel de tous ces modes. Seule la crase résiste à cela même dont elle est crase, seul le mélange contractif résiste à ce qu'il mélange et contracte, *emp-être* d'être et de non-être qui n'est ni l'un ni l'autre. La résistance du quelque-chose est

---

[161] Cf. le superbe ouvrage de F. Deligny, *L'Arachnéen et autres textes*, éditions L'Arachnéen, 2008. Deligny insiste énormément sur la modalité, et se dit d'abord poète et éthologue (analyse des modes de vie, ou mieux encore des modalisations du vivre, comme dans ses textes célèbres sur l'autisme comme mode de métabolisation très particulier). Nous renverrons aux p. 11 (le réseau comme mode d'être), p. 15 (sur la trame), p. 32 (sur le rapport trame-imagination), et p. 24 sur l'arachnéen qui est posé comme concept esthétique (métabolisation) violemment opposé à la psychanalyse : "Il devrait être clair que l'arachnéen n'a rien à voir avec l'être conscient d'être, tout tramé, paraît-il, d'être et de langage. S'il arrive à l'agir inné de réitérer dans le vide, ce que le vide alors évoque c'est que le projet est tout à fait irréalisable, ne serait-ce que parce que le matériau fait défaut. L'aragne, semble-t-il, ne manque pas de matériau puisqu'elle le fabrique et Karl von Frisch le dit : grâce à une véritable usine incorporée."

aussi bien la crase comme mélange des modes de facticité, et *pas seulement* des facticiels. Nous ne cessons de mêler ces modes de facticité : non seulement nous existons corpor*a*lement sur différents modes et à notre manière singulière, mais plus encore nous ne cessons de nous faire-subsister, faire-consister, faire-insister (et pour le sage, faire-résister). Expérience de la vie ou expérience de l'expérience : son seul en-tant-que est de n'avoir aucun en-tant-que, sa seule talité est sa modalité, variation permanente du mode de facticié. Lorsque Badiou déploie les quatre grandes régions par lesquelles passe et s'instancie quelque chose de la philosophie, amour, mathématiques, politique, art, il nous semble qu'il figuralise déjà cette modologie de la facticité, régionalise ce qui est modalité sans limites ni détermination intrinsèques : il ne faut même pas nommer, encore moins figuraliser ces nuances facticielles qui modalement miroitent dans les métabolismes. Seulement les littéraliser, non pas les dire ou les montrer, mais les faire-sentir, dans leur fugacité diaphane, leur transparition spectrale. C'est là encore la supériorité de Proust : avoir fait-sentir, esthésié, ces passages infimes, ces partages troubles de la facticité, en en mêlant sans reste les modes (Charlus est le grand Consistant, qui d'abord existe fortement comme corps, avant de s'évanouir doucement après *Sodome et Gomorrhe* et de devenir une sorte de spectre incorporel qu'on retrouve au bordel avec de jeunes soldats, fantôme de désir, expression pure d'un temps, d'un lieu, d'un événement déchu : le Monde aristocratique, comme mode de vie devenu inconsistant). On le verra plus tard avec le concept de partiade, relatif aux impressions : chez Proust, même un buisson d'aubépines est une croisée des facticités, qui s'imprime *concrètement* dans le monde sous forme de mélange impressif. De sorte que le buisson existant comme corps est décrit par Proust comme mélange d'impressions diverses, mer, montagne, et même lait : ce n'est pas seulement qu'il existe sur différents modes selon l'impression considérée, c'est que chaque impression ressortit justement à un mode particulier de facticité, de sorte que Proust esthésie ou dérive en retour du buisson comme chose modalisée, le Quelque-Chose résistant et toujours modalisable dont il est l'instanciation. Proust fait saillir impressivement le spectre des facticités, le mélange d'existence, de subsistance, de consistance, dont se trame la plus commune des éclosions. Mais c'est peut-être la musique qui nous fait-sentir ce jeu des facticités et nous fait parcourir le spectre, nous emporte dans sa diaphanéité fragmentaire au prorata de ce qu'elle est continue : la musique ne nous fait pas exister, elle nous fait passer nuanciellement d'un mode de facticité l'autre, existant, subsistant, consistant, mais aussi insistance de la musique à *s'élever* vers une transcendance, à se séparer du mélange et à flotter pour elle-même, Forme pure, Beauté en soi, qui nous coupe de la métabolisation. Deleuze et Guattari ont insisté sur ce point, mais c'est un thème courant ("on ne fait pas marcher une armée avec des tableaux") : si la musique, plus que tout autre art, comporte quelque-chose de fasciste en elle, c'est par sa capacité à transformer les in-crases sensibles en ek-stases sentimentales qui comme dans la prière nous font ascender indéfiniment vers le Pur et l'en-soi, Forme du Beau et Beauté absolument formelle dont nous ne voulons plus partir, forteresse azurine qui se tient en plein ciel et s'arrache à la terre, s'éterre dans l'éther et l'empyrée incorporal. C'est parce que la musique nous fait parcourir le plus *vite* et de la manière la plus déliée ces modes de facticité composant le cercle de métabolisation, qu'elle court aussi le risque de se laisser emporter et de nous emporter vers le métabolisme le plus pur et le plus démétabolisé, celui de la Forme abstraite : incorporal, ciel par-delà le monde, Forme nue et sans contenu qui resplendit d'elle-même et se soutient divinement de son propre *fait* (de sorte que la facticité n'est plus processus, mais dangereuse et séduisante synthèse d'événement et de fondement, qui

décrirait assez bien la détermination fondamentale du fascisme : avoir fait du fondement facticiel de la communauté un événement s'extasiant sans cesse, se projetant comme mouvement, *Bewegung* indéfini). Même la musique qui rompt avec le mélodisme et expérimente aussi bien la dysharmonie tonale que le bruitisme court le risque de reproduire cette Ascendance statique, extatique, vers un ciel qu'elle a elle-même engendré, métabolisé (ce n'est pas une décorporation créative, mais une décorporalisation). Ainsi P. Glass par rapport aux musiciens qui tentèrent de rapporter la métabolisation musicale à la terre et à son cercle (Cage et ses mécaniques baroques, Tudor et sa jungle, Reich et ses lignes de train qui sont justement des lignes de modalité...) D'où le statut toujours particulier de la musique dans la philosophie, art le plus formel et même le plus *absolutiste*, même s'il est frappant que Hegel comme Heidegger mettent la poésie au sommet des arts, mais pour cette raison qu'elle présente le Logos qui assure la réversion de la pensée et de l'être dans sa pureté inentamée, son apparaître en-soi et pour-soi par-delà tout contenu corporal exprimé. Nous pensons qu'une hiérarchie des arts est un non-sens, même s'il faut prendre au sérieux cette étrange esthétique, particulièrement prégnante au XIXe siècle mais encore vivace au XXe (Alain fait encore une hiérarchie pyramidale des Beaux-Arts au sens d'arts libéraux) : s'y retrouvent toujours la culmination de la poésie et de la musique, comme si finalement le *Lied* était la synthèse parachevée des formes. C'est que la musique est conçue ou bien comme l'art le plus formel et noétique car immatériel, sans contenu transitif ni matérialité immédiate (non pas son, mais harmonie déjà noétique), ou bien au contraire comme l'expression brut de la matérialité (ainsi chez Schopenhauer, et l'analyse de la basse comme terre grondante et grave du vouloir-vivre). Tandis que la poésie présente justement le *logos* pur qui assure la réversion de l'être et de la pensée hors de toute *fonctionnalité* et de tout impératif dénotatif. Dans tous les cas, c'est selon le couple matière-forme que l'art est pensé et hiérarchisé. On voit à l'inverse ce que permettrait de penser une modologie des arts : sur quel mode une pratique artistique produit-elle des esthèses et pas seulement des esthésies, comment articule-t-elle les modes de facticité, comment *accentue-t-elle* la métabolisation modale ? Il n'est plus question de forme mais de fragmentarité, plus question de matière, mais de flux. Cela nous rapporte directement au caractère diatonique de la modologie esthétique en quoi consiste le système stoïcien : ce n'est pas la musique qui est diatonique, c'est plutôt qu'elle est modalisation particulière (sonore et bruitiste) du diatonisme cosmique. C'est un lien qui nous semble important : le spectre de la modalité, le mélange des modes de facticité qui fait l'enjeu du système et que l'art esthésie, est un spectre diatonique, d'où la superposition en lui de la fragmentarité et de la continuité. C'est tonalement et tonologiquement, que la métabolisation s'opère et passe d'un mode l'autre. Diatonisme logique, diatonisme esthétique : saisir le monde comme syntonie incorporant les dysharmonies que sont les *stasis* et jouant encore avec, improvisant par elles un destin tonal et tonique qui permettra d'intensifier, d'étendre et de contracter le mélange comme les instruments se mêlent pour composer ensemble une métabolisation commune *plus large que toute mélodie*, dont la musique, même bruitiste, est l'aspectualisation sonore.

Incorporation et incorporel

On le voit donc, le rapport du corps et de l'incorporel dans le stoïcisme engage une logique de l'in-corporation comprise dans les deux sens du terme : in-corporer au sens de devenir in-corporel, et in-corporer, au sens de devenir corporel. Goldschmidt, dans son grand livre sur le temps stoïcien[162], dit bien *qu'il faut comprendre le temps par rapport au concept de krasis ainsi que les incorporels en tant qu'ils s'incorporent.* Car non seulement l'incorporel en tant que tel s'in-corpore en retour sous forme de corps puisque la proposition ou le sens, le lieu et le temps, vont venir s'imprimer sur le corps dont ils immanent et qui les imprime en première instance, pour ainsi *inscrire* ses limites momentanées dans le monde ; mais plus encore, ce sont les incorporels entre eux qui sont dans un rapport d'incorporation : *le vide s'incorpore en lieu, l'événement comme sens dicible doit s'incorporer en proposition particulière (dans une langue et selon une grammaire particulière), tandis que l'entrelacement ou le tissu d'aiôn ne cesse de s'incorporer en chronos comme intervalle délimité du présent.* Le corps s'in-corpore incorporellement, au sens où il imprime son *tonos* et la disposition momentanée de celui-ci dans l'élément de l'expression, qui va dégager les limites actuelles de ce corps, et les in-corporer en retour sur et en lui. Mais même les incorporels en tant qu'ils dé-limitent une disposition actuelle du *tonos* corporal, doivent incorporer particulièrement leur propre continuum. On peut donc lire dans les deux sens le mouvement d'incorporabilité ou de métabolisation qui traverse à la fois le continuum de corporéité et le continuum incorporel : d'un côté, corps qui se dé-limite de fait selon la complexion, l'intension et l'extension de son activité, dé-limitation qui devra s'imprimer expressivement dans l'incorporel et s'imprimer en retour sur lui ; mais de l'autre, un continuum incorporel qui ne cesse de se dé-limiter lui-même en imprimant expressivement les complexions du corps puis en in-corporant cette expression. Comme le montre bien Goldschmidt, le lieu comme incorporel est une dé-limitation ou une section du vide comme dé-limitant ultime du monde qui est lui-même fonction de son activité (le vide permet justement la déformation indéfinie du monde dans l'*ekpurosis*), mais de la même manière le présent chrono-logique qui s'incorpore dans le monde comme limite momentanée est une dé-limitation particulière d'*aiôn*, et le dicible est en quelque sorte une dé-limitation du plan incorporel qu'est le sens ou l'événementialité pure – par exemple, une proposition transcrivant littéralement une impression ("mon fils est mort") actualise et délimite en fait un jeu indéfini et illimité du sens qui est aussi entrelacement événementiel, de sorte que la proposition est un fragment de l'*epiploke* providentielle des événements mais aussi une instanciation des formes de syllogisme démonstrativement fondés (on verra l'importance de cette délimitation propositionnelle du continuum illimité du sens à propos des mathématiques). Ainsi, le corps *n'a pas de limite constituante* – les limites sont des incorporables ainsi qu'on l'a vu, de sorte qu'un corps n'est qu'une dé-limitation de la consistance incorporable s'imprimant dans l'être et comme être, dé-limitation qui va s'exprimer incorporellement (impression d'impression), avant de faire retour au corps, accomplissant ainsi le cercle métabolique de l'incorporabilité. Cette analyse des limites, concerne *aussi bien le temps* : le temps est défini par Chrysippe comme *intervalle du mouvement* (et non comme nombre du mouvement) mais cet intervalle n'est pas d'abord mathématique et numérique, mais esthétique et

[162] *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1977, p. 25, ainsi que p. 44.

expérimenté : c'est un *expérient*, un "quelque-chose" d'expérience (nous consacrerons une analyse particulière au temps).
Comme on l'a vu, l'incorporel n'est pas incorporal, c'est un incorporable, c'est un incorporable modalisé sur un mode particulier, sur le mode expressif qui n'agit ni ne pâtit : telle est bien la définition du corps que proposent en effet les stoïciens, ce qui agit et pâtit, à l'inverse des incorporels. On le voit à travers la question du temps, très bien analysée par Goldschmidt[163] qui pose la thèse suivante : les incorporels s'in-corporent, ils finissent par exister comme quasi-corps (ainsi les divisions du temps : la nuit est un corps) tandis que les corporéités elles-mêmes sont toujours des quasi-incorporels. Ou plutôt il faut ressaisir le rapport des deux de manière processuelle et temporalisante, à partir de l'in-corporation comme processus de métabolisation ressortissant à l'incorporable : un corps est un quasi-incorporel au sens où il ne cesse de s'in-corporer incorporellement selon le temps le lieu et le sens, et réciproquement pour l'incorporel. De sorte que la culmination de la corporéité consiste à se décorporer et en même temps à s'in-corporer comme incorporel, pour mieux faire retour à lui-même, selon une logique a priori. qui est une "métabologie". Ce n'est pas une ek-stase du corps, comme c'est le cas précisément pour l'incorporal, qui n'est même pas un incorporel sans référence : ce cercle fragmentaire, modal et hétérologique de métabolisation qui va sans cesse du corps à l'incorporel et réciproquement, est le cercle de l'in-krase, de l'engendrement de la *krasis.* Crase du corps avec lui-même en tant qu'il s'approprie (à) lui-même et s'incorpore (à) lui-même en exprimant les impressions qui l'affectent pour qu'elles le dé-limitent en retour, mais aussi crase de l'incorporel avec lui-même en tant qu'il ne cesse de particulariser son continuum (le vide se localise, le temps se chronologise, le sens s'énonce ou la providence s'événementialise). Mais surtout, crase du corps et de l'incorporel dans l'élément de l'incorporable, produisant la métabolisation effective du monde[164].
On sait quelle lecture Deleuze tira de la théorie stoïcienne des incorporels. Si l'on se place du strict point de vue de l'historicité du stoïcisme, on pourrait dire schématiquement que *Logique du sens* fait valoir deux grands aspects du stoïcisme jusqu'alors négligés : d'une part, une réhabilitation de la logique stoïcienne. On sait qu'après Epictète, le stoïcisme reconnu comme l'une des quatre grandes philosophies "officielles" de Rome, va lentement s'essouffler jusqu'au troisième siècle environ, et

---

[163] Ibid., pp. 25-45.
[164] Redisons que cette lecture que nous faisons, même si elle est déjà esquissée chez Goldschmidt, ne correspond pas à l'acception et au commentaire qu'on fait généralement du stoïcisme, où il n'est pas question d'incorporables ni d'incorporal, encore moins d'un *krasis* étendue au rapport du corps et de l'incorporel. Mais nous ne raisonnons pas ici selon le "sens propre" du système, seulement du point de vue de ce qu'il permet de penser. C'est ce qu'on appelle le potential du système (de *potentia*) : la puissance qu'il rend possible, l'opération qu'il permet par-devers lui, n'étant système qu'à permettre et engendrer des opérations qui le prolongent sans y être incluses (nous reviendrons sur ce point dans la partie *Crase et esthèse*). Disons simplement comme Deleuze, sans développer plus avant les implications de pareille position, que l'on ne distingue pas philosophie et histoire de la philosophie *précisément parce que le concept de système inauguré par les stoïciens implique de ne plus différencier les deux.* Si l'on veut toutefois distinguer absolument entre une "vérité" dénotative du système stoïcien et des réappropriations externes, alors il suffit de dire qu'on s'approprie ici les concepts stoïciens et qu'il n'y a pas à attribuer en propre au stoïcisme les développements ici présentés. Mais disons mieux : ces analyses doivent plutôt être lues comme des prosopopées du *sustema* qui en passent *modalement* par les concepts stoïciens, de sorte qu'on ne peut même plus distinguer entre une source d'énonciation en propre et des sources extérieures selon une différence de nature. Prosopoper le stoïcisme, mais à travers lui prosopoper la métabolisation.

passer peu à peu dans le néo-platonisme, en même temps que ses concepts principaux vont se voir "théologisés" achevant en cela un profond mouvement de lyse du stoïcisme dans les corpus théoriques du christianisme et du judaïsme[165]. C'est essentiellement au XVIIe siècle que se produira une reviviscence du stoïcisme, mais qui concernera très majoritairement la morale stoïcienne ; on en retrouve des traces chez Descartes, qui, dans le *Discours de la méthode* notamment, vulgarise en un adage la philosophie stoïcienne (changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde), mais également dans la *Théodicée* de Leibniz, qui réactive directement la théorie stoïcienne de la Providence ainsi que la distinction des causes antécédentes et efficientes ou des causes principales et adjuvantes pour penser le paradoxe de la liberté destinée[166] ; ou bien encore chez Spinoza, dont *L'Ethique* déploie une analytique ou mieux encore une esthétique des affects qui semble profondément tributaire du modèle stoïcien – on

---

[165] Cf. *Epictète et la sagesse stoïcienne*, J.-N. Duhot, Albin Michel, 2003, Troisième partie, chapitres 1 et 2 (notamment les pp. 193-206). Duhot pointe l'importance de la Bible d'Alexandrie par laquelle le "judaïsme hellénistique" incorpore progressivement des éléments du stoïcisme dans son corpus théologique et théorique. Un exemple est particulièrement frappant quant à cette *enthéologisation* des philosophèmes stoïciens : le *pneuma*. On sait que le *pneuma* stoïcien était un concept profondément matérialiste ou plus exactement corporaliste : le *pneuma*, esprit rationnel et divin, est un corps composé d'air et de feu, un souffle igné présent dans tous les corps. C'est le principe *diaphysique* du stoïcisme (on rappellera ici que l'accusatif grec de Zeus s'écrit précisément *Dia*). Ainsi, même la puissance théologique est corporalisée, mais plus encore n'est qu'un aspect d'un processus plus profond, le *pneuma* étant à la fois corps du point de vue physique, cause immanente du point de vue logique, principe de rationalité du point de vue éthique (il faut insister sur ceci que le *pneuma* sera une notion-clé de la médecine, notamment chez Galien, signe précisément de la portée corporelle du concept). C'est la traduction latine du *pneuma* par *spiritus* qui va permettre de spiritualiser et de décorporaliser le concept dans le corpus théologique : le *spiritus*, qui désigne à la fois le souffle et l'esprit selon le sens exact de *pneuma*, va peu à peu signifier de manière dominante l'esprit divin. Cela implique par la suite toute une exégèse des textes révélés : Dieu prêtant la vie à la boue (le composé de terre et d'eau stoïcien) en soufflant dans les narines inanimées, va devenir sinon métaphore, du moins figure : l'opposition paulinienne de la lettre et de l'esprit n'est-elle pas *aussi* l'aboutissement d'un procès progressif de décorporalisation et de dématérialisation des concepts philosophiques, qu'ils soient ou non stoïciens ?

[166] Voir sur ce point R. Muller, *Les Stoïciens*, Vrin, 2006, p. 125. R. Muller résume ainsi l'argument stoïcien : il faut distinguer entre cause principale parfaite, soit le corps en tant que tel qui est cause selon sa puissance propre et selon ce qu'il dépend de lui d'affecter, et la cause antécédente adjuvante qui "[concourt] à la production de l'effet" (c'est l'exemple canonique du cylindre chez Chrysippe). Nous reviendrons en détail dans la suite sur la causalité stoïcienne. Quoi qu'il en soit, Muller dit bien que Leibniz, se plaçant sous le patronage du stoïcisme, réactive cette distinction en posant *mutatis mutandis* le même problème générique, savoir, la raison de l'ordre ou la cosmodicée, dont la théodicée semble elle-même un aspect. Il faut noter que la démonstration leibnizienne est déjà chez Epictète (*Entretiens*, I, I, 10-13). Mais il faut rapporter ce problème de la liberté destinée, ici traité causalement, à la manière dont les stoïciens règlent ce problème en logique modale : c'est le problème du Maître-Argument ou Argument Dominateur (voir par exemple *Entretiens*, II, XIX, 1-5). Comme on va le voir, la réfutation stoïcienne du maître-argument ou argument dominateur porte sur le maintien du possible dans l'action pourtant causalement nécessaire : la possibilité doit demeurer une modalité de la nécessité à travers la notion d'occasion ou de circonstances extérieures. *Epictète* suspend son assentiment aux thèses en lutte à cet égard – mais pose ce problème de logique au niveau du temps : comment concilier la chaine causale réglée de la providence avec la liberté et la responsabilité personnelle ? (voir sur ce point Long et Sedley, *Les stoïciens*, op.cit., p. 172) D'où la disjonction réalisée par Epictète (II, XVII, 14-28) : il faut vouloir ce qui est possible, c'est-à-dire ce qui est possible à celui qui veut ; or, seul l'usage de sa volonté est possible pour celui qui veut – qui doit donc vouloir non pas sa volonté, mais le bon usage de celle-ci, tout en s'efforçant de vouloir "ce que Dieu veut" soit l'entrelacement causal de la Providence, ou la trame des événements. Ce qui fait le lien, ce sont les circonstances extérieures : ma volonté est cause efficiente parfaite principale, l'événement et les conditions sont causes adjuvantes et antécédentes.

pourrait même comparer à bon droit le *tonos* stoïcien et le *conatus* spinoziste[167]. On peut par suite penser à Nietzsche, dont on n'a pas assez remarqué semble-t-il que deux au moins des principaux concepts sont directement hérités du stoïcisme, *amor fati* et Eternel Retour, mais tout autant sa conception du corps (ainsi le concept nietzschéen d'*Aneignung*, appropriation, possède chez Nietzsche un sens remarquablement proche de l'*oikeiôsis* stoïcienne : à la chaîne excitation – appropriation – incorporation bien dégagée par Barbara Stiegler dans *Nietzsche et la biologie*[168], correspond strictement la chaîne stoïcienne de l'impression-représentation, qui engage l'appropriation, qui à son tour débouche littéralement sur une incorporation). Deleuze pour sa part réactive en profondeur la logique des stoïciens, qui a toujours été conçue par ces derniers comme une machine de guerre contre la logique aristotélicienne – notamment concernant le statut central de la copule prédicative, mais aussi quant à la restriction monologique de la modalité[169] : l'analyse de l'infinitif, du "verdoyer" par Deleuze, implique tout le schème *grammatical* qui régit sourdement l'ontologie. L'autre aspect de cette lecture, consiste à prendre au sérieux l'Eternel Retour stoïcien et son articulation avec la théorie du temps, profondément dégagée par V. Goldschmidt : là où les commentateurs classiques, depuis Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour*)[170] jusqu'à Pierre Hadot (*La citadelle intérieure*[171]) se sont efforcés de

---

[167] Notons un point de distinction essentiel toutefois : P. Klossowski, dans *Nietzsche et le cercle vicieux*, remarque que chez Nietzsche la volonté de puissance est nécessairement ascendante ou en déclin, tandis que le conatus spinoziste peut être stable. Il nous semble que le *tonos* stoïcien rend raison de ces deux configurations à travers la modalité, et plus particulièrement grâce à la distinction modale du corporel et du corporal que nous tentons de faire consister ici : la tension peut se constituer en stase lorsqu'elle se récorpore en continu, mais cette *stasis* est encore un processus krastique de métabolisation de sorte que même cette stase de la tension avère un processus d'ex-tension (*diateinein*) et d'intensification du *tonos* ou bien justement un relâchement, une distraction, une rétractation de celui-ci. Mais on voit surtout avec le sage, qui stabilise effectivement son corps homologue en son *hexis* à l'ordre du monde, que la stase en question est modale et pas attribut : le sage est statiquement mêlé au cosmos, il est statiquement crase, plutôt qu'il n'est un mélange statique en tant que tel.

[168] Cf. *Nietzsche et la biologie*, PUF, 2001, pp. 32-36.

[169] Nous analysons ce point dans la partie sur la modalité.

[170] Eliade. M, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, folio essais, Editions Gallimard, 1969. Eliade fait rapidement mention de l'Eternel Retour stoïcien et celui de Nietzsche, mais n'en rend pas raison philosophiquement, seulement comme idée mythologique occidentale. De sorte que les différences et spécificités de l'Eternel Retour comme concept mais surtout comme structure logique et esthétique à la fois (réversion de la systèse et du système) sont complètement occultées.

[171] *La citadelle intérieure*, Fayard, 1997, p. 161 sq. où Hadot compare l'*amor fati* chez les Stoïciens et chez Nietzsche, ainsi que leurs lectures de l'Eternel Retour. Il nous semble que ces lignes de Hadot sont inexactes, voire constituent des contresens. D'une part, Hadot commence par poser que l'*amor fati* stoïcien peut être compris indépendamment de l'Eternel Retour qu'il comprend en un sens uniquement physique comme répétition éternelle et à l'identique dans l'*ekpurosis*, lecture tout à fait insuffisante eu égard à la distinction modale des temps opérée par le Stoïcisme, mais aussi relativement au fait que l'Eternel Retour physique implique *systématiquement* un Eternel Retour logique (structure de la métabolisation tonologique) et un Eternel Retour éthique comme mise en jeu continue de la volonté et du corps, qui doit opérer la transvaluation modale de l'événement à chaque instant pour affirmer l'entrelacement – *epiploke* – providentiel des événements qui forment la providence *indissociable du Devenir* (c'est ce qu'expose la réfutation de l'Argument Dominateur de Diodore : à chaque instant, un acte est à la fois possible ou plutôt *potential* quant à la puissance du corps, et nécessaire quant à l'entrelacement des événements, de sorte que la nécessité providentielle est en même temps devenir quant à la puissance et sa potentialité plus large que le possible). De sorte que ces trois aspectualisations modales de l'Eternel Retour renvoient toujours, dans le stoïcisme, à son acception systématique et esthésiologique première comme structure logique, mouture éthique, et sens physique de la métabolisation incorporable. Le complexe triangle esthétique de l'Eternel Retour, de l'*amor fati* et

distinguer profondément l'Eternel Retour nietzschéen du l'Eternel Retour stoïcien en rabattant le dernier ou bien sur une représentation mythique, ou bien sur un concept *strictement physique*, Deleuze dégage pour sa part un Eternel Retour qui, à

---

de la volonté de puissance qu'on trouve chez Nietzsche, est déjà présent dans le stoïcisme, avec le concept de *tonos* comme définition *tensionnelle et tonale* du corps. Le deuxième point du parallèle entre Nietzsche et les stoïciens dressé par Hadot consiste à opposer un Eternel Retour stoïcien portant sur "la rationalité du monde" à l'Eternel Retour nietzschéen portant sur "l'irrationalité" ou "la cruauté aveugle de la vie." Mais le problème n'est pas la rationalité : dans le stoïcisme, le logos est au sens strict une spécification du *tonos*, une instanciation de la tension selon la nature spécifique humaine. Le problème n'est pas l'affirmé, ou la transitivité de l'Eternel Retour, ici rabattu par Hadot, pour Nietzsche comme pour les stoïciens, sur l'assentiment subjectif à ce qui est, ou à ce qui arrive. C'est une lecture dramatique et dramatisante de l'Eternel Retour comme concept tragique, et même tragi-comique (Nietzsche voyant dans l'existence de sa sœur, le "lama", la principale objection au Retour, tout comme les stoïciens ne cessent de faire le portrait comique des flatteurs, des importuns, des mondains et même des coquets qu'il va falloir *supporter* une fois encore – c'est notamment Marc-Aurèle, qui développe toute une analyse sur l'insupportabilité supportable des hommes). Tout se passe comme chez Rosset : l'Eternel Retour, et l'affirmation qu'il implique, n'est plus qu'assentiment dramatique à ce qui advient, apte à produire non plus la joie (réduite par Rosset à la force majeure quand elle est puissance et fragilité minoritaire) mais ce que Rosset appelle la béatitude en réactivant un schème chrétien qui n'a plus rien de spinoziste (le surhumain redevient encore le *saint*)... L'*amor fati* devient fatalisme constatif, et l'affirmation tragique est confondue avec le point de vue supra-moral du sage revenu de tout, fataliste et déjà bouddhiste, que Nietzsche décrit dans la *Seconde intempestive.* Le problème n'est pas la transitivité de l'affirmation pour le sujet qui affirme, mais le caractère *génétique* de l'Eternel Retour qui produit *effectivement et matériellement, concrètement et pratiquement* une transvaluation *modale* de ce qui est. Nous y reviendrons, en affirmant notre complet désaccord avec la lecture de Hadot, qui semble très affaiblissante. Disons de manière plus générale que seul Deleuze a pris ce problème à bras le corps et fait saillir la puissante fraternité du stoïcisme et de Nietzsche, par-delà les critiques – et pourquoi pas les dénégations – de ce dernier.

l'articulation du *Chronos* (première et seconde synthèses du temps) et de l'*Aiôn* (troisième synthèse du temps), repose sur la logique de contre-effectuation affirmative de l'événement, qui consiste à extraire le quelque-chose d'*aiôn* (donc de Devenir-Destin) qui gît dans le présent chrono-logique. C'est qu'on ne voit plus en effet, la charge polémique de l'Eternel Retour stoïcien qui *s'oppose* à la grande année platonicienne et permet en même temps de refuser une conception statique de l'éternité. On peut toutefois poser le problème à un autre niveau : comment s'opère l'incorporation des incorporels – et l'in-corporation de l'incorporéité ? Il semble que le problème soit précisément de distinguer l'incarnation et l'incorporation des incorporels, de sorte qu'il faudrait poser le problème de la distinction intermédiaire : incarne-t-on l'incorporel, ou l'incorpore-t-on ? Se contente-t-on d'incarner l'événement, ou de l'incorporer ? Deleuze n'ignore bien sûr pas le problème, thématisant notamment l'incorporation ou l'incarnation des événements dans la seconde synthèse du temps. Quel est le sens de l'incarnation et de l'incorporation pour Deleuze ?[172] Que fait Deleuze dans cette seconde synthèse ? Il met en place deux séries appartenant à la première synthèse du temps, celle du présent actuel et du présent "été", et déploie entre les deux l'objet x (précurseur sombre dans *Logique du sens*) qui est un fragment de passé pur ou passé en-soi, objet virtuel et sans origine qui distribue justement le présent été dans des séries d'objets actuels. La seconde synthèse opère un "va-et-vient" circulaire et répétitif entre les deux séries, en rapportant le présent été au présent actuel par l'intermédiaire d'un objet virtuel qui ne cesse de réinstancier, de réincarner ou de réincorporer (par la réminiscence et l'érotisme) le présent été dans le présent actuel (c'est aussi le cycle platonicien des prétentions par rapport au passé immémorial de l'Idée à laquelle il faut remonter par les objets actuels, grâce à Eros et à la Réminiscence). La première synthèse est un couplage de séries hétérogènes (perception, intelligence et mémoire volontaire), la seconde est résonnance interne entre les séries qui assure leur conjonction, selon un objet virtuel x (un "machin qui machine" comme dit Lapoujade) et l'action de la mémoire involontaire ; c'est la troisième synthèse qui ouvrira ces cercles répétitifs de la seconde synthèse sur le sans fond, et déliera le mouvement en pure ligne droite. Dans cette seconde synthèse, Deleuze "platonise" donc Lacan, Bergson, Freud, Proust, en en faisant des représentants du passé en-soi et donc de la réminiscence platonicienne comme distribution d'un passé immémorial ou en soi dans le présent actuel, qui correspondra pour Deleuze exactement à la mémoire involontaire de Proust[173]. C'est un mouvement

---

[172] Nous donnerons ici les passages relatifs à cette assimilation de l'incarnation et de l'incorporation (il faudrait ajouter un relevé des pages dans *Logique du sens*, mais l'ouvrage, de manière générale, assimile toujours les deux aspects au niveau de la seconde synthèse du temps opérée par *Chronos*). Il faut donc se rapporter sur ce point à *Proust et les signes*, PUF, 2007, pp. 26,.67, 72, 76 qu'il faut rapporter à la note 1 p. 260 de *Différence et* répétition (op.cit.). On se reportera de même aux pages. 73 et sqq. du *Proust* qu'il faut rapporter aux pages 113 sqq. de *Différence et répétition* – la p. 74 du *Proust* et la p. 115 *de Différence et répétition*, portant sur Proust et Bergson, sont exactement jumelles et utilisent les mêmes expressions au mot près (sur ce point voir Lapoujade, *Deleuze les mouvements aberrants*, op.cit., pp. 70-71). Voir également la p. 78 du *Proust* qui théorise l'intrication ou l'implication de la première synthèse du temps dans la seconde, page qu'il faut croiser avec les p. 108 sqq. de *Différence et répétition* ainsi qu'avec les pp. 54-55 de *Le bergsonisme*, PUF, 1966. Mais c'est tout le chapitre VI du Proust, *Série et groupe* qui décrit d'avance la logique de la seconde synthèse du temps (cf. les pages 139, 155 et 160 de *Différence et répétition* sur la série dans la synthèse du passé, voir aussi Lapoujade, op.cit., pp. 72-74, sur l'objet virtuel répété et répétant).

[173] Cf. p. 81 du *Proust* où l'opération est très marquée voir également p. 63 sur la différence et la

présent tel quel dans la description de *Chronos* dans *Logique du sens* où l'on retrouve l'équivalence de l'incarnation et de l'incorporation. Le passé en-soi s'incarne à travers et comme objet virtuel sans cesse actualisé dans le présent, selon une répétition cyclique mais indifférenciée en tant que telle, qui produit plus généralement une structure infiniment *déceptive* (le grand Déçu est bloqué dans la répétition actuelle de son objet virtuel, par exemple le narrateur proustien par rapport à la Femme virtuelle, répétée et actualisée, incarnée dans Odette et Albertine). Dès lors, l'incarnation ou l'incorporation, terme utilisé aussi bien quant à la seconde synthèse du temps que quant au *Chronos* stoïcien (c'est la même chose) désignent cette répétition statique comme actualisation[174]. Mais il semble précisément que la distinction de l'incorporation et de l'incarnation, ainsi que le traitement littéral des "mélanges stoïciens" implique une conception du temps qu'il faut nécessairement lier au concept métabolique de crase : comment s'opère la crase corporelle des incorporels et des corps, comment s'opère la crase de l'*Aiôn* comme temps générique illimité et entrelacement événementiel, avec la temporalité divisible et singulière des sujets temporels (chronos), crase qui permet de comprendre "l'éternité dans un seul instant". R. Muller[175] critique la "déréalisation" deleuzienne des incorporels, à travers, notamment, l'usage du terme de "surface" que Deleuze reprend à Bréhier mais qui n'est pas présent dans le texte stoïcien. "Quant aux « reflets » et « effets » évoqués par Deleuze, ce sont évidemment des corps, en langage stoïcien [...] L'irréalité de l'incorporel ne résulte pas d'un processus physique, d'une raréfaction progressive de la matière, qui deviendrait de moins en moins dense. Si la blessure (comme « être blessé » de la main) est un incorporel, cela ne signifie pas que la main entaillée ne soit pas douloureuse." Mais il semble que cette critique ne prenne pas en compte le double niveau d'analyse deleuzien, notamment traité à travers les figures de Carroll et d'Artaud, le premier comme écrivain des effets de surface, le second comme explorateur des profondeurs sans fond : Deleuze s'est précisément efforcé (et ce sera aussi le reproche qu'il adressera plus tard, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* à la théorie badiousienne de l'événement) de penser l'engendrement de l'événement à partir de ce double plan d'analyse, l'événement intervenant à la croisée des deux – d'où l'opposition des séries structurantes, et l'importance du précurseur sombre qui est comme le vecteur permettant de passer d'une série à l'autre. L'enjeu est donc précisément de comprendre l'événement comme crase a priori de la profondeur et de la surface, c'est-à-dire aussi bien comme peau. La critique de Muller ne semble donc pas prendre en compte ce décrochage des niveaux. Quant à la question de la présence textuelle du concept de surface dans le stoïcisme, elle engage une politique de la lecture et une conception de la littéralité finalement scolastique : si la lettre du texte ne fait pas sa littéralité conceptuelle, il semble également légitime de traiter le texte philosophique non pas en postulant que celui-ci serait un *référentiel* fixe dont l'historien aurait à dégager le sens exact, mais selon un mouvement de reprise, de *crase philosophique* qui implique de dépasser aussi bien le modèle du sens propre à restituer dénotativement dans sa *vérité*, que le schème de la "trahison fidèle" (la

---

répétition dans l'essence.

[174] On pourrait citer les analyses de M. David-Ménard dans *Deleuze et la psychanalyse*, PUF, 2005, mais l'enjeu nous semble faussé dès le départ puisqu'il s'agie seulement de réconcilier pacifiquement la pensée deleuzienne et la psychanalyse.

[175] Dans *Les Stoïciens*, Vrin, 2006, p. 68,

traduction-trahison, ou la belle infidèle). C'est qu'il s'agit plus globalement ici d'une opposition quant à la compréhension même de l'histoire de la philosophie comme *restitution de l'esprit et de la lettre* ou comme couplage créateur qui prend pour seul critère de *littéralité philosophique* ce qu'une pensée *permet ou ne permet pas de faire*, non plus selon le critère du sens et de la vérité, mais de la puissance et de l'effectivité : c'est une lecture *potentiale* qui pose que ces processus de métabolisations que sont les philosophies contractent krastiquement les puissances qu'elles permettent de libérer par-devers elles-mêmes, par-delà leur lettre située, fixée. C'est un problème de peau, un problème d'individuation : y a-t-il une individualité statique du *corpus*, ou bien ne faut-il pas traiter de l'*opus* philosophique comme d'un processus qui n'a jamais rendu son dernier suc, et consiste *factitivement plutôt que factuellement* qu'à travers ce qu'il fait-penser, fait-expérimenter, fait-vivre ? Où s'arrête une pensée, et où commence une autre ? *Peut-on seulement les distinguer*, sait-on seulement tout ce qu'il y a d'inconsciemment stoïcien chez Nietzsche (au point que ses critiques sonnent presque comme des dénégations) ? Quel est ce cadastre étrange, dans lequel le *corpus* philosophique, le corpus des pensées, doit être compris comme corps récorporé, là où l'*opus* désigne la métabolisation même, *leiben* philosophique ? C'est le stoïcisme tout particulièrement qui à travers sa logique radicale des corps nous permet d'une part de nous déprendre des partages déterminés et des distinctions claires et distinctes entre plusieurs *corpus*, et, d'autre part, de défaire la superposition du *corpus* et de l'*opus* : le premier est le fossile, le second le processus, et tous les *corpus* se mêlent selon des zones de convergence ou se touchent comme des peaux de sorte qu'on ne sait plus quoi appartient à qui, parce qu'il n'y a plus que *de la* crase, *de* l'appropriation, *de* la philosophie qui est *de la* métabolisation ; mais plus encore, il y a une littéralité de l'*opus*, une effectivité continuée de la systèse par-delà le système déposé qui implique qu'on ne peut même pas distinguer simplement lecture sérieuse des textes en leur sens propre, et lecture créatrice du philosophe qui dès le départ est trop artiste et trop imaginatif pour ne pas sculpter autrement les pensées constituées, de sorte qu'on lui pardonne, mais qu'on le reconduit en même temps à l'orée indistincte de l'histoire de la philosophie qui stabilise les *corpus* pour explorer leur consistance (cette fonction de stabilisation est absolument nécessaire à l'histoire de la philosophie). Le stoïcien contemporain reprend le système, le prolonge, malaxe et sculpte mais uniquement *selon ce que ce système permet dès le départ, selon ce qu'il fait-penser et fait-faire* : c'est sa littéralité esthésique qui compte, pas sa vérité comme contenu. La teneur du système, c'est sa métabolisation effective (*opus*, qui opère), pas son métabolisme constitué (*corpus* récorporé, l'histoire de la philosophie pouvant choisir d'intensifier la *Verkörperung* ou de retrouver le *Leib* au sein de ce *corpus-Körper*).

On voit donc le problème que cela pose notamment du point de vue historique : l'historicisation de l'événement est précisément la retombée de son incarnation, dans des structures, des sujets, des mémoires, là où la vivacité événementielle, la délicatesse de ses pattes de colombe, est précisément le fait d'une incorporation qui ne s'incarne pas[176]. C'est qu'en effet, il semble qu'il faille situer un troisième niveau qui

[176] C'est ce que dit Deleuze à propos de Mai 68 : le fait historique de Mai 68 va être réintégré par les historiens dans des séries causales, dans une herméneutique générale des faits sociaux, de sorte qu'on pourra invoquer un faisceau de déterminants provoquant Mai 68 ou bien comme événement ou bien comme situation – démocratisation de l'enseignement supérieur, la rigidité des normes sociales, la croissance économique, le plein-emploi, la situation sexuelle, l'imprégnation idéologique etc. Mais si l'événement résiste, c'est précisément qu'il ne reste pas : sa résistance n'est pas restance (on refusera ici

"retient" l'événementialité des incorporels stoïciens, qui les schématise contre leur événementialité. Le problème de l'événement est double : d'une part, comment parvenir à le contre-effectuer, mais surtout, comment est-il possible de passer à côté, de ne même pas le voir ? C'est notamment le sens de l'analyse par D. Lapoujade de *La bête dans la jungle* : on rate toujours l'événement qui nous arrive, mais le rater ne veut pas dire passer à côté ; si l'on se rend compte après-coup de ce qui s'est passé, on peut aussi schématiser l'événement comme autre chose, et même comme *autre chose qu'un quelque-chose* : on lui donne une figure, notamment une figure causale, disruptive, interruptrice et fondatrice, quand il est au contraire une *bifurcation métabolique* diaphane, transparaissante, transversale à la phénoménalité plutôt que phénoménale elle-même (c'est notamment un problème chez Badiou, où cette structure est rabattue sur une sorte de "verticale de l'être" où l'événement est toujours *en reste* sur la situation, mais se phénoménalise effectivement, de manière massive et interruptrice).
Que désigne alors l'incorporel ? Il ne s'agit plus d'un "in" privatif : on n'entendra plus in-corporel, mais incorpor-el. L'incorporel chez les Stoïciens n'est pas un plan parallèle au plan des corps, pas plus un plan séparé : les constituants de l'incorporel (*lekta* ou dicibles, lieu, temps, vide) semblent précisément pensés contre la détermination platonicienne des Idées-Formes, contre la séparation-participée de Platon : les incorporels sont des incorporés-décorporés On comprendrait mal en effet l'intuition princeps du stoïcisme en opposant le plan corporel au plan du incorporel : c'est en même temps que la définition du corps est arrachée à la stase (substantielle, individuelle, organique) et que la définition de l'incorporel se distingue radicalement du non-corporel ou de l'acorporel. Car en effet, si le corps n'est plus défini comme stase mais comme crase – idiocrase – non-substantielle que singularise seulement son *tonos* (sa teneur, sa tension, sa tonalité), alors l'incorporel n'est plus un non-corps qui viendrait s'opposer à un corps constitué, mais un *mode* de subsistance ou un mode de facticité qui ne cesse de se composer avec le corps. Le corps stoïcien est un aconstitué : c'est une idiocrase de flux, tout l'enjeu de l'éthique étant précisément de régler la contraction des flux en un corps pour que ce dernier ne les transforme pas en *cours* ou ne s'écarte pas de leur littéralité ; n'assentir qu'aux représentations compréhensives, et ne pas ajouter de jugement à la représentation acceptée, cela veut dire ne pas trahir la littéralité du flux qui nous impressionne, c'est-à-dire saisir le flux *tel quel*, au sens où il n'est tel qu'en lui-même qu'à n'avoir pas de lui-même, n'est en tant que lui-même qu'à n'avoir aucun en-tant-que : un enfant est mort, telle est la littéralité du flux, et ce sont les jugements surapposés aux représentations qui en font un malheur en le figuralisant comme tel. Tribunal de la figure : juger n'est pas défigurer, c'est figuraliser les flux, en faire des cours selon une axionomie qui repose justement sur la déprocessualisation de l'axiologie. Paradoxalement, saisir *littéralement* les flux veut dire dérepresenter les représentations, plus encore les déprésenter : saisir l'événement dans le flux ne veut pas dire saisir son essence – précisément, la littéralité est sans essence, l'impression sans noyau, l'expérience de l'incorporation sans vérité. L'incorporel est donc pour-l'incorporer tout comme le corps est pour-le-décorporer : il y a in-corporation lorsqu'un incorporel vient se mêler à l'idiocrase – mais un corps

---

l'assimilation des deux termes que fait Derrida dans *La dissémination*).

constitué produit à son tour de l'incorporel quand il se décorpore : *l'incorporel est aussi un décorporel* (que l'on ne confondra donc pas avec l'incorporal, produit d'une décorporalisation du corps par lui-même) Il n'y a pas de dehors du corporal au sens où l'incorporel participe de sa métabolisation, tandis que l'incorporable est ce qu'il incorpore. Mais il n'y a pas non plus de non-corporal au sens strict, puisque même les ennoèmes incorporaux (idées, phantasmes ou impressions sans impresseur virtuel ou actuel) sont engendrés par une métabolisation du corps, qui se préhende lui-même selon une traction à vide. L'importance du stoïcisme est ainsi d'avoir pensé le corps comme crase plutôt que comme stase – corps toujours *malpropre* qu'aucun recueillement n'englobe mais que seul le vide dé-limite ultimement comme une peau du corps qui ne cesse toutefois de s'incor-porer à lui comme on le voit dans la Conflagration[177].

Le système stoïcien et l'incorporabilité.

Pour comprendre le sens profond de la double modalisation du Quelque-Chose en corporel existant et incorporel subsistant, il faut faire intervenir la fonction d'in-corporation au double sens du terme (se rendre corps ou prendre corps, et se rendre

[177] La lutte du stoïcisme contre le recueillement ou le rassemblement se voit à plusieurs aspects, et est plus large que la lutte contre l'Un plotinien. D'une part, même lorsqu'il s'agit de penser une union universelle des corps dans Dieu, on voit que le rassemblement toujours soumis à une hétérologie, une polémologie plus profonde. D'une part, l'alternance de la diastole et de la systole du monde dans la Conflagration implique que le recueillement n'est qu'un moment de la crase, une coupe statique de celle-ci ou une vue instantanée de la corporéité : au rassemblement et à la dispersion, le stoïcisme oppose le continuum de la contraction et de l'extension absolue des corps. Or ces deux figures sont toujours concomitantes : même dans l'*ekpurosis*, le moment de plus grande contraction est *en même temps* l'explosion qui les "détracte" ou décontracte, qui littéralement les "distracte" et distrait : contraction et distraction, intension et extension sont contemporaines, et c'est pourquoi la Conflagration est selon nous l'image la plus nette du caractère paradoxal du stoïcisme. D'où l'importance de ce concept qui n'est pas simplement une formulation historiquement située de la grande année platonicienne pas non plus l'un des Mythes de l'éternel retour ainsi que l'a interprété Mircea Eliade : il faut entendre ici les avertissements de Heidegger quant au mode de lecture historicisant, sans toutefois souscrire à sa conception de la "parole initiale" et de l'historialité. L'*ekpurosis* vaut comme *concept dynamique* qui n'est ni constituant ni régulateur mais logique : l'*ekpurosis* fournit la logique générale de la contraction et décontraction des corps mêlées – il y a *ekpurosis* partout, chaque fois que la contraction extrême d'un corps, la sympathie extrême d'un mélange, se fait en même temps libération du mêlé. L'*ekpurosis* n'est pas cette figure mythologique de la grande conflagration eschatologique et pourtant répétée du monde – elle *empêche* la constitution d'une eschatologie. Le deuxième aspect, c'est que même lorsque les stoïciens sont amenés à penser la totalité, ils le font en distinguant soigneusement *pan* et *holos* : non seulement il n'y a pas *le* tout mais deux totalités, et plus encore le tout lui-même n'est qu'un moment *toujours processuel en tant que tel* d'un processus de totalisation. Le *holos* est le tout de la corporéité ou du monde, le *pan* comme tout de l'univers est le tout de la corporéité cosmique *relativement* au vide qui est son lieu et son ultime dé-limitant, peau du monde par laquelle il s'incor-pore et décor-pore lui-même. Enfin, la dernière critique du rassemblent ou du recueillement aurait trait au refus de la ponctualité : le point est un phantasme. Cela ne veut pas dire, trop simplement, qu'il serait un objet d'idéalité mathématique – c'est que comme on l'a vu, le point est déjà l'*ekpurosis* soumise à la stase : il ne peut y avoir de ponctualisation, car un point est toujours un moment de contraction maximal qui implique *en retour* une distraction immédiate à laquelle il est mêlé. Il nous semble essentiel de dire que le concept de crase en effet ne doit pas s'entendre comme l'opposé de la stase, mais comme son réversible : la crase ne désigne pas simplement le mélange contractif conçu du point de vue de ses contenus, et le grand paradoxe est que la crase, comme mélange-contraction" est *elle-même mêlée à ce qu'elle mêle et à ce qui empêche le mélange* : la crase est un mélange de la crase et de la stase.

incorporel) dans l'élément générique de l'incorporabilité. Les stoïciens ne s'expriment pas ainsi, et l'on pourrait fort bien répondre que le rapport entre *somata* et *asomata* est un rapport d'exclusion stricte ou de "doublure". Seulement, si l'on ne dégage pas ce continuum d'incorporabilité révélé par les *phantasma* et qui constitue la crase a priori ou la métabolisation mêlée du continuum de corporéité et du continuum incorporel on ne comprendrait pas par exemple comment s'opère la temporalisation des corps si l'on se contente de faire du temps un "double" incorporel de leur processualité propre : le temps doit *réellement* s'in-corporer à travers le présent pour passer, *aiôn* doit *réellement* s'incorporer comme *chronos* pour passer – cette incorporation réelle ne voulant pas d'abord dire qu'il se matérialise, puisque la matière n'existe pas et est a priori in-corporée, mais qu'il se qualifie et se modalise, qualité et modalité étant comme on l'a vu les deux déterminants essentiels et même substratiques du corps. De la même manière, on ne comprendrait pas par exemple comment l'exprimable ou le dicible est effectif quant aux corps, et comment les corps n'existent en tant que tels qu'à travers leur expression incorporelle, si l'on ne voit pas que l'expression incorporelle *fait* l'impression corporelle et réciproquement. Ou bien encore, on a vu comment le vide est nécessaire au processus d'eks-tension et de contraction du monde dans la conflagration, et comment le lieu de la même manière est inséparable de la variation processuelle des corps. Mais il faudrait ici faire valoir un autre argument quant à cette lecture. On pointera deux aspects.

1) D'une part, on sait que le stoïcisme est la première philosophie à se comprendre et désigner elle-même comme un système. On sait que la métaphore organique du système, notamment chez Hegel[178], deviendra pour les modernes l'acception générique du systémique. Mais il y a là un schème projeté, qui a fini par devenir le schèmisé lui-même : c'est l'organique, qui doit être compris à partir du concept de système. L'organique ne doit pas être le schème qui régit l'acception du système, et plus généralement, la compréhension du système ne doit plus faire appel à aucun modèle ou schème de compréhension, de représentation : l'organique même n'est plus schème, mais dérivation conceptuelle du système lui-même – c'est la manière dont le système *apparaît* à la pensée *en tant que phénoménalisé.* Si l'on confond l'organicité et la systématicité, c'est qu'on éprouve phénoménalement face au système l'impression d'une coordination fonctionnelle et logique à la fois, que nous parvenons à modéliser et représenter immédiatement à partir de notre intuition de l'organisme, qui vaut ici comme simple *métaphore* du système : nous projetons un exemple ou un type de système, sur le concept même de systématicité. C'est non pas un contresens, mais un renversement indu de l'ordre de subsomption relatif à l'intuition du systématique qu'a la pensée. Le système stoïcien n'est donc pas organique dans sa détermination. Le système stoïcien veut dire trois choses : que l'ordre du monde lui-même est une harmonie finalisée, que l'état de corps composant la science, sa vérité intrinsèque, est lui aussi une harmonie intérieure (la science rappelons-le est *d'abord* la disposition ou l'état de corps du sage : l'insensé peut dire et penser le vrai, seul le sage a la vérité de l'épistémè en ceci que son corps *fait état* de l'ordre-monde). Enfin, le système désigne l'homologie même des deux niveaux. Il est sans image : c'est, littéralement, une stase corporelle (des corps). C'est pourquoi le système stoïcien n'est pas dogmatique en tant que tel, et l'on a vu en effet que son analytique catégorielle se formulait de manière

[178] On pense à l'organicisation du mécanique réalisée par l'étatisation et décrite par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*.

variable et différenciée pour cette bonne raison que l'état de corps, ou l'état d'incorporéité, ou l'état, surtout, des incorporables, était directement induite dans le système de leur ambivalence de détermination : les incorporables sont "à la fois" dans le corps et l'incorporel, mais consistent en même temps en tant que tels. Reste le problème du "quasi-quelque-chose" (les ennoèmes, ou les Idées abstraites platoniciennes comme phantasmes de l'esprit) qui, on l'a vu, ressortit à la fois au domaine des incorporables (fictions et limites mathématiques) tout en constituant à son tour une quasi-catégorie à part entière : les éléments du système sont directement induits des entités systématisés, l'analytique est dynamique sous l'effet de l'esthétique qu'elle coordonne taxinomiquement. C'est pourquoi le système n'est pas synthèse, même dans sa représentation analytique et arborescente, mais synchrèse esthétique : il ne synthétise pas formellement, il imprime comme concept les mélanges esthétiques concrets non seulement entre les corps, mais entre corps et incorporels, ainsi qu'entre corps, incorporels, incorporables[179]. Autrement dit, le système *véritable* dans son concept même est un système dynamique, non pas intérieurement, non pas parce qu'il s'applique, mais en tant que logique d'ordration des entités (on distinguera ici l'ordration, la mise en ordre selon l'ordre ou cosmos réel, avec l'ordination ou la coordination analytique, qui synthétise ou établit des liens entre *thesis* déjà séparées, discrétisées, tributaires d'une diérèse a priori). C'est pourquoi l'usage faible du système stoïcien – qui *réclame* qu'on fasse usage de lui – consiste à le saisir de l'extérieur pour l'appliquer sur de nouvelles entités non classifiées – en demandant par exemple comment comprendre internet du point de vue des catégories stoïciennes : s'agit-il d'un incorporel ? D'un phantasme incorporable tenant à la fois de la limite régulatrice et de la fiction ? Ou bien est-il corps réellement existant avec ses lieux que sont les sites, ses actualisations chrono-logiques, et ses événements propres ? Tout au contraire, c'est le système qui est déjà auto-mobilisation, ou qui est plutôt auto-métabolisation de lui-même : le système est *un processus et non une stase.* De ce point de vue, ce n'est pas Hegel qui est le grand philosophe du système, mais c'est le stoïcisme, en ceci que le système peut introduire en lui une hétérologie qui remet en question jusqu'à sa formation : chez Hegel, on peut tout englober dans le système, même l'avenir et le passé le plus lointain, mais c'est parce que le système en sa forme est le Même (du même et de l'autre). Il y a un œcuménisme intrinsèque au système hégélien, qui de par sa mouture dynamique abstraite et son procès dialectique triplice peut tout intégrer en lui, même si le point aveugle de pareille extension indéfinie du système repose, et c'est ce qu'il faut interroger, sur une opération *herméneutique* qui consiste à tout interpréter selon le modèle dialectique. En ce sens, le système réalise certes la réversion absolue du Réel historique et du Spirituel absolu, mais il n'est pas Esthétique en tant que système, il ne va pas jusqu'au bout de l'idée de système en ceci que cette réversion même est homologique à elle-même, se produit toujours sur le même mode (négation de la négation). Derrida parmi d'autres a cherché dans toute son œuvre à faire valoir une différance non-intégrable, à la fois concept et non-concept ou processus a priori dont la dialectique est déjà l'ordration, pour produire un "dehors" au système qui soit en même temps cela même que le système formalise ou "engramme" :

[179] On rappellera ici que le terme synchrèse, attesté dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, vient de syncrase. Comme on a tenté de le montrer plus haut, une synthèse est paradoxalement une *réduction analytique* de la synchrèse qui repose sur la discrétisation préalable, et même virtuelle, du mélange qu'elle constitue.

le système hégélien n'intègre pas la différance ou l'intègre *trop* (et l'*intègre* trop) – puisque même le dehors du système peut encore être y être réintégré, etc. (ainsi un hégélien pourrait comprendre les philosophies de la différence comme moment absolu du pour-soi de l'Esprit, qui, dans la différence de la différence, se renverserait en philosophie de l'identité – et l'époque pourrait toujours lui donner raison, de sorte qu'on n'en sort jamais, que le Système est devenu englobant absolu mais à la condition de réduire à l'inessentiel *la majeure partie de l'activité esthétique et vivante*[180]). Le problème porte bien sur ceci : l'idée de système culmine-t-elle dans un pan-dialectique faisant synthèse de ce qui échappe à la synthèse, ou culmine-t-elle dans une Esthétique intégrale qui ne synthétiserait pas, mais dont la réversion serait, selon le terme de l'*Encyclopédie*, synchrèse ou syncrase ? On dira que le système stoïcien consiste en une synchrèse des esthèses, devenant, une fois exprimées par lui, des esthèmes (et l'on verra plus avant l'importance de distinguer le concept éminemment dialectique d'englobant – ainsi son utilisation par Axelos qui lui permet de dialectiser Héraclite – du concept esthétique de dé-limitant qui engage le statut du vide et des totalisations dans le stoïcisme). Que veut dire une définition apparemment si rhétorique, si formelle, si casuistique ? Pour employer le vocabulaire stoïcien, la synchrèse (ou syncrase) nomme ici la réversion des existants corporels et des notions qui, composant le système stoïcien de la science unifiée, sont elles-mêmes exprimées dans des *lekta* incorporels : le continuum impressif des corps est exprimé par les propositions correspondants aux ensembles notionnels, l'expression elle-même s'in-corpore dans le continuum impressif. Mais cette réversion n'est pas une adéquation stricte comme dans la vérité classique définie par Heidegger : car cette réversion est hétérologique, les notions sont induites, engendrées et construites par les impressions. Il n'y a pas de synthèse, il y a un mélange effectif de l'impression et de la notion qui toutes deux sont *corporales et réellement mêlées*, mélange lui-même exprimé dans la proposition : l'impression (*phantasia*) est corporale, la notion (*ennoia*) l'est aussi, elles se mêlent, elles forment une crase par dérivation : on dérive la notion de l'impression, mais on dérive la catégorisation de l'impression de la notion incorporée. Mais le complexe qu'elles forment entre elles est exprimé par la proposition : il y a synchrèse de l'incorporel et du corps.

Lorsque Deleuze écrivait qu'il se considérait comme auteur d'un système, à condition de redéfinir le système en un sens anti-hégélien, c'était pour la même raison : le système culmine dans son concept quand il se constitue comme Esthétique aconstituée, pas comme dialectique constituante et constituée comme chez Hegel. Cela veut dire que le "dehors" du système n'est pas perpétuellement ré-intégrable comme chez ce dernier, mais qu'il est *transverse à ce système même* – que le système ne se constitue qu'à la condition d'être système de son propre dehors. Au rapport extériorité-intégration de la dialectique, le système compris esthétiquement substitue la logique de la transversalité et de l'incorporation du dehors. Ce sont deux modes de

---

[180] C'est la grande réponse de Flaubert à Hegel, plus philosophe que les philosophes dans sa simplicité même : le réel est rationnel, mais la vie est bête, elle est même bête en tant que vie. C'est ce que dit explicitement Flaubert dans ses lettres – ce qui implique que le système rationnel est tout simplement coupé de la vie même dans son déploiement, ou ne peut qu'en faire l'inessentiel en lui, le contingent que l'Histoire ne retiendra ni n'intériorisera (*er-innern*). Cette déclaration de Flaubert, si simple et si déterminante, nous semble essentielle quant à l'hégélianisme dont Flaubert était très au fait, et auquel il s'adresse évidemment dans *Bouvard et Pécuchet.* Nous renvoyons sur ce point aux analyses de la partie dévolue précisément au diagnostic flaubertien de l'incarnation, et à sa confrontation avec Hegel.

réversion du système : réversion dialectique pansynthétique, réversion esthétique diaphysique. Autrement dit, le système en tant que système ne peut être l'Esthème de l'Esthétique qu'à être continuellement le revers de l'Esthèse, son émanation, sa réversion. Le système hégélien, a contrario, ne cesse d'homologiser ce qui lui est hétérologique : il est absolument intégratif et cumulatif *par* intégration. Le système comme Esthétique ne peut plus en droit être caractérisé par un nom propre – mais c'est aussi le cas chez Hegel, qui s'auto-thématise comme philosophe pour se concevoir comme moment de réflexivité philosophique. Le système comme Esthétique – à la fois esthèse qui se fait systèse, et esthème qui se fait système – est hétérologique de lui-même. Pour le dire autrement, le système hégélien subsume la variabilité à un schème de variation déterminé (le renversement tel qu'on l'a vu plus tôt) : s'il est dialectique et homologisant, c'est qu'il est régi en son cœur par un schème dynamique absolu qui se singularise absolument. Ce schème trinitaire, Hegel ne le tire pas de l'Incarnation christique, il fait de cette dernière un moment dérivé du schème même : comme disait Deleuze, nous savons depuis l'édition des écrits de jeunesse de Hegel, dont *La vie de Jésus*, à quel procès matriciel s'enracine la dialectique de Hegel.
Le système est réversion de l'Esthèse – dont il émane – et de l'Esthème – esthème qu'il est, mais qu'il n'est que sur un mode oblatif plutôt que signifiant ou monstratif, au sens où il doit sans cesse se "sacrifier" et se décorporer vers son dehors, pour "immaner" vers l'Esthèse dont il émane, rejoindre l'immanence où l'être et le penser sont le même, où le corps et le vivre sont accordés et ajustés. Le système alors fonctionne comme variabilité non-subsumé à un schème de variation prédéfini, ou pour le dire autrement, dans un langage plus proche de Whitehead, si schème il y a, c'est lui qui est dérivé des variations, il est n'est pas absolu, il est métastable et métamorphe. Le système hégélien est la Stase absolue (qui est en elle-même crase du spirituel et de l'historique, de la substance-sujet et de ses modes d'instanciation) mais cette Stase est elle-même statique : elle ne se mêle pas avec son dehors *depuis* son dehors, elle intègre son dehors depuis l'intérieur du système, qui est en tant que tel interne-externe comme on le dit en géométrie[181]. La réversion de l'endo-systémique et de l'exo-systémique, chez Hegel, se fait *depuis* le système en tant qu'il est mouvement réel du réel. Mais cette réversion, pour le système conçu comme Esthétique, se produit par la crase statiquement effective de l'endo- et de l'exosystémique : elle se fait "au dehors" du système. C'est pour cette raison même que le rapport du système et de son dehors, qui le traverse, n'est pas un rapport simple et homologique comme chez Hegel encore (le dehors du système est le contingent intériorisé comme tel par la nécessité du système) : c'est parce que le système et son dehors se mélangent et contractent hétérologiquement que le système *procède intrinsèquement par variation continue selon les interactions qui s'instituent entre lui et son dehors.* Autrement dit, le système ou l'Esthétique est une stase qui est elle-même crase (crase du non-système et du système) qui est elle-même systématique et paradoxalement hétérologique *parce que* systématique. On n'a plus affaire à une synthèse dialectique, mais à de la synchrèse esthétique.

---

[181] On connaît l'anecdote de Hegel répondant à l'un de ses élèves, lui opposant qu'une plante d'Amérique du Sud ne correspondait pas à son concept de végétation : "c'est dommage pour la nature". Autrement dit, il est nécessaire qu'il y ait, dans le système même, des contingences radicales qui échappent à leur nécessaire intégration dans le système. De sorte que le dehors est intégré a priori comme contingence nécessaire *du point de vue* du système, comme contingence *relative* à la nécessité systématique : c'est une extériorité intériorisée *comme* extériorité.

2) On n'a peut-être pas assez insisté sur la singularité du stoïcisme : c'est la seule grande philosophie qui ne se nomme pas à partir d'un nom propre. On connaît l'origine du nom, la *Stoa Poikilè*, le Portique d'Athènes, bâtiment de réunion libre où les philosophes de l'école se réunissaient pour discuter. Voilà donc une philosophie qui tire son nom d'un lieu, lui-même caractérisé comme *poïkilon* ; si la *Stoa Poikilè* était nommée ainsi à cause de la peinture de ses fresques, comment ne pas y voir plus largement une caractérisation du *type* de lieu qu'elle constituait ? Le *poïkilon*, c'est l'adjectif qu'emploie Platon dans la *République* pour caractériser la démocratie, sa bigarrure, son carnavalesque – son *dépareillement.* Pourquoi le stoïcisme se fait-il nommer (mais accepte d'être nommé) d'après un lieu, portant qui plus est en lui le dépareillement ? Il faut comprendre littéralement ce baptême : le lieu est l'intervalle fini d'un corps, mais il est produit ou itéré dans son incorporellité par le corps. C'est le lieu d'une syncrase, quand la multiplicité des corps des philosophes se mêlent et se contractent pour former le corpus d'une philosophie. La *Stoa*, comme lieu, est incorporelle, elle ne désigne pas le *corps du bâtiment* mais l'intervalle, engendré par les corps, où s'élabore, se construit le corpus philosophique impersonnel du stoïcisme. Ce lieu dé-limite un corps, mais ce corps lui-même ne se *localise* qu'en fonction de l'activité tonologique qu'il déploie : penser, écrire, faire-être la Nature. En ce sens, la *Stoa* est un lieu diaphysique (on sait que toutes les villes avaient des *Stoa*) dans l'espace, mais également dans le temps : le stoïcisme, malgré sa longue éclipse, et ses renaissances locales, est toujours itéré dans une *Stoa* impersonnelle où les corps philosophiques se réunissent par-delà l'incorporellité du temps et par-delà la représentation de la mort, pour construire le corpus. Il n'est pas immortel au sens où le sont les autres philosophies, qui elles sont immortelles comme corpus statique constitué (et toujours dynamique dans sa staticité), immortelles comme héritage, et grâce aux mouvements de reprise et de recréation qu'elles engendrent. Le stoïcisme n'est pas statique en ce sens là : il n'est pas indexé sur le nom d'un grand créateur, et pour cette raison, les effets de délinéation historique propres à l'invention philosophique ne jouent pas de la même manière pour lui : s'il y a un nietzschéisme après Nietzsche, c'est Nietzsche seul qui est dépositaire de son propre secret, qui initie par-delà lui-même des créations philosophiques et des réinterprétations, et ce même si, comme toute grande philosophie, il s'agit d'une pensée qui incorpore a priori en elle ses propres prolongations et perpétuations, qui en appelle en elle-même aux nouveaux philosophes. Le corpus nietzschéen est déterminé quoiqu'ouvert. Mais le corpus stoïcien, pour être ouvert, n'est même pas déterminable : il se construit partout où l'on construit une *Stoa* incorporelle où l'on ira entendre les diatribes d'Epictète, le silence de l'empereur Marc-Aurèle, ou les "hautes voltiges" dialectiques de Chrysippe, selon le mot de Diogène Laërce. Le système n'est pas seulement évolutif, mais il n'est pas non plus cumulatif, au sens du progrès cumulé de la rationalité qui constitue le schème propre de la rationalité des Lumières. Il est krastique. Pour ces raisons, se revendiquer du stoïcisme n'est pas la même chose que se revendiquer du platonisme ou de Platon, du bergsonisme ou de Bergson, du marxisme ou de Marx : on voit qu'on ne peut même pas distinguer comme on le fait par exemple entre "la philosophie de Nietzsche" et "le nietzchéisme" au sens de "mouvement" de reprise, de continuation, mais aussi de trahison de "la philosophie de Nietzsche". Ce qui l'avère effectivement, c'est la temporalité du stoïcisme : on peut dire, schématiquement, que la période d'efflorescence du stoïcisme court sur cinq siècles, de Zénon de Kition qui fonde le stoïcisme en -301, à Marc-Aurèle, qui meurt en 180. Mais il ne s'agit précisément pas d'une "reprise" du stoïcisme par ses successeurs, au sens où l'on pourrait dire que le

platonisme dure depuis Platon, mais que la philosophie de Platon est coextensive à la vie de Platon. Il n'y a pas de stoïcisme comme il y a un "platonisme" entendu comme "milieu associé" de la philosophie de Platon. La philosophie de Platon, son élaboration en tant que corpus, est finie dans le temps, même si le platonisme est potentiellement infini dans sa temporalisation. Le stoïcisme n'est ni fini dans le temps, ni fini en tant que corpus : il se dé-limite dans le temps, parce que son élaboration comme philosophie coïncide étroitement et homologiquement à la teneur du système élaboré ; il produit le corpus philosophique et le système de la science par syncrase des corps philosophant, tout comme la sagesse et l'état de corps propre à la science, se produisent "dans" le système par syncrase des corps composant le monde. Il y a une réversion systémique de l'endo-systémique et de l'exo-systémique qu'il serait juste de comparer, à nouveau, avec l'effet de système hégélien ; le système stoïcien n'intègre pas, il incorpore, parce qu'il est, on va le voir *l'Incorporable même* aux deux sens du terme incorporable : il se fait incorporel (il s'incorpore au sens où il se rend incorporel), il se fait corps (il se corporalise). Tout se passe comme si le système sélectionnait ses stoïciens. C'est donc bien un mouvement complexe, que l'on retrouverait exprimé chez Sénèque, quand il oppose les *dogmata* du système aux préceptes protreptiques et parénétiques à adresser au disciple progressant. Comment se dire stoïcien, puisqu'on ne peut simplement se référer à une doctrine constituée de dogmes et de thèses (comme un platonicien se disant tel), pas non plus se référer à un mouvement ou une manière de penser (comme un nietzschéen se disant tel), mais à un processus d'incorporation du système à lui-même et par lui-même ?
C'est qu'en un sens, le système a toujours été suspect d'œcuménisme, et c'est ce qui se traduit superficiellement par la défiance envers "les systèmes" de penser ou "le Système" conçu comme fonctionnement générique du monde, ordre de la vie trop ordonné pour être vivant (on trouve de nombreuses attestations de cette défiance et de cette suspicion chez les pensées sceptiques voire cyniques, ainsi chez Cioran, qui représente parfaitement une longue tradition littéraire de suspicion face au système, toujours "dépassé" en même temps que trop "rigide")[182]. Système prédateur, intégratif des systèmes adverses, qui ne laisse plus de vacuole, de désert (au sens du désert protestant, ou du désert géographique) où on pourrait lui échapper. La peur du système, c'est celle que Debord exprime quand il dit "Dans un monde plein, on ne peut plus s'exiler." Quel système, qui permette encore l'exil "hors" du systémique ? Le système dans son concept même est précisément celui qui permet qu'on s'exile au-dedans de lui, précisément parce que son dehors ne le borde pas mais le traverse et plus encore le transverse, le constitue en l'aconstituant : le système comme Esthème réversif de l'Esthèse, le système comme Incorporable, qui implique donc qu'il soit *en tant que tel* à la fois incorporant de son dehors et décorporant de lui-même : il se traduit en états de chose (esthèses) ou fragments d'expérience, mais il traduit ou "transduit" selon le terme de Simondon, des états de chose en même temps. En tant que l'Incorporable, le système in-corpore incorporellement les stases corporelles sous formes de temps pur, de lieu de penser, et de dicibilités, et il in-corpore en

[182] Il faudrait également se reporter aux pages de Bataille sur Hegel dans *L'expérience intérieure*, sur la folie de Hegel en particulier : comment comprendre que le système *est* la folie, comment comprendre aussi que l'englobement monumental achevé par Hegel se traduise par un *excès esthétique* non-résorbable dans la dialectique ? Il faudrait sur tous ces points croiser l'analyse, en utilisant le précieux texte de Derrida sur économie générale et économie restreinte dans *L'écriture et la différence.*

corporalisant les stases noétiques, en faisant prendre corps au temps, aux lieux, aux dicibilités. Le système imprime – il imprime du corporel dans l'incorporel, de l'incorporel dans les corps, tandis que l'expression qui en naît est toujours relative à cette impression première. Le système est donc la crase générique et transversale, crase de ce qui n'a pas de corps, et de ce qui est corps, crase de l'idée et de la chose, du lieu et du localisé, du dicible et du parlant. C'est une *diakrasis*, mais dont le *dia* traverse non pas le tout fermé du monde, mais tout autant le vide qui l'entoure comme on va le voir. L'œcuménisme du système, c'est sa capacité à amalgamer toutes les philosophies, les arts, les sciences, comme dans la magistrale Encyclopédie de Hegel, Absolu d'où l'on ne s'échappe pas positivement sous la coupe de la nécessité, mais dont on ne se retranche que comme contingence nécessitée (c'était ce mouvement, que Kierkegaard cherchait précisément à retourner, avec lequel se débat aussi tout le vingtième siècle)[183]. C'est aussi en un sens l'effet de système propre à la relecture historiale de la philosophie par Heidegger – œcuménisme où Nietzsche achève, à son bord extrême, le destin de la métaphysique, où Heidegger lui-même constitue le terme même de son renversement (la fracture intérieure de *Sein und Zeit* avec sa partie non-écrite, est précisément le grand tournant, formant un œcuménisme de la philosophie censé la libérer à l'autre bout dans la mystique de la donation). L'œcuménisme du système peut se dire ainsi : il est l'intégrale des différentielles elles-mêmes – toutes les différences du dehors se voyant invaginées dans leur extériorité même dans la fonction intégrale qu'il dessine. Philosophie qui n'est précisément pas celle du tout, mais de la Communion comme recueillement en ce sens que sa totalité se veut l'Ouvert même, chez Hegel (l'Absolu réfléchi) comme chez Heidegger. L'historialité heideggerienne permettait de regagner par la *Geschichte* ce que sa pensée perdait du côté de l'organicité du système : c'est la destinalité de l'histoire historiale, qui permet de comprendre et de recueillir le long procès métaphysique, d'en faire un procès *sensé* comme lente émergence de la révélation voilée et dévoilée de l'être. Mais c'est aussi pourquoi Heidegger pense (sous) l'horizon de rupture franche, de la grande coupure entre la métaphysique et son dépassement (qui est encore une figure éminemment métaphysique de la pensée) là où Hegel resserre chaque moment de l'Histoire et de la philosophie sur un dépassement local, particularisé : l'ek-statisme hégélien est régulé et distribué par les séquences du système, celui de Heidegger éclot brutalement et événementiellement comme mystique du "Salut" (*Retten*). Dans les deux cas, soit que l'œcuménisme soit stabilisé dans la communauté du Savoir Absolu, soit qu'il soit ek-statique dans le recueillement de l'être, c'est la communion qui fait l'horizon, l'*eschaton* de la pensée.

Le système comme œcuménisme est l'Arraisonnement sans limite ou bien en tant que mouvement réel du réel réfléchi par lui-même comme philosophie, ou bien chez Heidegger comme Histoire cumulative : l'intégration systématique chez Hegel se produit en quelque sorte spatialement ou synchroniquement, chaque élément du réel venant trouver sa place – et donc son paragraphe – dans l'*Encyclopédie du Savoir Absolu*. L'accumulation passe par une négation étoilée qui constelle tous les états de chose. Chez Heidegger, c'est l'Histoire qui constitue le milieu d'accumulation, au sens où l'être doit en passer par toutes les étapes de son oubli pour se révéler à lui-même. Le système stoïcien est précisément non œcuménique en ce sens qu'il n'intègre pas

[183] Cf. sur ce point les premières analyses sur Hegel et Kierkegaard dans la *Critique de la raison dialectique*.

mais incorpore esthétiquement : *il n'a pas d'histoire.* S'il faut être attentif à ce problème du système, c'est que le stoïcisme, qui, insistons-y, en élabore le concept et s'en revendique pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, en fait déjà un concept émané ou plutôt immané de l'ordre du monde (la Nature), de l'ordre de la pensée (la science), et de la réversion homologique des deux (la science du sage, c'est l'ordre de la Nature devenu ordre de l'âme, donc ordre du corps) Le concept de système ne réfléchit pas seulement l'ordre du monde réel, comme l'incorporel exprime et réfléchit l'état corporel de la chose. Incorporant l'ordre réel, il s'in-corpore lui-même, à la fois comme incorporel, et à la fois comme corpus. C'est l'In-corporable, à la fois le corpus incorporel d'une part, le corpus qui se décorpore et s'in-corpore dans l'incorporel d'autre part, l'incorporel qui se désincorpore dans le corporel donc qui s'in-corpore ou se corporalise enfin. S'il n'est pas œcuménique, on l'a dit, c'est qu'il n'intègre pas, c'est qu'il est constitué par le non-systématique qui le traverse et le transverse : c'est une diaphysique *dépareillée et disparate* (*poïkilon*) qui doit donc être opposée ici à la Communion du système tel qu'on le comprendra et pratiquera ensuite. Tel est le double paradoxe du système, qu'il n'est pas articulation synthétique des contradiction mais composition *littérale* des paradoxes, et qu'il est d'autant plus systématique, cohérent, unifié, contracté, qu'il se fait plus disparate, plus dépareillé, plus constellé. C'est le sens de la *krasis* : même le mélange phénoménal est une composition paradoxale de paradoxe (il n'y a pas de "contradiction" entre les ingrédients, même entre l'huile et le vinaigre), et il est plus cohérent, plus contracté, plus homogène aussi, de ce qu'il est plus dissemblable, disparate en sa composition. Telle est la grande intuition du stoïcisme : voir le monde comme un grand mélange, une crase qui ne saisit pas seulement l'hétérogène au niveau de la nature ou du degré d'existence (entre corps différenciés), mais au niveau de la modalité même de sa facticité (mélange du corps et de l'incorporel, mélange de l'idée et du sensible, de l'abstrait et du concret, du pratique et du théorique, etc.) Le stoïcisme éprouve la continuité et sa polémologie disparate et joyeuse, avant déprouver l'Un, la Communion, le Même : tout se mêle, la vie même est mélange, et plus encore l'ordre nécessaire du cosmos, l'ordre en tant qu'ordre qui ne peut être autre qu'il est, est précisément le mélange en tant que tel, soit l'ajustement ordonné de tous les désordres, la contraction homologique de toutes les hétérologies (et ce même si cette homologie princeps est précisément toujours hétérologique à elle-même, en tant qu'elle engendre le processualité de l'ordre qui n'est jamais statique, ajusté, concordant et adéquat à lui-même). L'ordre en tant qu'ordre qu'est le cosmos *est ainsi indistinguable du Jeu* : c'est la pensée tragique, qui a toujours affirmé que l'ordre nécessaire était le même que le jeu, quand Platon quant à lui inaugure la pensée dramatique en *axant* le jeu de l'ordre (le fuseau de la nécessité), en en faisant une pure Stase dans l'être et dans l'éternité, qui ne joue plus mais repose en soi-même et se répète comme le Même parachevé. Avec Platon, le cosmos est *stasis*, avec le stoïcisme, le cosmos est *krasis statiquement existante dans son hétérologie même*. Le cosmos n'est même pas le réceptacle du mélange comme *khôra*, il en est le cratère (*krater*), non pas contour du jeu, mais son composant[184]. Car c'est le cratère qui est lui-même produit par la *krasis* et vaut comme l'un des éléments mêlés, tout comme le cratère du volcan est le *produit fossilisé* de la fusion magmatique, feu bouillonnant de la lave qui contracte le feu dans la terre et

[184] *Krater* et *krasis* renvoient au grec au même verbe, mélanger : le cratère est le récipient dans lequel on opère les mélanges, notamment du vin et de l'eau.

vaut comme pur mélange des corps. Le *krater* est le lieu incorporel de la *krasis* comme mélange de tous les corps : ce n'est pas un englobant, c'est un dé-limitant dans les deux sens du terme, au sens où il varie et se transforme en fonction du mélange effectué. C'est ce que dit le stoïcisme en distinguant deux formes de tout, le tout du monde (*holos*) comme tout de la corporéité, et le tout de l'univers (*pan*) qui comprend le vide environnant le monde, et valant comme sa limite incorporelle se déformant selon la métabolisation du monde, selon son eks-tension et sa contraction dans la Conflagration. *Le vide est la peau du monde, comme le cratère est la peau de la crase.* C'est là que se love l'intuition du système : si le *cosmos* compris comme Ordre en tant qu'Ordre procède d'un mélange, entre corps, entre corps et incorporels, entre haut et bas, noble et ignoble, ciel et terre ou feu et boue, alors la réversion de l'être et de la pensée consiste en une homologie qui articule *la manière dont la pensée se mêle à l'impensé*, et la manière dont l'être se mêle à lui-même et au non-être aussi bien. La réversion n'est plus statique, au sens où ce qui est serait égal, semblable, adéquat à ce qui est pensé : la réversion porte sur le *processus* du penser et sur le *processus* de constitution de l'être qui n'est autre que la *métabolisation de la vie* qu'on s'efforce de ressaisir comme ergologie (le faire-être) et eikologie (le "il y a" de l'être).Ainsi, ce n'est pas un hasard, si le stoïcisme est une philosophie *anonyme* d'une part, *collective* d'autre part, et historiquement *atopique* enfin. C'est parce qu'en tant que telle, elle était déjà le Système qui se nommait et reconnaissait lui-même – mais ne se reconnaissait comme tel qu'à s'in-corporer en se décorporant en même temps, qu'à ne pas se constituer en Œcumène (Deleuze et Guattari), recueillement absolu de la totalité, communion de l'être en lui-même et avec lui-même. On l'a dit, le stoïcisme se caractérise dans son lexique même par son usage du "dia" (*diakosmesis*, *dianoesis diatribai*) et n'est pas une philosophie du tout, précisément parce qu'il distingue les acceptions du tout et les processualise (ainsi, le *holos* est la totalisation du monde, qui s'effectue dans le *pan*, la totalité du vide qui elle-même se "déforme" en tant qu'elle entoure la déformation de la totalité cosmique, notamment dans la conflagration). Ou plutôt, le stoïcisme pense le tout, mais comme un simple aspect du *dia* : la totalité est une coupe, une section, un instantané ou un arrêt sur image de la métabolisation du monde au sein du vide de l'univers. Ainsi le *pan* et le *holos* sont à strictement parler deux aspects distincts de la *diakosmesis* – qu'il faut traduire strictement par transmondation mais aussi comme transordration – , soit qu'on la perçoive du point de vue du vide *donc de l'Incorporel*, soit qu'on la perçoive du point de vue du monde existant, *donc du Corps.* Ce qui veut dire que l'Esthétique est Diesthétique, dia-esthétique, et pas pan-esthétique ou holistique (le holisme stoïcien, si l'on veut en dégager un, est un aspect de son "dialisme"). Ou bien on dira également que la conception du tonos stoïcien en fait une philosophie diatonique à strictement parler. Ainsi, si Hegel intègre le stoïcisme dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le stoïcisme avait comme pré-incorporé cette compréhension hégélienne du système consistant à le dialectiser plutôt qu'à l'esthésier. C'est pourquoi la compréhension du système stoïcien est inséparable d'une génésiologie.

Le système conçu par le stoïcisme n'est pas œcuménique quant aux autres philosophies : il n'en est pas la crase, il s'en fait la crase, au point de laisser jouer ce qui s'oppose à toute systématicité. Chaque philosophie est en tant que telle l'expression d'un état de corps – elles ne sont pas contradictoires entre elles car prime d'abord le mélange et la contraction réciproque qu'elles entretiennent nécessairement : chaque philosophie, comme idiocrase en-soi, et comme idiocrase pour-soi, exprime la crase en tant que crase – et le stoïcisme lui-même s'intègre comme système

philosophique particulier (vue comme système historique) dans cette historicité générique qu'il génère et dont il s'engendre. C'est pourquoi c'est une philosophie de la vérité, et pas du vrai : la vérité stoïcienne comme état du corps du sage, implique un processus de *vériter* qui consiste en l'harmonisation des notions homologiquement à l'ordre du monde. Si le stoïcisme dit la vérité des philosophies, c'est sur un mode crastique et pas œcuménique : il ne dit pas la vérité philosophique comme Absolu, mais comme "Diathèse". Autrement dit, le jeu interphilosophique des philosophies est réel dans sa crase, pas un jeu subsumé à sa loi comme dans le système moderne (qui n'est à ce titre qu'une expression aspectuelle du Système stoïcien valant comme "le" système). Autrement dit, il n'y a pas de recueillement des philosophies dans un Sens absolu de la philosophie : c'est le jeu de l'Incorporable, une métabolisation du penser sans métabolisme propre, qui se révèle derrière les systèmes philosophiques, valant tous comme une systèse procédant sur un certain mode – toute la question étant de savoir si le mode de la systèse modalise ou démodalise la modalité, si elle libère la modalité même qui lui échappe, comment, pourquoi, etc. C'est pourquoi le stoïcisme implique ceci : l'idée de système n'est pas une idée définie (le système) ni indéfini (un système) mais partitive : il y a *du* système comme dialogie.

L'incorporabilité des incorporels

Nous avons déjà acquis plusieurs points. Le premier et le plus important, c'est la réciprocation permanente des corps et des incorporels dans une logique d'incorporabilité générique : le stoïcisme distingue le corps et les incorporels comme modes du Quelque-Chose, mais également leurs régimes de facticité ou teneurs facticielles réciproques (être et subsistance) comme *modes facticiels* du "il y a" pré-ontologique qui fait la facticité générique de ce Quelque-Chose. Mais si cette distinction *se fait*, ce n'est pas au sens, on l'a vu, où corps et incorporels constitueraient les deux formes princeps de "réalité" ou de facticité. C'est qu'en effet, et le statut complexe des limites mathématiques, des phantasmes et des ennoèmes est là pour l'attester, le corps et les incorporels ne sont ni séparés, ni dans un rapport de doublure par parallélisme, plan des impressions corporelles d'une part, des expressions incorporelles d'autre part (cela ne correspond pas à la croisée paradoxale continuée qui régit le stoïcisme). Premièrement, les corps s'incorporent incorporellement, en ceci que leurs limites doivent être posées extra-corporellement : la dé-limitation des corps n'est pas elle-même corporale, elle est expression de son état tonologique et du mode sur lequel se déploie ce *tonos*. Deuxièmement, les incorporels s'in-corporent (prennent corps) en ce sens qu'aucun d'entre eux n'existe comme une virtualité séparée, mais que chacun subsiste à sa façon comme actualisable continu. L'incorporel qu'est le temps par exemple, ne subsiste pas comme entrelacement (et non pas chaîne[185]) causal infini des événements co-accordés dans la téléologie providentielle, s'il ne se fait pas exister sans cesse comme série d'intervalles présents et chronologiques finis, intervalles qui sont des divisions esthétiques et pas mathématiques de la Durée infinie, et qui sont

[185] Le stoïcisme insiste sur l'idée que la providence est un système, tout comme l'*aiôn* qui est *epiploke* ou entrelacement : on ne peut parler de la chaîne du temps à propos de l'*aiôn*, puisqu'on réintroduit alors une compréhension linéaire, progressive et régulière du temps, qui correspond plutôt à la représentation immédiate qu'on a du temps vécu, chronos (on verra que même chronos est un temps dispersé, fragmentaire, irrégulier).

eux-mêmes divisibles à l'infini. Mais pour comprendre l'incorporabilité des incorporels, nous analyserons ici deux incorporels, le vide et le lieu[186], en vue d'en réinscrire la dimension même dans une logique métabolique générique, et de montrer que l'incorporel ne peut être compris uniquement à travers son rapport au corps, en fonction d'un face-à-face expressif avec la corporéité. Commençons par le vide :

A) d'un côté, le vide ne subsiste que par rapport au plan de corporéité générique, qui existe absolument comme nature et cosmos : le vide borde ou environne le tout-holos du monde intégralement corporel, l'infinité du vide et la finité (infinie en sa détermination) du cosmos corporel formant le tout comme *pan*. On pourrait dire, en un sens, que l'incorporel et le corps total sont ici séparés radicalement. Mais d'une part : quelle est la limite entre les deux ? Est-elle corps, ou est-elle incorporelle ? On retombe d'une certaine manière sur l'aporie kantienne de l'infinité de l'univers ou sur sa finitude : s'il a une limite, y a-t-il *quelque chose* derrière cette limite ? Car ou bien la limite est corporelle, et l'on ne comprend pas pourquoi le vide "advient" incorporellement au sein du corporel, ou bien, la limite entre le vide incorporel et le cosmos corporel étant elle-même incorporelle, on ne comprend pas pourquoi, ni comment le corps s'engendre. Les stoïciens répondent déjà à l'aporie kantienne d'une manière radicalement originale, en déplaçant le problème de la finitude et de l'infini vers celui du corps donc de l'Activité tonologique, et en posant implicitement que la limite entre l'incorporel et le corporel ne saurait être *pensée selon un schème spatial mais selon une logique processuelle de l'activité* : la limite n'est pas une frontière entre "l'espace" des corps d'une part et d'autre part "l'espace" non-spatial du vide, elle est une dynamique de dé-limitation qui présuppose la crase des deux dimensions : la limite entre le vide incorporel et le corps-cosmos générique est *incorporable.* On ne comprendrait pas la nécessité problématique d'une telle distinction des Touts, *pan* comme tout de l'univers intégrant le monde et le vide qui l'environne, et le tout du monde corporel comme *holos*, si on ne la rapporte pas au problème de la limite, qui ne peut plus être compris *statiquement* : la limite des corps est toujours *le produit momentané* d'une dé-limitation qui ne cesse de s'opérer à la croisée du corps et de l'incorporel. Que veut dire en effet que le vide "environne", "borde", "entoure" le monde comme l'invisible aura de sa totalisation ? C'est par facilité historiciste qu'on rapporte cette distinction des touts à une distinction des notions, qu'on en fait simplement une dérivée analytique de la distinction corps/incorporels – et de manière générale, on ne comprend pas l'arborescence analytique de la taxinomie stoïcienne des genres, si l'on ne voit pas que ces genres sont toujours mêlés esthétiquement les uns dans les autres, plus exactement les uns *à travers* les autres. Si l'on s'en tient à une analyse *matérielle* du rapport des touts, qui est donc aussi une analyse *spatiale*, la distinction n'a aucun sens : le vide n'existe pas, autrement dit, le tout-*holos* du monde, et le tout-*pan* de l'univers (monde entouré de vide) *sont matériellement et spatialement coextensifs bien qu'ils soient corporellement différents : leur différence est modale.* La distinction n'est pas matérielle et spatiale, elle est physique donc corporelle, et topologique – et c'est pourquoi la limite doit être pensée dynamiquement

[186] Le temps fera l'objet d'une partie à part entière à laquelle nous renvoyons donc, tandis que les *lekta* dans leur rapport à l'incorporabilité seront analysés plus précisément à travers le problème très particulier des mathématiques, que nous traiterons à la toute fin de notre partie sur la modalité (on continue ici à opérer de manière limitée sur le modèle du texte-*systema*, selon des tissures transversales ; il s'agit notamment d'éviter le retour de toute forme organique du système).

ou comme processus de limitation et surtout de *dé*-limitation continue. Il n'y a ni limite constituante, que ce soit a priori ou a posteriori, mais surtout *il n'y a pas de constitution de la limite* : la dé-limitation est un processus modal d'une part, modalisé d'autre part, au sens où la dé-limitation momentanée des corps selon leur activité tonologique actuelle, se fait à la fois et en même temps *sur le mode* temporel, sur le mode topologique, et sur le mode événementiel ou propositionnel. Ainsi, il n'y a pas de limite en tant que telle entre les deux touts, il y a un processus qu'on dira, à la lettre, de *dé-limitation.* En quel sens ? La limite est seulement la fixation, la *stabilisation* d'un moment, c'est une coupe statique et momentanée du processus en quoi consiste le déplacement krastique des *tonos* corporels, l'eks-tension, la contraction, l'intensification de leur activité procédant de leur mélange avec les autres corps, et avec le continuum générique de corporéité qu'est le monde. Le vide incorporel s'in-corpore (prend corps) comme monde, mais c'est en même temps le monde, qui s'in-corpore (se fait incorporel) comme vide[187]. La limite n'est que la stase d'une double dé-limitation des touts, in-corporation incorporelle du corps dans le vide, in-corporation corporelle du vide dans le corps : c'est ce qu'on voit particulièrement dans la Conflagration, dans laquelle la contraction et l'eks-tension du monde, sa systole et sa diastole sont paradoxalement contemporaines, de sorte que le vide est à la fois totalement incorporé comme corps, et totalement incorporé comme incorporel. C'est pourquoi il nous semble que le stoïcisme substitue au problème du tout le processus de totalisation circulaire, où les touts modalement distingués, le *holos* comme tout de *somation* du monde (qui est corps : *soma*) et le *pan* comme tout de *continuation* qui permet la renaissance plastique du monde dans la conflagration, sont des stases de totalisation. La totalisation n'est que *l'aspectualisation ou la saisie aspectuelle* de l'auto-métabolisation du cosmos : même le problème du tout doit être remétabolisé, tout comme celui de l'être, de la différence, de la facticité elle-même. Pour le stoïcisme, le tout n'est pas un thème ni un concept fondamental, puisqu'il faut d'une part le comprendre comme moment, figure, coupe statique d'un processus de totalisation qui articule deux *modes* de totalité, et qu'il faut d'autre part comprendre cette même totalisation comme aspect analytique de la métabolisation du monde régie par la *krasis*. La totalisation est la figure extrinsèque que prend l'Eternel Retour du

---

[187] On voit au passage que cette physique stoïcienne anticipe déjà sur le principe thermodynamique d'entropie (dont on peut trouver une exposition dans les annexes du livre de J. Monod, *Le hasard et la nécessité*) mais en la réciproquant nécessairement d'une néguentropie qui lui est "égale" en force – rappelons qu'on se situe ici à un niveau où la physique ne porte pas sur la matière (substance sans qualité qui *n'existe pas en tant que telle* pour le stoïcisme puisqu'elle n'est donnée que déjà croisée ou mêlée avec le principe actif) – mais sur le corps (dans le stoïcisme, il est exact d'écrire l'équation physique=corporal). Cette physique s'inscrit donc, comme les deux autres *topoï* que sont la logique et l'éthique, sur fond d'une Esthétique générique dont l'un des principes serait qu'il n'y a pas de sens à élaborer une physique qui ne porte que sur la matière, qui n'existe pas ni ne subsiste, qui n'est qu'un mode du corporel. La logique modale stoïcienne et l'importance de la dialectique chrysippéenne, n'a été comprise qu'au XXème siècle après une éclipse de plus de deux millénaires (cf. Muller, op.cit., p. 133 sq. : c'est la logique des propositions qui a permis de réhabiliter la complexe logique modale chrysippéenne dont le corpus en sa majorité est malheureusement perdu – Chrysippe aurait écrit plus de mille traités...) Peut-être la physique stoïcienne connaîtra-t-elle à son tour un pareil sort (c'est pour l'instant le seul topos de la philosophie stoïcienne qui n'ait pas été réhabilité, ni ne semble n'avoir été pris en compte dans l'appréciation philosophique des physiques philosophiques – ainsi même quand Heidegger intègre la question de la topologie dans son questionnement sur la chose en renversant le renversement cartésien par rapport à Aristote (c'est du lieu – de la Chose – que s'engendre l'espace dit en substance Heidegger), la question du lieu est toujours rapportée au physicalisme aristotélicien)

cosmos à lui-même : elle est la représentation de la métabolisation, le point de vue du corps constitué et déjà relativement stabilisé sur sa propre métabolisation. En effet, la métabolisation stoïcienne *est atéléologique et héautotélique en même temps* : elle n'a qu'elle-même pour fin, mais cette fin n'est pas constituée, elle est sa genèse même, tout comme le *tonos* n'a que lui-même pour fin, bien que cette fin soit son engendrement même comme tendre. C'est l'Eternel Retour factitif et hétérologique à son propre processus qui implique une structuration particulière de l'aprioricité qu'on étudiera plus avant, et qui est impliquée par la remétabolisation, la ré-esthétisation effective de l'a priori. Même la totalisation stoïcienne comme articulation du double processus "pantique" et holistique, est sans fin dans les deux sens du terme : ces deux totalisations sont deux modes de ressaisie de la métabolisation cosmique, point de vue corporal du tout comme *holos* (le monde seul), point de vue incorporel du tout comme *pan* (le vide qui borde le monde comme son dé-limitant incorporel). De sorte que, comme on va le voir, il ne faut pas comprendre l'important concept de conflagration comme un mythème ou un reste d'élément non-philosophique dans la philosophie, mais comme une *figuration* de l'Eternel Retour : ce qui compte, c'est la logique que *transcrit* la conflagration, à la fois compénétration crastique des éléments, retour de la tension à elle-même, contemporanéité paradoxale de l'extension et de la contraction ou de la systole et de la diastole, in-corporation du monde dans tous les sens du terme, etc.

Comme partout dans le stoïcisme, ce qui se présente comme deux stases distinctes, *pan*, *holos*, incorporel, corps, ne se comprend pas si cette distinction est elle-même statique : les deux stases ne sont stases que parce qu'elles sont dans un rapport de crase (on redit ici que la *krasis* ne doit pas être comprise uniquement comme opérateur d'unification et d'ordration quant au plan corporel, mais quant au rapport du corps à l'incorporel : la *krasis* concerne le domaine de l'incorporable qui "articule" la stase de l'incorporel et la stase corporelle). Mais c'est ce que dit exactement le modèle de la *diakosmesis* (la "transmondation", ou le processus continu par lequel le monde se fait à travers son mélange) et de l'Eternel Retour impliquant l'*ekpurosis* ou la conflagration : l'Eternel Retour physique du stoïcisme est redoublé dans le temps vécu des corps particuliers. Mais du point de vue physique, en quoi consiste-t-il ? Il s'agit, en substance, d'un mélange diastolique-systolique : le monde répète son cycle, renaît de manière régulière et réglée sans qu'on puisse dire qu'il y aurait un *état* ou une stase première, monde contracté ou monde étendu, "big bang" de la conflagration ou état donné de l'univers étendu : la genèse est continue, elle est d'emblée au milieu, la genèse, continuellement engendrée d'elle-même, est paradoxalement *intermédiaire*. Elle n'est ni la systole ni la diastole mais le stolique lui-même, la crase du systolique (contraction) et du diastolique (eks-tension). Le monde se ramasse, se contracte sur lui-même dans la conflagration : ne reste alors que le corps de Zeus, mais en tant qu'il contient à l'état de virtualités tous les autres corps qui continuent donc à exister positivement sans devenir pour autant des incorporels : ils existent, sous la forme de pur *tonos* mêlé et contracté dans le *tonos* générique du monde, c'est-à-dire dans le *tonos* le plus transversal, qui n'existe qu'à traverser toutes les tensions corporelles particulières. Mais cette contraction extrême ne se fige pas, ne s'atteint pas elle-même : dans la conflagration, elle est en même extension ou eks-tension du *tonos* par lequel le monde renaît, se réengendre de son propre feu, s'alimente de sa propre consumation. L'eks-tension, c'est le *dia-teinein* du corps contracté et la *krasis*, rappelons-le, ne consiste pas seulement à s'étendre à travers les corps mais aussi à contracter le monde dans son propre corps : c'est en même temps s'incorporer quelque chose, et

s'incorporer à quelque chose – le mélange allant donc *toujours* dans les deux sens, systolique et diastologique, contractif et eks-tensif, comme le montre la conflagration comme image pure de la *krasis.* Eks-tension et contraction sont "co-ex-tensives" (malgré la laideur du terme, il semble correspondre exactement à la logique de l'Eternel Retour)[188]. Et de la même manière, on ne comprendrait pas comment se produit l'eks-tension du monde contracté au cours de l'*ekpurosis*, si elle n'était pas en même temps une contraction du monde sur lui-même. Il y a dans le stoïcisme une réversion princeps du diastolique et du systolique, de l'eks-tension et de la contraction, qui concerne non seulement la totalité du monde mais aussi ses parties ; l'état corporel qu'est la sagesse, ne saurait donc être dit stase, qu'à condition de dire que cette stase est une crase de l'eks-tension du corps tonologique du sage, et de la contraction dans ce corps de l'ordre du cosmos lui-même : la stase de la sagesse appropriée et incorporée est elle-même crase, c'est le point de vue du philosophe progressant ou de l'insensé qui en fait un simple état statique, quand il s'agit d'un état dynamique.
On voit dès lors la complexité d'un tel modèle : physiquement, on ne peut pas, à nouveau, penser l'Eternel Retour par rapport à la spatialité ou la matière ; en effet, le monde étant entouré de vide qui *permet* sa déformation systolique et diastolique dans la conflagration, il n'opère cette contraction-extension ni dans un élément matériel, ni dans un espace, ni dans une topologie : il est immanent à sa propre activité. Ainsi le vide est dans un rapport de dé-limitation avec le corporel, et réciproquement. Car le vide borde le monde, mais le monde est en état de variabilité continue et paradoxale, il n'est statique en tant que monde qu'à se constituer en crase de son eks-tension et de sa contraction. Le vide n'entoure pas le monde comme une limite spatiale statique, mais comme une limite dynamique ; car le corps du monde varie dans sa physicalité même, il n'y a donc pas d'espace du vide et d'espace du plein corporel, mais une dé-limitation réciproque des deux : le vide doit s'in-corporer pour permettre la variation du monde, mais le monde, pour varier, doit "faire le vide" ou s'in-corporer (s'incorporaliser) et donc se décorporer pour se transformer. Cette crase de l'in-corporation du vide qui prend corps dans l'eks-tension du monde, et de l'in-corporation et décorporation du monde qui s'in-corpore incorporellement en vide dans la contraction, constitue la *métabolisation* générique de la corporéité. La transformation (*metabolê*) est une crase des deux modes d'incorporabilité, incorporation vers le corps, incorporation vers l'incorporel, chacune de ces deux fonctions impliquant sur un mode différent une décorporation qui les double. Cette logique est fort bien restituée par Goldschmidt[189] : "Le vide, en revanche, est un incorporel pur et, à parler rigoureusement, il n'y a de vide qu'en dehors du monde. De ce vide, il serait sans doute inexact de dire qu'il n'existe absolument pas [l'existence ne concerne que le corps, Goldschmidt emploie le terme en ce sens : *einai* se dit des corps, *hyparchein*, subsister, des incorporels : le vide s'in-corpore] ; il semble au contraire que le monde en ait « besoin ». Il semble même que les Stoïciens n'aient admis ce vide extra-cosmique, que pour assurer au monde dont le volume se dilate lors de la conflagration, de la « place », où il puisse s'étendre. En ce sens, « le vide est la condition à laquelle le monde fera passer à l'acte ses puissances ; il est comme la matière de cet acte ». C'est de cette « condition »

---

[188] On peut ici renvoyer aux observations de Bachelard sur la "rêverie du petit et du concentré" propre à l'esprit préscientifique (*La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1949, p. 84 sq.) Le stoïcisme pense précisément que toute concentration ou contraction est inséparable et indistinguable d'une extension.
[189] *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op.cit., p. 27 sq.

nécessaire, que rend compte la distinction entre l'*univers* (τὸ ὅλον) et le *tout* (τὸ πᾶν) où l'univers signifie le monde ; et le tout, le monde avec, en outre, le vide environnant. Cette distinction est tout à fait analogue à la division que nous avons vu s'établir au sein des τινά et procède de la même intention : réunir sous un même genre (ici le τί, et là le πᾶν), la réalité déterminée (le ὄν ou les σώματα, d'une part et, d'autre part, le ὅλον ou κόσμος) et les quasi-réalités qui en sont comme la « condition » virtuelle et la « matière » indéterminée (les ἀσώματα en général ou, plus particulièrement, le vide). Mais, dans un autre sens, la moindre existence du vide est accusée à tel point qu'il peut à peine passer pour une « condition » ; bien mieux, loin que le monde ait « besoin » du vide, il serait plus exact de dire que le vide a besoin du monde, afin d'être arraché à son non-être et d'exister sous forme de *lieu.* – Sans doute y a-t-il là « une contradiction assez compréhensible », largement exploitée par les adversaires du système ; peut-être faut-il y voir surtout une intuition impossible à formuler : le primat absolu de l'actuel sur le virtuel ; celui-ci n'étant jamais considéré comme préparant ou conditionnant celui-là. C'est grâce à l'actuel que le virtuel existe ou, si l'on préfère, c'est ce qui semble conditionné, qui fait passer à l'acte ses conditions. Il y a là quelque chose de comparable au « mouvement rétrograde » chez Bergson. Ainsi, la seule réalité est le monde, être vivant qui, lui-même, fixe ses limites et, par là, détermine son lieu".

Goldschmidt dit bien le double mouvement : le monde ayant besoin du vide de l'univers pour s'étendre, le vide ayant besoin du monde pour se localiser, les deux sont dans un rapport de dé-limitation réciproque. Le monde ne se dé-limite pas par rapport à lui-même, sans que le vide n'en fasse autant par rapport à sa littérale localisation. Goldschmidt a raison de rapporter cette structure à la question du virtuel et de l'actuel, qu'on retrouverait traitée de manière analogue dans le problème du maître-argument de Diodore : il s'agit de réintroduire dans la définition du possible la virtualité du contrefactuel. Comme on l'a dit précédemment en effet, le problème du Maître-Argument ou de l'argument dominateur[190] de Diodore, consiste à indexer le possible sur la réalité de l'être présent ou futur. En sorte que Diodore fait s'équivaloir l'impossible et ce qui n'est ni ne sera *factuellement*, de sorte aussi que le possible, prédéterminé par la causalité nécessaire, devient une réalité factuelle ou bien actuelle ou bien actualisée. Dès lors, le possible ne se distingue pas *modalement* de la nécessité mais en est une partie, et le contrefactuel est ainsi assimilé à l'impossible. Les stoïciens à l'inverse vont intégrer les contrefactuels futurs à la possibilité présente d'agir (c'est la structure du "j'aurais pu", du "il aurait pu en être autrement"). Le futur devient alors une réalité virtuelle et contrefactuelle : si j'ai jeté la pierre, il m'était possible de ne pas le faire. Le possible est ainsi désindexé du critère de factualité et d'actualité pour le rapporter à des virtualités d'action, de sorte qu'il ne soit plus cas mais mode du nécessaire : le possible est désindexé de la réalité, il n'est plus un aspect déterminé de la nécessité, mais un "peut-être" et même un " peut-faire" relatif à la puissance d'agir d'un corps, soit au *tonos* incorporé à une situation donnée, à une occasion d'agir et de faire usage. Seulement, on voit ici que le stoïcisme ne met pas d'abord l'accent sur l'actuel comme le dit Goldschmidt : au contraire, il s'efforce de réintroduire du virtuel dans l'analyse de la temporalité, ce qui permet de disjoindre l'indexation de l'actuel sur la factualité. Sans le virtuel, l'actuel devient du factuel. En

[190] Voir par exemple dans les *Entretiens* d'Epictète, II, XIX, 1-5

fait, ce qui prime à la fois la catégorie de possible et la catégorie de virtuel réciproquée à celle d'actuel, c'est le faisable : c'est la faisabilité intrinsèque à la situation devenue occasion d'une part (*kaïros*), et la faisabilité intrinsèque à mon *tonos* devenant dès lors possibilité d'agir et de vouloir dans l'action, qui dégage des possibilités d'agir, et qui produit une bifurcation entre actuel et virtuel selon les lignes d'activité tracées par mon corps. En un premier temps, le stoïcisme ne met pas univoquement l'accent sur l'actuel comme on le voit ici, au sens où le virtuel seul permet de comprendre *la crase de l'actuel et du contrefactuel qui fait la structure du temps* et par suite *la crase du corporel actualisé et de l'incorporel comme virtualité contemporaine des actualisations.* L'actuel et le virtuel, dans le stoïcisme, doivent impérativement être pensés comme des *modes subsumés* du corporel et de l'incorporel : c'est l'incorporel qui constitue la virtualité incorporée dans l'actualité corporelle, et qui y apporte donc une charge de "possible" contrefactuel (il aurait pu en être autrement). Il n'y a pas primat de l'actuel sur le virtuel, donc du corps sur l'incorporel, mais crase a priori des deux dans l'élément de l'incorporabilité, qui est aussi l'élément de la faisabilité : un corps peut se rendre incorporel, un incorporel peut se faire corps, et c'est cette possibilité qui constitue la structure du temps au sens où ce qui a été actualisé comme corps demeure bordé par des bifurcations virtuelles dessinant d'autres types d'actualisation possible. C'est la structure du film de Resnais, *Smoking, no smoking*, qui met *sur un même plan* toutes les virtualités d'une même situation, sans plus dégager d'actualisation principale. Il n'y a plus que des bifurcations *faisables* qui ouvrent ensuite des possibles. Ce qui définit alors la distinction de l'actuel et du virtuel, c'est ce qui se fait ou non. De sorte que l'ordre de subsomption va bien de la faisabilité, à la possibilité, au couple virtualité-actualité. Mais cette même structure doit être comprise par rapport à la structure du corps et de l'incorporel rapportés à l'incorporabilité : l'incorporabilité est première, en tant qu'elle désigne en même temps le devenir-corps de l'incorporel, et le devenir-incorporel du corps. L'incorporabilité se déploie génériquement comme élément du faisable. La possibilité ensuite, désigne une occurrence particulière de faisabilité, une situation concrète d'incorporabilité : face à cet événement, le corps dispose de possibilités d'agir distinctes, qui sont elles-mêmes des cas d'incorporabilité particulière (comment le corps va-t-il se mêler à l'événement et de l'événement, comment va-t-il faire crase avec lui ? On rappelle que la possibilité d'agir ne trouve pas son sens et sa détermination dans l'acte effectivement fait, mais dans la manière d'agir, ou dans le mode d'action qui correspond à l'usage de la situation constituée alors en occasion). Enfin, c'est l'action effectivement accomplie qui va déterminer la délinéation du virtuel et de l'actuel, le virtuel *demeurant incorporé dans l'actuel* à titre de possibilité contrefactuelle, l'actuel demeurant incorporé aux virtualités incorporelles comme possibilité factualisée.

C'est bien cette structure du virtuel et de l'actuel qu'on retrouve donc dans le cas de la conflagration. En effet, le cas du vide montre qu'il faut comprendre le rapport du corps et des incorporels depuis le concept d'incorporabilité ou de transincorporabilité entendue dans les deux sens du terme : in-corporalisation des corps (il faut que le monde se dé-limite et "convertisse" en vide pour se délimiter dans sa finitude même), et corporalisation des incorporels, puisqu'il faut que le vide se dé-limite et se fasse exister comme corps, d'une part en devenant monde, d'autre part en se faisant lieu du monde (le monde étant en quelque sorte le lieu du vide lui-même, en même temps que le vide est le lieu incorporel du monde). Dans cette structure chiasmatique, c'est paradoxalement, comme l'a pointé fort justement Goldschmidt en parlant du mouvement rétrograde bergsonien, en s'in-corporant et en se faisant exister (*einai*)

"comme" corps que le vide à la fois se détruit comme vide mais en même temps se fait "subsister" (*hyparchein*) rétroactivement comme vide incorporel. C'est la même chose pour le corps : c'est parce qu'il s'évanouit comme corps en s'in-corporant (en se "rendant" incorporel par auto-dé-limitation) qu'il s'avère existant comme corps. De sorte que c'est bien dans l'élément de l'incorporabilité qu'il faut comprendre ce perpétuel mélange, ce pêle-mêle ou cette crase a priori de l'incorporel et du corporel, tout comme il faut comprendre le rapport entre actualisation et virtualisation, possible et impossible, par rapport à l'élément de la faisabilité, qui elle-même se rapporte à une esthétique générique de la factivité plutôt que de l'activité : non pas l'Activité-sujet qui fait, mais un processus tonologique sans sujet et non-sujet, où "quelque chose" fait-faire une chose aux corps, les fait-être, les fait-avoir et s'avoir eux-mêmes. C'est l'un des sens du Quelque-Chose comme genre princeps : le Quelque-Chose ne fait pas – il n'est pas sujet, ni fonction-sujet –, c'est le nom vague du processus qui nous fait-faire, fait-exister, qui fait qu'il y a de l'activité. D'où la structure intrinsèquement délinéée de la faisabilité : ce qui est faisable dépend d'une structure factitive, la faisabilité est tributaire de la factivité. Si le corps a absolument la puissance de faire quelque chose, ce n'est pas au sens où cette faisabilité proviendrait de lui seul, ou de la possibilité inscrite dans la situation, c'est au sens où quelque chose le fait-faire, le fait-agir (ou bien ses impulsions et ses désirs insensés, ou bien, s'il est sage, le bon usage ordonné de ses facultés donc le *tonos* du monde, la tension de la corporéité). Le corps ne fait pas en propre : quelque chose lui fait-faire, et ce quelque chose est précisément la variation processuelle même – l'hétérologie de la détermination, l'indétermination de l'activité.

B) On vient de voir en substance que Goldschmidt impliquait un deuxième type d'instanciation corporelle du vide, non plus par rapport au monde directement, mais par rapport au lieu incorporel lui-même conçu comme intervalle du corps. Goldschmidt cite cette définition de Sextus : "Les Stoïciens disent que le vide est ce qui est capable d'être occupé par un être sans, de fait, être occupé ; ou l'intervalle vide de corps, ou encore l'intervalle non occupé par un corps ; que le lieu est l'intervalle occupé par un être et rendu égal à l'être qui l'occupe : or ils appellent être, le corps." Le vide se délimite comme intervalle fini des corps, le lieu est l'intervalle incorporel du vide lui-même, mais il n'est une division du vide qu'à être intervalle *pour* le corps et déterminé par le corps. On voit que le stoïcisme, dans sa conceptualisation du vide, évite précisément de le dramatiser pour en faire un vide statique, inerte, un néant extérieur ou l'absolu de l'insubstantialité : le vide est paradoxalement processuel, et le stoïcisme est à mille lieues des angoisses existentielles sur le vide (le Vide de Cioran par exemple). Le vide n'est pas un néant – c'est bien un Quelque Chose, modalisé comme incorporel subsistant. Le vide est bien plutôt la peau du monde, non pas le Tout clos dans lequel il baigne, mais la totalisation incorporelle (*pan*) du tout corporel du monde (*holos*) qui lui-même est en perpétuelle métamorphose, comme on le voit dans la conflagration, en laquelle s'embrassent et se mêlent la systole et la diastole du monde, grand cœur aux battements compénétrés. La totalisation incorporelle est le processus que recouvre le terme de vide, totalisation qui *elle-même* totalise la totalisation corporelle du monde. Le tout incorporel du vide, et le tout corporel du monde distingués par le stoïcisme, doivent donc être compris comme deux totalisations entremêlées, c'est-à-dire non pas comme des stases (tout ouvert, ou tout fermé, mais encore pensés statiquement) mais comme deux processus s'incorporant l'un à l'autre, dans les deux sens du terme incorporer : les deux totalisations forment une crase a priori, en ceci que la totalisation du vide s'in-corpore comme totalisation

corporelle du monde, et que cette dernière s'in-corpore comme totalisation incorporelle. C'est ce que dit le stoïcisme explicitement : le vide dé-limite en le totalisant le tout du monde, mais le tout du monde dé-limite le vide qui permet sa déformation, sa *metabole* plastique – littéralement sa métabolisation, toute transformation devant être comprise non seulement du point de vue de la corporéité, mais du point de vue de la crase incorporable entre corporel et incorporel. De sorte que ces deux catégories distinctes de totalité doivent bien, d'une part, être comprises comme des processus de totalisation où le tout n'est jamais qu'un moment, qu'une coupe ou qu'un instantané métastable, et que, d'autre part, ces deux totalisations ne doivent pas être pensées séparément l'une de l'autre, comme si *entre* le monde et le vide se déployait une frontière absolue ; au contraire, le vide ne cesse de s'in-corporer comme monde puisque, lorsque le monde s'étend dans la conflagration, le vide *devient* littéralement du corps en tant qu'il "diminue" ou se contracte, et le monde ne cesse de s'incorporer (s'incorporaliser) comme vide puisque, lorsque le monde se contracte dans la conflagration, le vide augmente ou s'étend, le monde se décorpore et s'in-corpore à la fois comme vide. Mais ces deux mouvements sont toujours contemporains, emmêlés, forment une crase *à la fois* temporelle, topologique, événementielle : l'univers, comme un grand cœur vivant, est cette crase processuelle par laquelle le monde s'incorpore sous forme de vide, et le vide s'incorpore sous forme de monde, chacune de ces deux totalisations, incorporelle, corporelle, portant alors sur la totalisation dont elle se réciproque. Le monde n'est un tout (*holos*) que parce que le vide le totalise en le dé-limitant, mais le vide n'est un tout (*pan*) incorporel bordant le monde, que parce que le monde le totalise en le dé-limitant. *Il n'y a pas de tout ultime, statique, qu'il soit ouvert ou fermé* : il n'y a que la crase de deux totalisations partitives plutôt que définies ou indéfinies, l'une incorporelle, qui porte sur la totalisation corporelle, et cette dernière, réciproquement, totalisant la totalisation incorporelle. Littéralement, on pourrait dire qu'il n'y a que *du* tout modalisé tantôt comme *holos* et tantôt comme *pan*, les deux étant nécessairement indissociables, moments fondus, mêlés, krastiquement contractés l'un dans l'autre, de totalisations qui sont elles-mêmes indissociables ; mais mieux encore, il faut dire qu'il n'y a que *de la* totalisation en un sens partitif, se modalisant *à la fois et en même temps* comme totalisation holistique, et totalisation "pantique"[191] : il ne faut plus composer synthétiquement deux processus de totalisation statiques et préconstitués, mais voire au contraire qu'il n'y a d'abord qu'un processus partitif (*de la* totalisation) dans lequel on distingue *modalement* des types de totalisation et des types de touts afférents. Comme partout dans le stoïcisme, il faut penser le continuum (corporel, événementiel...) non sur le mode défini ou indéfini (le-les corps, un-des corps), mais poser que la continuité du continuum est partitive, et que la différenciation de ce continuum se fait modalement, et non pas selon des différences de nature ou de degré (ce point est d'une très grande importance pour comprendre le continuisme modal stoïcien, et notamment le rapport entre les modes de facticité, subsistance incorporelle, existence corporelle). Le total est modal, la totalisation est modalisation, elle est un mode de la métabolisation. Car cette logique complexe des totalisations doit en fait être comprise comme théorie de la transformation ou *metabolê*, c'est-à-dire comme traduction *en terme de totalité* d'un processus esthétique de métabolisation. Cette dernière, paradoxalement, ne désigne

[191] Sur le modèle de la dérivation de "holistique" à partir de *holos*, on forme l'adjectif correspondant à "pan", pantique, à partir de la déclinaison grecque *pas*, *panta*.

pas la métabolisation du corps, mais bien la métabolisation de l'incorporel *par* le corporel, et du corporel *par* l'incorporel : la métabolisation concerne l'élément de l'incorporable. Si le stoïcisme en passe par cette complexe théorie du tout et par la distinction du tout de l'univers et du tout corporel du monde, ce n'est pas seulement pour lutter contre l'acception statique et *moniste* de la totalité (le grand Tout de l'Un comme communion métaphysique qui implique fondamentalement une pensée, et même une théologie s'opposant à la polémologie). C'est *d'abord* pour répondre aux dialectiques de la totalité, que le tout n'est qu'un aspect d'une toute autre logique, une esthésiologie de la métabolisation cosmique, de la vie corporelle du monde : les totalités et surtout les totalisations dont elles sont des moments et figures, doivent être comprises comme des *types* de transformations qui doivent être rapportées à la logique de métabolisation incorporable, par laquelle le corporel se transforme dans et par l'incorporel, et réciproquement. C'est comme dans l'image de l'œuf, par laquelle le stoïcisme distingue régulièrement les trois *topoï* du système, éthique, logique, physique, l'une étant le jaune, l'autre le blanc, l'autre encore la coquille : le système philosophique n'est pas œuf sans que le système réel du cosmos, ordre et monde, ou plus exactement la systèse du cosmos, ne soit elle aussi œuf (on reviendra plus avant sur ce concept de systèse que l'on propose ici).
Le lieu n'est donc pas un contour formel ou une "skiagraphie" des corps, un détourement de leurs limites : il est *scénographie du corps*[192]. En effet, le lieu n'est plus comme chez Aristote ce qui recueille le corps dans son *telos* naturel et formel, c'est le corps qui fait le lieu, mais c'est le lieu qui "aménage" la corporéité[193] ou la scénographie, trace "telle une scène" le plan de corporéité. Que fait le lieu, quelle est son effectivité ? Il *contient* la *krasis*, et en même temps, la crase se contient elle-même en se stabilisant en séries de corps composant à la fois des stases locales et des idiocrases. Le lieu est inséparable de la particularisation des corps, de l'idiographie de la crase : sans lieu, la corporéité se résoudrait en mélange générique sans particularisation, pur continuum sur lequel on ne dé-limite aucun corps *actuellement* présenté. On pourrait dire que le principe d'individuation du corps est dans le stoïcisme la localisation – mais il faut ajouter qu'un corps est aussi la détermination d'un *tonos*, et d'un mélange particulier du *pneuma* avec la partie boueuse de l'âme (terre et eau). Autrement dit, si les stoïciens parlent de lieu, c'est au sens où l'intervalle qu'il constitue, valant comme division particulière du vide infini et infiniment divisible, est un intervalle ou une section *esthétique* du continuum de corporéité : ce n'est pas une division régulière et mathématique dans l'espace. De la même manière que le temps n'est plus nombre du mouvement mais intervalle du mouvement, faisant ainsi du présent comme le dit Goldschmidt un intervalle non-mathématique du temps infini, de la même manière, le lieu n'est pas nombre du vide mais intervalle esthétique de celui-ci. Car comment un corps s'individualise-t-il ? Pas par son extension matérielle, mais par son *tonos*, son *pneuma*, sa manière d'avoir et de s'avoir ou son

---

[192] C'est l'histoire de l'art grecque qui théorise les grandes modalités de la monstration à travers l'opposition de la skiagraphie et de la scénographie, qui ne recoupe pas l'opposition forme et matière, mais qui met en balance le tracer par contouration – qui en second *fait* forme – et la composition par intensités et tension – qui en second *fait* masse, produit des rapports de masse dans une topologie qui fait la scène des corps.
[193] Au sens où aménage signifie *einraümt* : on se reportera sur ce point aux analyses de Derrida quant à "l'espacement", notamment chez Heidegger in *De l'esprit.*

mode d'ayance (*pôs ekhon*)[194] déterminant sa qualité (*poion*, quel il est). Autrement dit, le lieu est un incorporel au sens où il ne se rapporte pas à l'extension matérielle ou spatiale du corps : le paradoxe, c'est que le lieu du sage, c'est littéralement le monde lui-même, c'est qu'à la fois un corps est toujours en plusieurs lieux en même temps, et que tout lieu peut contenir plusieurs corps en même temps (c'est le paradoxe scandaleux du stoïcisme pour la pensée antique, qui ressortit à la distinction de la *thesis* spatiale et de la dé-limitation topologique relative au *tonos* du corps et à sa modalité, à son eks-tension dans le monde). Mais on critiquera alors cet "animisme" topologique en demandant ce qu'il en est de l'espace et du corps organique individué par ses limites charnelles. Si le stoïcisme n'évoque pas le problème de la spatialité directement (il n'est pas sûr que la distinction spatialité/topologie ait un sens ferme pour une pensée précartésienne et cosmologique), le système offre toute latitude pour répondre : l'espace est une mathématisation de l'intervalle, c'est un tracer des intervalles qui ne se fait plus selon la teneur modale des corps, mais selon la substantialité réglée de la matière ; ce serait la même chose pour le temps calendaire réglé : on mathématise la division de l'*aiôn* pour produire des intervalles abstraits de par leur régularité nombrée et nombrante. Dans les deux cas, on *indexe* la localisation et la temporalisation sur une unité statique de référence. Autrement dit, espace et temps linéaire sont produits lorsqu'on plaque *une unité de mesure extrinsèque, indifférenciée et modélisatrice* (paradigmatique), sur un continuum esthétique qui est immanent, et s'auto-différenciant par modalisation. Cela veut dire aussi, que produire l'espace implique de *dissocier la matière valant comme substance inqualifiée et indifférenciée* et la corporéité comme différenciation modale et métabolique, c'est-à-dire de dissocier la crase a priori du principe passif matériel et du principe actif : l'espace *n'existe pas comme corps ni ne subsiste comme incorporel*. On pourrait dire de l'espace qu'il vaut comme un phantasme, comme une impression sans impresseur, et qu'il rentre dans la catégorie des fictions et des limites mathématiques (lignes et point) que ce soit comme spatialité temporelle ou spatialité extensive ; mais la différence avec les limites mathématiques est patente. D'une part, celles-ci épousent les *linéaments* des corps qui existent en droit et ne sont pas leurs limites constituées de fait : ainsi la ligne et le point ne sont pas des limites actuelles des corps, mais des linéaments virtuels, qui existent en droit non seulement par simplification figurale, mais surtout par rapport à leur activité (comme dit Marc-Aurèle, il faut faire du présent un point) ; et d'autre part, les limites mathématiques expriment incorporellement des délimitations figurales corporelles forcément imparfaites : il n'y a pas par exemple de cercle parfait sur le plan de corporéité, de sorte que la limite mathématique est *pour partie* linéament virtuel du corps qui *consiste* en droit tout en se distinguant de la limite actuelle *existant* de fait, et *pour partie* expression incorporelle parfaite du cercle corporel imparfait[195]. On voit que l'espace au contraire n'exprime aucun fait corporel, ni n'est contenu "linéamentairement" dans les corps : c'est une impression sans impresseur ou un phantasme, mais à la différence des fictions et des limites, il ne peut être rapporté à aucun cas-limite, à aucune virtualité

---

[194] On se permet ce néologisme d'ayance eût-égard à la formule grecque, mais aussi parce que l'eikologie, la théorie de l'avoir, nécessite et mérite elle aussi des distinctions réservées à l'ontologie.

[195] Nous insistons sur la différence des régimes de facticité : les limites mathématiques comme phantasmes n'existent pas comme corps, ni ne subsistent incorporellement. On dira qu'elles consistent comme incorporables. Nous reviendrons, dans la partie sur la modalité, sur le statut des mathématiques qu'on peut dégager du système stoïcien.

du *tonos* corporal, à aucune situation en droit des états de chose ou de l'expression incorporelle de ces états. Autrement dit, l'espace est une *auto-affection imaginative de l'âme, une auto-impression du corps par lui-même.* L'espace est dès lors un ennoème : c'est une impression sans impresseur réel, qu'il soit virtuel ou actuel, à la différence des impressions incorporées, qui ont ou ont eu un impresseur actuel, et des phantasmes incorporables, qui ont un impresseur virtuel esthésié par l'imagination (le mélange des états de corps, les divisions infinies du continuum de corporéité *éprouvées* par le corps qui s'é-tend à travers ce continuum, *diateinein*). L'espace n'existe ni ne subsiste, ni ne consiste : il insiste comme les idées, il insiste comme mouvement ek-statique de transcendement, qui tend à poser un *incorporal* absolument statique. On dira autrement que l'espace, très littéralement, s'applique sur la substance inqualifiée matérielle : il est démodalisation de la corporéité, démétabolisation du continuum et du *sustema* lui-même. L'espace, c'est la topologie du système des corps, c'est-à-dire de leur entrelacement, rabattue sur la seule corporellité, c'est le rabattement du tissu corporal où corps et incorporels se composent et se mêlent, sur la substance corporelle et matérielle indifférenciée. Comme si le tissu n'était plus que succession régulière de mailles. Le stoïcisme a précisément distingué trois types de mélanges à cet égard, la *krasis* comme mélange contractif qui conserve la singularité du mêlé, la *parathesis* comme mélange par juxtaposition du même, la *sunchusis* comme fusion synthétique qui abolit la singularité en produisant une substance homogène. L'espace procède du double rabattement de la *krasis* sur la *parathesis* d'une part, sur la *sunchusis* d'autre part : d'un côté, la topologie crastique des corps, leur emmêlement ou leur entrelacement qui les emp-être, est rabattue sur la juxtaposition *corporelle* (corporellité) du corps substantialisé comme matière indifférencié, perçu depuis le point de vue passif de la matière ; de l'autre côté, la *krasis* est rabattue sur la *sunchusis* ou la fusion indifférenciée en tant que le continuum corporal différencié est rapporté à un cadastre formel et idéel (ennoématique) valant comme incorporal. C'est en même temps que le corporal est rabattu sur le corporel dans la *parathesis*, et sur l'incorporal dans la *sunchusis*, matière d'une part, chair homogène d'autre part, physique matérielle d'un côté, ennoème abstrait de l'autre. Dans les deux cas, on détruit la *krasis* dans les deux sens du terme : d'une part, on la nie comme mélange des corps, qui ne sont plus mélangés les uns avec les autres et mélanges en tant que corps, mais juxtaposés comme *thesis.* Les dé-limitations incorporelles du corps sont alors *attribuées au corps même comme limites intrinsèques* et l'entrelacement fragmentaire des lieux rabattue sur un cadastre de juxtaposition. D'autre part, on nie la *krasis* du corps et de l'incorporel, le mélange perpétuel de ces deux niveaux régi par l'in-corporation dans les deux sens du terme. Cela veut dire qu'on occulte le point de vue de l'Incorporabilité qui permet précisément de saisir le continuum incorporel et le continuum de corporéité non plus comme deux plans séparés qui ne cessent de se doubler expressivement, mais bien comme composant d'un même mélange, comme plans *produits par l'in-corporation aux deux sens du terme.* Il y va là d'un contresens, ou plutôt d'une parallaxe ruineuse pour le stoïcisme (et peut-être la lecture de Deleuze tend-elle parfois à une disjonction trop séparatrice des deux plans) : il faut comprendre le rapport complexe des deux continuums, corporéité et incorporels, depuis la perspective de l'incorporabilité, c'est-à-dire *en fonction du processus générique d'in-corporation qui est le processus métabolique lui-même – incorporation incorporelle du corps (ou décorporation vers l'incorporel), incorporation corporelle de l'incorporel. C'est l'activité tonologique du corps qui se dé-limite elle-même dans le continuum de corporéité, mais qui va*

imprimer incorporellement ses limites dans le temps, le lieu, le sens – mais c'est l'incorporel comme dé-limitant du corps qui va imprimer en retour ses limites momentanés sur le corps initial, en s'incorporant à son tour. C'est le jeu de l'Eternel Retour, structure astructurée de l'incorporation. De sorte que le plan de corporéité et le plan des incorporels ne sont pas séparés statiquement, mais processuellement et krastiquement entrelacés, indissociablement mêlés en permanence selon une réversion métabolique qui se présente comme processus générique d'in-corporation.
Ainsi la topologie, d'une part, peut être "translatée" en spatialité si l'on mathématise ou nombre l'intervalle esthétique. Mais ne faut-il pas introduire un troisième niveau ? Le lieu est l'incorporel qui scénographie le plan de corporéité – et le stoïcisme ne cesse d'employer des images non-métaphoriques de théâtre, d'insister sur le concept de rôle, de concevoir la personne comme un masque (*prosôpon*, *persona*), de parler du monde comme d'une grande scène, banquet ou fête universelle. Mais quelque-chose ne travaille-t-il pas sous la topologie elle-même ? Si l'espace consiste d'une part à appliquer l'intervalle sur la seule substance du principe passif et à constituer d'autre part un universel abstrait et incorporal, un ennoème comme forme vide, le lieu n'est-il pas là pour organiser ou harmoniser la puissance même du principe actif qui consisterait au contraire en une modalisation sans substance ? Que serait ce continuum de corporéité sans lieu, atopologique ? Un pur plan défini comme on l'a dit plus haut, une immanence déterminée par son *tonos*, son pneuma, ses modes d'avoir et sa qualité, et étant en variation continue. Ni espace ni topologie, mais un pur continuum corporel où les corps singularisés seraient contractés les uns dans les autres, où toutes les idiocrases cesseraient d'être statiques en tant que corps individuels pour se fondre à la Crase générique des corps. Il ne s'agit pas là d'un phantasme, ou d'une extrapolation : le stoïcisme pense effectivement cette abolition de la topologie lorsqu'il thématise le point de contraction extrême – plutôt que maximal – du monde au moment de l'*ekpurosis* : c'est le monde sans eks-tension, intégralement contracté en Zeus en lequel demeurent virtuellement tous les corps et les autres dieux valant, dit le stoïcisme, comme "hypostases" figurales de Zeus (qui est tout aussi bien le masque du Logos ou de la Nature ou de la Providence téléologique, termes qui s'équivalent tous ici). Il n'y a plus de lieu – car le corps générique et transversal de la Nature n'est plus en rapport avec d'autres lieux, mais avec le vide même comme son non-lieu paradoxal. En effet, si le stoïcisme prend bien soin de distinguer le lieu du vide parmi les quatre incorporels, c'est pour éviter de considérer trop simplement le vide comme un lieu parmi d'autre, ou comme le lieu-limite de tous les autres lieux : si comme le dit Goldschmidt, il y a bien une analogie double entre le rapport lieu-vide et le rapport chronos-*aiôn*, il reste que le vide n'est pas seulement une topologie virtuelle, et le lieu une actualisation du vide, comme chronos est actualisation d'*aiôn* – la limite de l'analogie étant précisément que le lieu est limite incorporelle, alors que le chronos comme présent présenté est nécessairement instancié corporellement, constitue l'in-corporation d'*aiôn.* De sorte que le vide ne doit pas être pensé à la manière d'un lieu du tout, d'un lieu total (*pan*) pour le tout du monde (*holos*) : le vide ne *ressortit pas* à la catégorie de lieu, même s'il est pour le monde un quasi-lieu sans être hors-lieu ou lieu à proprement parler. Le vide désigne le processus de totalisation des lieux du monde et du lieu qu'est le monde, totalisation qui a lieu sans être lieu. Telle est donc la force de la diaphysique stoïcienne (on rappelle que *Dia* est aussi l'accusatif de Zeus) qu'elle pense aussi ce moment qu'on dira par paradoxe "absolument liminaire" de l'*ekpurosis* qui, d'être tout feu, est totalement sans lieu, ou est le Lieu unique en même temps ; cc'est à la fois le lieu comme unique intervalle, et l'absence de tout lieu, non

pas le hors-lieu métaphysique de Mallarmé, mais un "diatope", où un lieu transversal à la totalité de la corporéité contractée. Le stoïcisme, ni utopie, ni atopie, ni dystopie, mais diatopie qui ne se résout pourtant pas en une physique topologique, et qui se refuse à la phénoménalisation paradoxalement métaphysique de la topologie (comme c'est le cas chez Lacan, dans les reprises phénoménologiques de la physique aristotélicienne, ou même dans les "poétiques" ou les histoires de l'art qui pensent l'esthétique comme une topologie sans fonder en droit cette assimilation[196]) Epictète a insisté sur ce point dans les diatribes (*Diatribai*) qui portent sur la solitude et l'isolement : Zeus, dans l'*ekpurosis*, n'est pas seul, il est peuplé de ses propres virtualités, Zeus, comme Crase de la corporéité, est peuplé de ses idiocrases virtuelles. C'est le continuum pur, d'autant plus continuiste qu'il est fragmentaire. Autrement dit, ce moment-limite de la Conflagration se présente comme l'Incorporabilité elle-même : on se trouve à un moment de fusion où le statut des corps et des incorporels vacille en tant que le corporel ne cesse de passer dans l'incorporel et réciproquement, moment où l'on est en même temps face à l'état le plus démêlé du monde au sens où les corps se singularisent et s'actualisent dans l'eks-tension du monde, et en même temps face au mélange le plus pur à force d'impureté – la crase en tant que crase, non seulement la contraction de tout le plan de corporéité dans le seul corps de Zeus, mais plus encore la Mêlée pure des corps *et* des incorporels dans l'Incorporabilité générique ; c'est la crase devenue *en tant que crase* stase pure. C'est ce que dit l'image du feu de l'*ekpurosis* : on sait que le feu est l'élément le plus immatériel, le plus "pur" et le plus rationnel dans le stoïcisme. Mais c'est qu'à la fois le feu contient, contracte, mêle en lui les autres éléments puisqu'il *brûle* de leur corporéité même : la partie matérielle ou l'*hypokheimenon* matériel du feu, ce sont les autres éléments qui sont plus "lourds" et qui en sont les combustibles : le feu brûle littéralement l'eau, la terre, l'air, et il n'a pas de matière propre, il a pour seule matérialité la matière de ce qu'il brûle. De sorte que le feu est la crase de tous les éléments dans la combustion statique de leur détermination même. Mais en même temps, il se présente comme l'Homogène, feu en tant que feu – mais qui n'est en tant que feu qu'à mêler tout le reste, qu'à n'avoir donc aucun "en-soi", aucune propriété, aucun *en-tant-que* déterminé. On retrouve l'oscillation précédente : c'est la crase en tant que crase, mais qui en même temps se présente comme stase pure. Ainsi, il faut dire en un premier temps que la crase est

---

[196] On a dit que c'était le cas de Didi-Huberman, qui pense l'esthétique comme une topologie incarnative sur le modèle de la phénoménologie post-husserlienne, sans rendre compte de cette identification devenue plus ou moins stéréotype esthétique. Il nous semble que tout le problème est précisément celui-ci : est-il légitime de penser l'esthétique sur le modèle de la topologie, selon le *paradigme* topologique, sans y importer justement une constitution indue et non-déduite ? Comme le montre le stoïcisme, mais déjà Héraclite, une esthésiologie conséquente ne peut se contenter d'importer un modèle (et la topologie est un modèle) qui simplifie tout et homologise la pensée du processus : la topologie alors, n'est que la reformulation fluide du paradigme spatialiste – et si le lieu n'est plus pensé comme une position, la topologie demeure seulement un espace disjoint, démembré, irrégulier, mais qui reste pensé spatialement. Par ailleurs, la mobilisation de la topologie pour penser l'esthétique implique fondamentalement de passer d'une *syntagmatique des corps* à une *paradigme de l'incarnation* : le lieu est toujours peu ou prou un lieu d'incarnation – "lieu de l'œuvre" où le sensible, dans son immatérialité tonologique, vient prendre chair et se matérialiser dans l'être phénoménal. A ce titre, on ne dépasse toujours pas le modèle de l'incarnation, fût-il chrétien ou plus ou moins platonicien (l'Idée s'incarne comme copie participante) d'où le "carnisme" phénoménologie mais aussi métaphysique d'un Didi-Huberman chez lequel on retrouve chacun des termes précédents : prégnance ininterrogée du concept de paradigme ou du *modèle* même du paradigme, phénoménologie incarnativiste, topologie plus ou moins spiritualiste plaquée sur l'esthétique.

incorporation et décorporation, de ses composants d'une part selon la réversibilité de droit des composants entre eux puisque chacun conserve ses propriétés, qualité, modalité, tonologie, pneumatisme, au sein de la crase, et d'autre part selon sa réversibilité propre, puisqu'étant réversible, elle peut être défaite : comme in-corporation, elle vaut aussi comme dé-corporation virtuelle. Mais en un second temps, il faut dire que si la crase est par deux fois incorporation et décorporation, incorporatrice et décorporatrice en tant qu'elle porte sur ses composants, incorporation et décorporation en tant qu'elle porte sur elle-même, elle n'est jamais récorporation, ni quant à ses composants, ni quant à elle-même. Si la crase fait stase, c'est d'une part en tant qu'elle continue de mêler et de contracter l'hétérogène mais ne les récorpore pas en un corps constitué puisque les composants ne deviennent *jamais* des constituants ; et d'autre part, c'est en tant que crase statiquement reconduite ou comme maintien continu d'un corps qui n'existe qu'à brûler, contracter, mêler toute corporéité dans une même conflagration, qu'elle est en même temps crase de sa staticité et de sa krasticité : la crase qui se fait jour dans l'*ekpurosis* mêle en elle et l'in-corporation et la dé-corporation, la continuation du corps et sa décomposition. Elle *fait* stase et elle fait qu'il y *a* stase sans *être* stase et sans être statique : la staticité n'est pas sa nature, son attribut, sa propriété, elle est son *mode* d'existence, sa manière d'être – autrement dit de s'avoir. La crase existe statiquement, de ce qu'elle se perpétue comme hétérologie : elle mêle homologiquement tous les corps, qui deviennent pur feu se contractent et se mêlent dans l'élément homogène du pyrique auquel ils s'incorporent tout en s'y décorporant – mais cette homologie même n'est donc telle quant à ses transitivités, qu'à condition d'être hétérologique en tant que processus, au sens où elle mêle hétérologiquement des éléments rendus homologues et homogènes, et au sens, surtout, où elle mêle l'incorporel au corporel. Si la crase se fait statique, existe statiquement, c'est que cette staticité porte précisément sur l'hétérologie modale qu'elle constitue : elle fait exister homologiquement des modes de corporéités hétérologues, et plus encore elle contracte en elle l'incorporel et le corporel dans une même conflagration où le corps ne cesse de devenir incorporel (le feu brûle réellement les corps), tandis que l'incorporel ne cesse de prendre corps en prenant feu (le vide devient corps).
Il faut bien voir la profonde logique esthétique qui régit la théorie des éléments dans le stoïcisme, et l'importance du feu du point de vue du mélange en tant qu'il est crase et des corps et des incorporels, la crase comme incorporabilité qui se présente en même temps comme stase du processus : si le feu purifie dit le stoïcisme, s'il permet la renaissance du monde, c'est qu'il est la culmination de la crase d'une part et de la stase d'autre part, donc crase statiquement existante de la *krasis* et de la *stasis*. Comment appeler cet état du continuum qui n'est plus ni topologie (ou diatopie) ni espace ? Un désert. Désert du feu pur, stase du feu sur lui-même, mais en tant qu'il est crase de tous les corps particuliers qui vont renaître par son eks-tension dans l'ek-purosis. Certes, ce moment n'a pas de consistance propre dans le stoïcisme, car saisir Zeus dans cet état à la fois systolique de con-traction extrême, c'est le saisir en même temps au point de son extrême dissolution ou eks-tension : le moment de plus grande contraction est aussi le moment où le feu s'étend et fait renaître le monde, c'est le Retour au sens où le *tonos* générique du cosmos, transversal à tout corps, se sous-tend de lui-même en tendant vers lui-même. C'est le "Il y a" comme Retour hétérologique, mais cette facticité première est elle-même dépareillée, fragmentaire, éclatée, dispersée – on verra plus loin qu'elle est pure modalisation des teneurs facticielles présentes dans le système. Mais ce n'est pas un point, puisqu'on a vu que le point était le phantasme. C'est le moment de l'Incorporabilité radicale lors duquel les corps

n'existent pas actuellement mais sont virtuellement (ils sont dans le feu comme des semences), et où les incorporels à leur tour perdent toute subsistance : pas d'exprimable absolu qui corresponde à cet état de corps absolu, plus de distinction entre l'*aiôn* et le chronos puisque le présent *hic et nunc* coïncide en effet avec l'intégralité de l'entrelacement temporel, plus de lieu dans le monde, mais plus de vide non plus puisqu'il n'y a plus de corps-monde étendu à border ou environner. C'est l'Incorporabilité en tant qu'Incorporabilité, ou le "Quelque-Chose" comme genre suprême. Car le Quelque-Chose comme on le voit n'existe ni ne subsiste, ni n'insiste ni ne consiste : il résiste. Comme chez Clausewitz dans *De la guerre*, tout commence avec une résistance qui va à l'extrême, là où paradoxalement elle résiste intransitivement : le quelque chose résiste en tant que quelque chose, mais il ne résiste pas à "autre chose", à un autre "quelque-chose", pas même au "non-quelque-chose" qui est encore, en tant qu'entité mentale, un phantasme, donc un quelque-chose subsumé. Ce n'est pas le moment de la genèse, puisqu'elle est déjà répétition différenciée (d'elle-même) et différenciante : la genèse est la continuité répétée des *ekpurosis*, le continuum statiquement processuel et hétérologique des renaissances et destructions du monde qui ne se distinguent plus, traversent la métabolisation, assurent sa continuité et se contractent en elle. La genèse est per-manence de l'immanence : elle s'engendre statiquement sans être statique en tant que telle. La genèse vaut comme stase de toutes ces crases, mais elle est donc elle-même une crase statiquement existante de la *krasis* et de la *stasis.* La conflagration (*ekpurosis*) est solidaire de la flagration même (*purosis*). On dira que, quant au problème de l'extension, ce moment est bien un désert contracté, mais en même temps le désert de l'eks-tension prise en elle-même comme eks-tension sans étendue : actualisation absolue des corps. C'est l'un des points qui nous semble remarquable dans le stoïcisme, une sorte de désert latent et transversal comme condition esthétique de la *gênesis* continue de la terre. Désert qui n'existe ni ne subsiste en soi, mais qui, en droit et par paradoxe, consiste fragmentairement comme continuum génétique dont la terre doit pousser. Tout se passe comme dans la Conflagration : la terre brûle, mais seulement à la flamme de sa renaissance immédiate. La terre brûle, mais elle pousse du feu qui la consume. Le désert est cet état de contraction esthétique en droit dans lequel on assiste à la genèse et renaissance de la métabolisation. C'est, autrement dit, la terre prise *au moment de son inchoation, de sa genèse, de sa floraison.* S'il faut bien le désert, c'est qu'on risque alors ou bien de rendre la terre statique en la faisant reposer sur elle-même, inengendrée et incréée, ou bien de la faire reposer sur une *Autre Chose* que le quelque-chose, néant, être, création incréée, vérité. C'est l'arrière-monde en son sens le plus profond : un monde *derrière et dessous* la terre elle-même, plutôt que dessus. Il faut saisir la terre en son inchoation, Eternel Retour de la terre : ni créée, ni donnée, mais rendue en permanence à son immanence, rendue en immanence à sa permanence. C'est ce qu'on appelle le désert : ce moment, ce niveau, où la terre est saisie comme s'engendrant, non pas de rien, mais de "Quelque-Chose". Le Quelque-Chose est le désert, qu'on retrouvera dans les trois métamorphoses de Nietzsche : à la fois conjuration de la *stasis* de la terre, et conjuration d'un fondement, d'un événement plus profond qu'elle qu'on mettrait à sa racine comme un arrière-monde (le *Es gibt* heideggerien par exemple, d'où l'absence de sable et de sahara dans le Quadriparti). C'est pourquoi le désert ne consiste pas comme un espace ou une topologie : il est la résistance a priori du Quelque-Chose, la présistance de la terre à sa soumission (à un autre-monde), *mais aussi présistence à sa propre pesanteur qui en referait une terre inengendrée et statique.* Ce sont les deux grands écueils de la pensée

de la terre : la faire reposer sur elle-même en la rendant statique, de sorte que même si on la dynamise, elle reste une ek-stase, ou la faire reposer sur autre chose qu'elle-même. Le désert n'est pas le fondement ou l'événement comme arrière-monde facticiel imposé à la terre : parce que la facticité dont nous essayons ici de rendre compte est factivité donc processus ou métabolisation modale, le désert ne se distingue ni ne se sépare de la terre, ne la fonde ni ne l'itère. Elle en pousse, on saisit toujours à travers la terre un "quelque-chose" de ce quelque-chose qu'est le désert, tout comme on éprouve déjà l'engendrement, la germination de la terre dans le désert. Le désert est ce *laps* ni temporel ni spatial qui nous permet de saisir la terre en son inchoation, la poussée des mottes. Ce n'est pas le fondement ou l'événement comme arrière-monde de la facticité, mais ce n'est pas non plus le néant, le vide absolu, qui laisserait la terre reposer sur elle-même, soumise à sa propre pesanteur. C'est ce moment où la terre s'engendre sans avoir disparu, pure inchoation du *sustema* ou de la métabolisation. C'est le désert qui empêche qu'il n'y ait rien puisqu'il consiste déjà comme Quelque-Chose non-modalisé, mais c'est aussi le moment où la terre est toujours-en-train de s'engendrer. Sorte de désert non pas statique, mais statiquement processuel : la conflagration qui nous présente littéralement le désert qui à fleur de terre constitue sa *plate bande et sa bande passante*, mais il est à la fois et paradoxalement la combustion de la terre esthétique (plus qu'une contraction infinie de la corporéité et du monde qui va *jusqu'en-deçà du point*[197]) et le mélange poussé à l'extrême, la *krasis* parfaitement accomplie par laquelle tous les corps sont effectivement mêlés dans le feu. Pollen du sable, pollen de la corporéité, qui ne cesse de se transformer, de métaboliser sous le feu du soleil. On l'a dit : le stoïcisme implique de penser une *krasis* de la crase et de la stase qui en tant que telle est elle-même statiquement agissante plutôt qu'elle n'est attributivement statique. La *stasis* est le mode (adverbe) de la *krasis* qui contracte en elle crase et stase. Le désert est si l'on veut ce mode statique sur lequel s'opère la crase, qui constitue elle la terre comme mélange indéfini. C'est ce que nous montre la Conflagration : un pur feu s'é-tendant et se con-tractant infiniment selon les deux déterminations du *tonos*. Dès lors, ce feu doit à la fois être crase de tous les autres éléments qu'il brûle (eau, air, terre) et il ne peut exister sans eux : pure *krasis* qui doit donc être statiquement reconduite.

Goldschmidt a montré qu'une analogie d'analogie régissait les incorporels : le vide comme incorporel infini et infiniment divisible est par rapport au lieu limité comme le temps infini "vers" le passé et le futur (l'*aiôn*) est pour le temps limité qu'est le présent comme intervalle ou étendu[198]. Autrement dit, chaque incorporel semble se "nier" lui-même chaque fois qu'il s'in-corpore (prend corps) : il ne subsiste pas *en tant que tel* mais *en tant qu'actualisable par rapport aux états de choses corporels* dans lequel il ne cesse de s'instancier. Mais est-ce une auto-négation continuée, faut-il l'entendre dialectiquement ? Les stoïciens comprennent la dialectique comme sous-genre de la logique, et sa définition générique comme science du discours et de l'assentiment vrai : la dialectique est une sémiotique en tant qu'elle élabore une théorie du signifiant et du signifié, une linguistique en tant qu'elle théorise les parties du discours, une logique formelle du jugement instanciée dans l'acte juste en tant que les cinq syllogismes concluants qui forment ses matrices formelles apodictiques n'existent qu'investies dans des jugements réels portant sur les impressions, et qu'en tant qu'elles

[197] Nous renvoyons à l'analyse du texte de Marc-Aurèle sur le point à cet égard.
[198] Goldschmidt, op.cit., p. 26.

sont prises dans la logique des impulsions (*hormê*) et des désirs (*orexis*). C'est une acception littérale de la dialectique : dia-lekton, le dicible à travers, ou le savoir de ces incorporels particuliers que sont les *lekta*, les dicibles. C'est ce qu'est au sens strict la dialectique stoïcienne : savoir transversal des dicibilités, impliquant l'analyse matérielle du signe, l'analyse formelle des règles logiques régissant le discours, et l'analyse stylistique du bien-parler (le stoïcisme s'oppose à la rhétorique emphatique romaine, et promeut un style sec, littéral, sans effets de manche outranciers). La dialectique n'en passe pas par la négation : elle est un sous-genre de la sélection logique portant sur les jugement. Et même quand la dialectique pose qu'un jugement est faux, elle le définit positivement comme tel, aussi bien du point de vue de l'impression jugée (non-compréhensive) que de l'assentiment lui-même à cette impression (faible ou compréhensif). L'incorporel ne se *nie* pas, parce que cette opération de "prendre-corps" est esthétique : l'incorporel s'in-corpore en se *factualisant.*

On a dit en effet que le corps était défini dans le stoïcisme par son rapport à la factivité comme cause immanente : la crase a priori du principe actif qui est pure différenciation (le pneuma) et du principe passif qui est pur indifférence (la matière substantielle), produit la causalité immanente, qui n'est donc ni simple passivité, ni pure activité. Le stoïcisme affirme à la fois qu'il n'y a rien d'absolument passif comme la matière, puisque toute matière est a priori et nécessairement incorporée (de sorte que la matière est une saisie abstraite du corps, plutôt que le corps n'est une organisation particulière de la matière), mais il affirme à la fois qu'il ne saurait y avoir d'activité pure, auto-consistante, sujet d'elle-même, au sens où toute activité, s'incorporant a priori, doit rencontrer non la passivité mais la résistance du corps qu'elle saisit. Il n'y a pas de passivité absolue, c'est-à-dire pas de *fait* en-soi – mais il n'y a pas non plus d'activité absolue, c'est-à-dire pas de Faire en-soi. Il y a au contraire un mélange a priori, une contraction princeps de l'activité et de la passivité dans l'Incorporable : il n'y a que du faire-faire, du factitif, ou une factivité générique qui traverse les corps. Même la volonté, selon la structure de la *prohairesis* bien analysée par A. J. Voelke dans son livre sur la volonté stoïcienne[199], n'est pas une pure puissance intransitive de faire : la volonté comme *pro-hairesis*, que l'on traduit ici par dys-position aux dispositions volitives, est une puissance factitive, et non pas une activité constituée. Elle désigne en un mot *la possibilité d'usage a priori de la volonté qui est toutefois constituée comme volonté même.* La *pro-hairesis*, ce n'est pas directement la disposition volitive aux choix (le corps est-il volontaire, aboulique, velléitaire, etc.) Elle désigne la dys-position modale quant à ces dispositions volitives elles-mêmes, c'est-à-dire le mode sur lequel la volonté va s'exercer : va-t-elle se déployer sur un mode affirmant par-devers lui-même la modalité dont il est un aspect, va-t-elle se déployer sur un mode n'affirmant que sa modéité, ou va-t-elle se déployer sur un mode qui va *s'opposer* à la modalité, passer dans la négation et la réaction de sorte que la volonté va dépendre d'autre chose que d'elle-même, passion, réactivité, jugement et opinions de l'âme ? La *prohairesis* est à la volition ce que l'usage est à l'action : elle est différenciation modale des dispositions pratiques ou volitives elles-mêmes, elle est comme la tonalité de la volonté (ainsi, même un insensé peut avoir une volonté ferme et puissante, mais vouloir sur un mode aboulique et amodal, au

[199] Voelke. A. J, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, 1973.

sens où il ne voudra pas la volonté elle-même à travers sa volition, et dépendra alors de ce qui ne dépend pas de lui). Dès lors, la dys-position prohairétique n'est pas activité, mais factivité : elle fait-faire, elle fait-choisir, elle fait-être la volition sur un certain mode. La *prohairesis* est la différence modale qui fait-faire sans faire elle-même, en tant qu'elle veut d'abord non pas des choses, mais une manière de vouloir, un mode volitif homologue à l'activité volitive de la Nature, ou hétérologue à cette dernière. Le corps est donc défini par son rapport à la factivité, et aux *modes* d'activité particulière qui en constituent les aspects. Certes, le stoïcisme définit le corps comme ce qui a trois dimensions et est solide, mais il s'agit là de la définition factuelle du corps en tant que coextensif à la matière à travers sa schématisation par l'organisme. Comme on le voit dans la taxinomie arborescente des genres, la corporéité est pensée en tant que telle, en tant que la matière n'en est que la partie passive qui n'est même pas le substrat réel, mais la partie du substrat qui répercute et dans laquelle s'impriment les modifications de la partie réelle du substrat, soit la qualité propre (*poion*) : la véritable définition du corps par le stoïcisme, c'est que le corps est un quelque-chose qui agit et qui pâtit – réciproquement, l'incorporel n'est pas défini en tant que tel par son absence de dimensions et de solidité, mais par le fait qu'il ne peut ni agir ni pâtir – les concepts d'action et de passion étant bien plutôt remplacés par ceux d'impression et d'expression, l'incorporel imprimant sur le corps les limites temporelles, topologiques et situationnelles qu'il délimite par son activité, et exprimant en même temps l'activité de ce corps et l'auto-délimitation qui en procède. Ainsi, définir le corps au crible de sa matérialité, c'est trahir la corporéité même : la matière est ce qui permet de pâtir et d'agir en tant qu'elle est le plus petit commun dénominateur qui assure aux corps d'avoir quelque-chose en commun, mais la matière n'est ni ce qui agit *ni ce qui pâtit* en propre ; rappelons que le principe passif comme matière ou substance sans qualité, pour être corporel, n'est pas lui-même un corps : il ne pâtit pas en propre, et il ne peut être dit corporel qu'au sens où il n'existe pas séparé du principe actif qui l'insuffle et le souffle, y *fait lever* la corporéité en produisant ainsi la causalité immanente comme factivité : la matière ne pâtit pas en tant que matière, elle pâtit en tant qu'in-corporé dans et par l'activité du principe pneumatique, qui lui-même s'in-corpore en faisant a priori crase avec la matière. La matière ne pâtit ni n'agit, elle permet de pâtir, elle permet d'agir parce qu'elle confère aux corps le minimum d'homogénéité substantielle nécessaire à leur *communication.* C'est qu'en effet, si l'on reprend les déterminants du corps, matière, qualité, manière d'avoir ou mode d'ayance (et mode d'ayance relativement à, *pôs ekhon*, *pros ti pôs ekhon*), et si on leur ajoute les facteurs d'individuation du corps que sont le pneuma et le *tonos*, on constate qu'aucun d'entre eux ne constitue à proprement parler une dimension d'homogénéité absolue permettant non pas de mettre en continuité, mais de mettre en communication les corps en les renvoyant à une possession et propriété commune : les manières ou les modes d'avoir produisent des disjonctions du corps par rapport à l'appropriation ; la qualité du corps (*poion*, quel il est) est un facteur de séparation par singularisation ; enfin, si le *tonos* et le pneuma sont transversaux à tout le plan de corporéité, s'ils ressortissent à la *krasis* elle-même et non aux idiocrases de corps comme c'est le cas pour les modes et la qualité, on constate qu'il n'y a pas de tension ni de pneuma "neutre" ou basique sur lesquels feraient fond les corps, qui constituerait en quelque sorte leur propriété commune indifférenciée : pneuma et *tonos* sont des variations statiques, là où la matière est une stase pure que son in-corporation vient mettre en variation. Seule la matière est la communicante, la dimension neutre et jamais séparée en tant que telle, qui assure aux corps une commune *condition* :

paradoxalement, plus la matière se fait communicante et condition, *moins elle assure le continuisme* puisque ce dernier repose précisément dans la variation, et ressortit au pneuma et au *tonos* qui mettent en continuité les deux modes d'ayance et les qualités. Il faut donc dire d'une part que la matière est le principe de communication indifférencié et la condition neutre des corps, d'autre part que les déterminants idiocrasiques – manière d'avoir ou disposition (*hexis*, *habitus*), manière d'avoir relativement à, qualité – sont les principes d'individuation, et il faut dire enfin que le souffle et le *tonos*, en tant qu'ils sont *à la fois* transversaux et *à la fois* relatifs exclusivement à une singularité corporelle, sont les facteurs "continuants" qui produisent le continuisme de la corporéité. Le pneuma et le *tonos* existent par-delà les corps singuliers, mais n'existent que par singularisation ; à l'inverse, la qualité et les deux modes dispositionnels n'existent que dans le corps singulier, et sont mis en rapport d'un corps l'autre par le pneuma et la tonologie.
Mais il faudrait en fait renverser le point de vue quant à la matière qui, rappelons-le, n'existe pas en tant que telle pour le stoïcisme. De sorte que ce que le stoïcisme *nomme* matière, principe passif indifférencié ou substance, ce n'est pas un "quelque-chose" réellement existant, c'est un *aspect* de la corporéité, qui désigne le plus petit commun dénominateur des corps, qui est précisément l'indifférenciation de leur matéralité. La matière désigne donc la continuité neutre qu'on localise dans les corps : la matière est pensée à partir des corps et restrictivement, plutôt que le corps n'est pensé à partir de la matière comme adjonction. Ainsi, on voit que la continuité matérielle se distingue du continuum corporel, dont elle n'est qu'un aspect indifférencié, ou plutôt l'indifférenciation faite aspect. Cette conception de la continuité doit donc nous conduire à analyser le statut de la talité. En effet, le principe de continuité ici constaté implique que *seule la différenciation continuise la corporéité* – tandis que la matière est une continuité dérivée et plate. C'est la continuité du plus petit dénominateur commun, la continuité de l'indifférence. Autrement dit *il n'y a pas de propriété commune aux corps, pas de Même des corporéités.* Les corps ne sont même pas semblables sur fond de Mêmeté, au sens où leur différence s'y inscrirait. Leur continuité est hétérologique, fragmentaire, modale, elle est la continuité de leur crase même : les corps sont continus comme les légumes le sont dans la soupe, chacun conservant sa singularité, imprimant son goût, tonalité particulière à la crase générale qui est justement composition fragmentaire et modale des *tonos. Il n'y a pas de substantialité des corps, pas de communauté des corps – pas même de communauté de leur facticité.* Certes, tous les corps se définissent de la même manière – modes d'ayance, qualité, matière. Mais les corps *forment un continuum d'autant plus continu qu'il ne fait pas communauté : c'est une demokrasis où chaque corps fait valoir sa singularité comme "continuatrice" du continuum.* Cela implique donc la chose suivante : d'une part*, il n'y a rien derrière la talité d'un corps particulier (le corps en tant que tel corps) et il n'y a rien non plus derrière la talité de la corporéité en général (le corps en tant que tel)* ; et d'autre part, il n'y a pas *de détermination de la talité qui ressortirait à une autre dimension, à un dimensional plus profond qui en constituerait la tot-talité* – qualité, substance, puissance, etc.
On a dit que dans le stoïcisme, ce n'était pas la matière qui était divisible à l'infini, mais le corps, la matière répercutant *indifféremment* cette division qui s'imprime en elle : la matière n'est que la partie *indifférenciée* du substrat corporel, perpétuellement imprimée par la partie différenciante de ce substrat, la qualité, qui seule se conserve dans la transformation, et qui dérive comme on l'a vu du mode d'ayance (*pôs ekhon*) du corps. Autrement dit, il ne faut pas confondre la critique de l'atomisme *physique et*

phénoménal avec la critique de l'atomisme *esthétique et processuel* : si le stoïcisme défend certes la première thèse, c'est *en conséquence* de la seconde, en tant que la matière comme partie indifférenciée du substrat répercute ou imprime les métabolisations *modales* de la qualité. Ce que dit le stoïcisme, c'est qu'il n'y a aucun sens à postuler un insécable de l'expérience, du *Sensibilis*, et de la corporéité. Que répondrait le stoïcisme à l'atomisme moderne ? Selon la logique des incorporels, le stoïcisme dirait que l'atome physique est une section du continuum corporel, pris uniquement du point de vue de sa détermination matérielle. Mais il dirait que *d'autres modes* de division incorporelle de la corporéité sont possible – la division sur le mode ondulatoire, énergétique, ou même comme "corde". Que le corps soit divisible à l'infini, implique qu'il n'y a pas de quanta de force à la fin ou au terme de sa division, pas plus qu'il n'y aurait d'unité dernière d'ordre qualitatif. Que la corporéité ou le *tonos* comme teneur même de l'expérience soit divisible à l'infini, implique que le *tonos* que l'on divise alors ne peut être indexé sur un élément simple, ni quantité intensive de la tension, ni qualité de cette dernière, pour cette raison que le *tonos* se "résout" en une talité qui est aussi bien sa modalité, son mode d'existence.

Incorporabilité et activité – le problème de la causalité

Nous avons rencontré plusieurs distinctions : incorporels et corporéité, incorporables et incorporaux, in-corporation sous forme de corps ou sous forme d'incorporel. Celles-ci vont impliquer une logique causale très particulière : comment comprendre l'in-corporation et son ambivalence du point de vue de l'activité elle-même ressaisie depuis la perspective de la causalité ? C'est ce qu'on va voir maintenant, en réservant pour plus tard l'analyse de la cause sustentatrice ou principale par rapport à la cause adjuvante[200]. Nous ne nous intéressons ici qu'aux conséquences de cette remétabolisation stoïcienne de la causalité.
Dans l'une de ses *Pensées* (X, 26), Marc-Aurèle décrit un processus d'incorporation particulier, celui de l'engendrement[201] : la semence est incorporée par la matrice, qui la décorpore sous forme d'embryon tout en s'incorporant à ce dernier, qui à son tour incorporera de la nourriture pour croître, et pour décorporer ce corps sous forme de *vie.* D'une part, on remarquera la différence de régime au sein de l'incorporation : les

[200] Cette analyse est présente dans la partie sur le factitif et le partitif : nous scindons ici l'analyse de la causalité pour insister dans cette présente partie sur le rapport entre activité métabolique et causalité, et pour mettre en lumière ensuite que la structure factitive de l'activité tonologique dans le stoïcisme se retrouve dans la conception "clivée", complexe, de la causalité articulée par la distinction cause sustentatrice-cause adjuvante. Comme on l'a dit plus tôt, il faudrait concevoir le présent travail comme un tissu, chaque partie renvoyant en amont (dès l'incipit) et en aval (à la fin) aux autres développements dont elle est non pas connexe, mais avec lesquels elle est congruente. C'est bien ainsi que fonctionne le stoïcisme lui-même comme système incorporé en *corpus* philosophique : tous les stoïciens fonctionnent *sur un mode ou un autre* en produisant des patchworks non linéaires, des tissus textuels ne cessant de bifurquer, où chaque fragment, pensée, diatribe, se compose par étoilement avec d'autres.
[201] "Il projette une semence dans la matrice et il se retire ; c'est une autre cause qui la prend pour produire l'embryon et le faire arriver à terme, semblable à celui de qui il vient. Celui-ci, à son tour, absorbe de la nourriture par le gosier, et c'est encore une autre cause qui la reçoit, et en fait la sensation, l'inclination, et en général la vie [*to olon zoen*], la vigueur, et bien d'autres choses de toute sorte. Contemple ces effets qui se produisent dans un tel secret, vois cette force comme nous voyons celles qui portent les corps vers le bas ou vers le haut, non pas avec nos yeux mais avec autant d'évidence." (trad. Bréhier).

composantes biologiques (la semence), les composantes formelles (l'organisation de l'embryon), les composantes vitales, affectives et subjectives (les sensations, les inclinations), sont toutes mises sur le même plan, participent toutes d'une même *circularité de la crase.* La crase ne signifie pas seulement l'hétérogénéité des composantes quant à leur nature, mais plus encore le mélange des régimes d'existence des composantes, soit le mélange des modes d'existence : *la crase est un mélange-contraction modal des modes.* Le stoïcisme refuse ainsi la différenciation en nature ou en degré entre un corps réduit à sa matérialité biologique (sous la forme génétique, cellulaire, ou moléculaire) et la corporéité la plus intangible et la plus apparemment psychologique, sensations, inclinations, passions : la vie est un composé crastique de biologique et de corporéité dont on a dit, selon l'analyse du substrat, qu'elle tenait d'abord en la qualité modalisée s'imprimant sur la partie matérielle du substrat. Certes, on peut bien sûr distinguer, comme le fait déjà l'atomisme, entre un corps de pure matérialité, et le corps véritable : c'est ce que fait le stoïcisme, quand, à partir de la distinction entre partie matérielle et partie qualitative-modale du substrat corporel, il distingue au sein la première distinction la partie matérielle du substrat conçue *par rapport* à la qualité comme matière modalement imprimée par les variations qualitatives, et la partie matérielle du substrat conçue comme partie séparée, existant pour elle-même, telle que séparée de la qualité, ou parallèle à elle. Cette distinction, c'est celle qui rend raison de la position atomiste ou matérialiste qui ne parvient pas à penser la composition a priori de la qualité et de la matérialité dans le corps, mais c'est donc aussi celle qui rend raison de la possibilité de la biologie lorsque cette dernière traite le corps comme pur système matériel. Le stoïcisme laisse cette porte ouverte, mais en posant aussitôt qu'il s'agit d'une position impossible – la matière n'existe que comme in-corporée dans et par le principe actif. Il s'agit donc là d'un corps décorporalisé.

Le deuxième trait important de ce texte a trait à la causalité dans son rapport avec la crase. L'un des traits profondément héraclitéens mais également antiplatoniciens du stoïcisme, c'est la modalisation de la causalité qui se traduit par sa délinéarisation, sa désindexation quant au principe ou à la cause suprême, et également par sa "déverticalisation". On traitera donc de ce deuxième trait propre à la causalité stoïcienne en distinguant ces trois traits : délinéarisation, désindexation, déverticalisation de la causalité.

a) Premièrement, la causalité n'est plus linéaire, et ce en deux sens : on ne dit plus, comme le dira Descartes, qu'il y a plus dans la cause que dans l'effet, que l'effet est contenu homologiquement dans la cause qui l'engendre : l'effet n'est plus contenu dans la cause, c'est plutôt le corps qui est, pour un autre corps, cause d'un effet qui est lui-même incorporel sous forme de *lekton* ou, de dicible ou d'exprimable. Il y a une différence de régime entre l'effet et la cause. Cette différence, c'est l'incorporable : une activité dans le monde s'in-corpore comme causalité corporelle ou idiocrase de corps, mais s'in-corpore (incorporellement) comme effet incorporel de cette idiocrase. La crase, il faut le redire, n'est pas un concept uniquement corporal : elle désigne *la contraction du corporal dans l'incorporel et réciproquement, elle n'est pas tant le mélange des corps entre eux que le mélange du régime corporel et du régime incorporel d'activité dans l'élément générique de l'Incorporable.* Par ailleurs, il n'y a pas de sériation linéaire des causes, ou d'*enchaînement* des causes selon un rapport de conséquence directe, d'inclusion, ou de consécution. Chaque corps affecté d'un autre, chaque corps incorporant l'activité d'un autre s'exerçant sur lui, se fait à son tour cause pour un autre en décorporant autrement l'activité incorporée ou imprimée en lui. Le

stoïcisme ne dit même pas qu'il faut pluraliser la causalité, qu'une cause est toujours une abstraction en ce sens qu'elle indexe des facteurs d'activités multiples : à l'opposition de *la* cause provoquant un effet devenant à son tour cause, et d'un réseau multifactoriel et multicausal, le stoïcisme substitue une *causalité partitive* : il y a *de la cause* ou *du causant* fonctionnant plutôt par flux entremêlés. La semence comme flux corporel porteur de sa propre potentialité causale, rencontre le flux corporel de la matrice porteur à son tour de sa propre potentialité causale sous forme de cause sustentatrice ou principale... A l'inverse d'Aristote, il n'y a pas de principe informateur, et de matière informée : plutôt deux flux de corporéité, chacun causateur en son ordre, qui se rencontrent dans une conjonction crastique ou idiocrase. De sorte que la causalité est à la fois totalement continue, et totalement fragmentée : continue du point de vue de la crase générique en ce sens que seul le corps est cause pour un autre, elle est fragmentée en ceci que chaque corps *et chaque composant du corps* devient pour son compte sa propre cause selon sa puissance ou sa vie propre. *La causalité stoïcienne est un aspect du jeu tonologique propre à chaque corps,* ou plus exactement un aspect de la vie des corps. On dira que le stoïcisme ne pense pas de conatus intrinsèque au corps ou à ses parties, pas plus que de volonté de puissance. On répondra que c'est le concept de *tonos* qui permet cette articulation : un corps s'individualise, soit comme corps personnel, soit comme corps collectif, soit comme composante infra-personnelle d'un corps, lorsqu'il dispose d'un *tonos* propre, qu'on traduit ici à la fois par tension, teneur, tonalité. Ainsi de la matrice ici convoquée, ou même de l'estomac qui, dit Marc-Aurèle, incorpore la nourriture et la transforme, la métabolise pour en faire *de la* vie au sens partitif. Le corps comme partie du tout, et les parties du corps, sont déterminées non pas selon leur matière, mais selon leur *tonos* : c'est modalement que ce *tonos* est singularisé, et pas selon sa nature et son degré. En effet, la tension particulière n'est pas singularisée par son degré d'intensité, mais d'abord par sa teneur modale et sa tonalité, sa disposition, son "orientation" (l'insensé peut montrer autant de tension corporelle que le sage en terme de pure intensité corporelle, mais sa tension est mal disposée, mal modalisée : il en fait un mauvais *usage* – cet usage étant précisément réglé par la disposition du *tonos* et par sa manière de se déployer). Par suite, la modalité d'un corps, personnel, collectif, ou fragmentaire, ressortit à son fonctionnement : la modalité est inséparable de l'activité immanente au corps, qui en détermine de manière héautotélique le *tonos*. C'est pourquoi si un corps s'individue tonologiquement, il est en quelque sorte cause autonome, plutôt qu'il n'est cause causée : comme le dit Marc-Aurèle, la nourriture n'est pas cause de la digestion, pas plus que l'estomac n'est une cause causée par l'ingestion : il incorpore la nourriture, et cet effet s'imprime comme exprimé incorporel, mais c'est pour lui-même que l'estomac se fait à son tour cause de ce qu'il incorpore puisque, digérant, il décorpore de la vie. Une cause n'est pas cause d'un effet devenant à son tour cause sous l'effet de la première : c'est chaque corps qui est un commencement causal continué, qui *se fait* des effets mêmes qui s'appliquent sur lui selon son *tonos* et sa fonction propre (*katekhon*)[202]. Comme plus tard chez Spinoza et Nietzsche, la causalité est résorbée dans une logique des puissances, ou ici, des *tonos* (la grande différence étant que, chez Nietzsche notamment, la confrontation des puissances s'opère par la relation, tandis que dans le stoïcisme, elle s'opère par le mode puisqu'il n'y a que du partitif et des mélanges a priori de flux). La causalité est donc

[202] C'est la structure de la cause sustentatrice et de la cause adjuvante qu'on a étudiée à partir d'Epictète.

délinéarisée pour ces deux raisons : la différence de régime – qui est l'incorporable même – entre l'effet et la cause, qui brise tout rapport d'inclusion et de consécution entre les deux ; et la résorption de la causalité dans une tono-logique où les lignes causales sont toujours interrompues, en ceci que chaque corps interrompt en l'incorporant l'activité qu'un autre corps imprime en lui, et la décorpore autrement selon son tonos propre. Il n'y a pour ainsi dire aucune causation en propre : un corps ne subit même pas l'effet d'un autre corps sur lui : il l'exprime, mais surtout en incorpore l'activité, se l'approprie, pour la décorporer selon sa propre teneur, sa propre tonalité, sa propre tension, correspondant à la fonction qui lui est propre. On observe au passage l'importance d'un tel déplacement quant au rapport du corps et de l'organisme : l'organe, ici l'estomac, n'est qu'un aspect du corps du point de vue de la causalité classique : l'estomac dispose de son propre *tonos*, il n'est pas organe, il est corps, soit crase de deux processus mêlés dans une même métabolisation, l'incorporation (de nourriture) et la décorporation (de vie). Ce qui apparaît à l'état isolé comme une fonction organique du point de vue de la causalité biologique et de ses linéarités "mécaniques", s'avère, ici, être un fonctionnement corporel où l'estomac n'est plus fonction matérialisée organiquement, mais une tension corporelle qui traverse la matière a priori in-corporée : l'estomac n'est pas fonction organique, il est puissance de métabolisation. La délinéarisation de la causalité est par ailleurs clairement affirmée par le stoïcisme lorsqu'il déploie le modèle de l'entrelacement, de la texture, du tissu causal (*epiploke*) pour décrire la causalité providentielle régissant l'ordre du monde[203]. Dans un entrelacement parachevé comme est la causalité du monde, on ne distingue plus ni fil ni ligne, mais rien que *du* tissu ou *de la* texture, soit *de la* causalité : la discrétisation en causes distinctes est aberrante en ceci que, de proche en proche, c'est l'intégralité de l'*epiploke* causale qui se retrouve engagée dans l'action locale. Il y a une profonde analogie entre le rapport qu'une cause locale arbitrairement distinguée entretient à l'intégralité de la texture causale, et le rapport que le lieu entretient avec le vide, ainsi qu'avec le rapport que le présent de chronos entretient avec le temps de l'aiôn, où avenir et passé courent à l'infini ; on a vu que le présent, intervalle du mouvement, actualisait sous la forme d'un "laps" chronologique de temps l'intégralité du temps Coprésent ou Contemporanéité d'*Aiôn*, mais on a vu en même temps que cet intervalle du mouvement renvoyait *in fine* à l'activité corporelle itératrice de ce mouvement. C'est la même chose pour le lieu : le lieu actualise le vide selon l'activité d'un corps qu'il borde et dé-limite dans les deux sens du terme. De la même manière dès lors, une cause particulière n'est dégagée par la raison que comme intervalle fini de la causalité infinie qui régit le monde (infinie, car infiniment divisible en une multitude de causes potentielles). Une cause est une section de l'intersection causale en quoi consiste l'*epiploke*, c'est une coupe dans la texture, un fragment de l'entrelacs. Là où les matérialistes ou les atomistes diront que la cause existe en soi dans une série particulière d'actions s'enchaînant, les stoïciens répondent la chose suivante : il faut déjà avoir dégagé une activité instanciée dans un "acte" pour dégager une cause. La discrétisation de la cause, que l'on pourra ensuite isoler dans un

[203] Marc-Aurèle décrit ainsi l'événement comme entretissé avec tous les événements voulus par la raison divine (IV, 34, 40, 49) Les événements forment une texture, un entrelacement, un tissu tressé : *epiploke*, *epipleko*, le terme étant présent en X, 5 et en VI, 38 où Marc-Aurèle dégage trois facteurs de cohésion, le mouvement de la tension (*toniken kinesin*), l'accord et l'unité de la substance. Le même verbe est utilisé en VII, 9.

modèle, renvoie à une logique de l'activité. On trouverait déjà dans le stoïcisme une profonde critique de la causalité, dont on retrouvera des éléments chez Nietzsche : la causalité abstraite est un aspect de l'activité corporelle. C'est qu'il faut bien voir en effet que la corporéité stoïcienne forme un continuum non relationniste : il y a *du* corps, mais tous sont mêlés dans une même corporéité. Tout, dans le stoïcisme, est divisible à l'infini pour cette raison qu'on a affaire qu'à des partitivités et non pas à des multiplicités ou des unités – et même la tension-*tonos* n'a rien à voir avec les multiplicités intensives : elle s'écrit au partitif, pas à l'indéfini. Dans ce continuum, il n'y a que la tonologie qui distingue les corps, chacun étant membre des autres ; on a vu en effet qu'il n'y avait pas de tout des corps à proprement parler, mais une totalisation dont les touts n'étaient que des aspects transitoires : le *holos* (le monde) désigne un tout qu'on a appelé de *somation* ou un tout somatif, tandis que le *pan* (le monde, et le vide qui l'environne en permettant sa déformation corporelle) constitue un tout de continuation. Cette totalisation est une auto-métabolisation de la corporéité qui culmine dans l'Eternel Retour par où le tout perpétuellement en train de se faire et de retourner à lui-même en se totalisant ainsi sans fin, se *transforme* dans la conflagration. Chaque partiade[204] corporelle dans le continuum fait donc partie de la métabolisation générique, mais est à son tour soumise à sa propre métabolisation, qui est nécessairement prise dans les métabolisations d'autres corps ; ainsi mon corps personnel se métabolise en passant par la métabolisation de l'estomac, mais métabolise en même temps la société et s'y métabolise, etc. Tout est mêlé : il n'y a, à l'infini, que des idiocrases et syncrases dans la crase. *Le corps individué est un intervalle de corporéité tout comme le présent de chronos est un intervalle d'Aiôn, tout comme la cause est un intervalle de la causalité, ou le lieu un intervalle du vide. Chaque fois, l'intervalle se définit par rapport à une seule chose : l'activité, qui par rapport au temps se modalise comme mouvement intrinsèque à une action, qui par rapport à la causalité se modalise comme puissance d'affecter, et qui par rapport au vide se modalise comme localisation.* Ce qui définit de manière générale l'individuation des unités finies dans le stoïcisme, c'est l'activité, qui fait consister un syntagme corporel particulier dans le continuum : une action, un présent, une causation, un corps vivant. Comment un *tonos* se distingue-t-il au sein du continuum corporel ? Non pas en se substantialisant comme corps-sujet, mais en se dotant d'une *teneur d'activité* et d'une *tonalité d'action* qui sont comme la stabilisation de sa tension. Tout corps est une métastase tonologique. De sorte que le plus complexe des contresens quant au stoïcisme n'est pas un contresens théorique – si tant est qu'un contresens puisse être réduit à la théorie – mais un contresens perceptif, directement issu du sens commun esthétique : c'est de superposer le corps et l'individualité organique. Le corps le plus singularisé, en tant qu'idiocrase, n'est jamais auprès de lui-même, ni n'a d'en-soi : il est mêlé, c'est un mélange d'activités. Même si l'on isole un individu organique – un Moi, ou une entité – il faut toujours, comme le fait Marc-

[204] On nomme ici partiade un ensemble partitif concrété ou cristallisé (ce point sera développé plus particulièrement dans la partie sur la littéralité, à partir de l'œuvre de Proust). On dira ici de façon liminaire qu'un flux de partitivité désigne une corporéité existante à l'état indéfini (*du* lait, *du* soleil) et qu'une partiade est une crase de partitivité constituée en unité délimitée et consistante : ainsi, pour reprendre un exemple de Proust, un buisson d'aubépines m'évoque une impression de mer, de lait et de montagne à la fois, et constitue ainsi une partiade définie qui contracte dans une crase locale ou idiocrase plusieurs flux de partitivités indéfinis, *de la* mer, *de la* montagne, *du* lait, contracté dans l'impression du buisson.

Aurèle, faire valoir la profondeur d'une différence modale entre l'organe et le corps. Ainsi l'estomac comme organe demeure une entité matérielle et fonctionnelle – quand l'estomac comme corps, on l'a vu dans le texte cité plus haut, se constitue comme activité singulière qui incorpore l'action d'un autre corps sur lui, et se fait à nouveau cause. On a vu la logique qui régit le rapport du corporel et de l'incorporel, à travers la notion d'incorporable dont ces deux catégories dépendent : un corps est cause, pour un autre corps, d'un effet qui est incorporel. D'une part, le corps affecté incorpore donc quelque chose du corps affectant, qui s'incorpore dans le même temps au corps qu'il affecte (idiocrase). Ce qui implique aussi que le corps affectant se décorpore vers ou sous la forme du corps affecté, qui lui-même se décorpore partiellement sous l'action du premier. Mais *en même temps*, le premier corps affectant le second s'in-corpore (incorporellement) comme effet incorporel *pour* un corps, ce qui veut dire aussi qu'il se décorpore au sens fort en devenant un pur effet incorporel – tandis que le corps affecté s'incorpore (incorporellement) comme effet subi, mais dans le même temps se décorpore vers l'incorporel. Et de la même manière enfin, l'effet incorporel s'incorpore comme corps affectant (être coupant) et comme corps affecté (être coupé). Le paradoxe du corps, c'est qu'il ne culmine en corporéité qu'en se décorporant d'une part, qu'en (s')incorporant (à) un autre flux de corporéité d'autre part, et qu'en s'in-corporant incorporellement enfin. Si le corps n'est jamais auprès de lui-même, ce n'est pas seulement du point de vue de son existence ou de son être (seul le corps *est* dans le stoïcisme), au sens où tout corps est entrelacé à d'autres et à tout le continuum de corporéité, en ne se singularisant que comme qualité modale et comme *tonos* modalisé. C'est dans son essence ou sa consistance même, que le corps est sans cesse loin de lui-même, au sens où il ne cesse de tendre vers l'incorporel, tout en incorporant l'incorporel. Il ne s'agit pas toutefois d'une structure ek-statique : que le corps ne soit jamais auprès de lui-même (*bei sich*) ou qu'il ne soit jamais *en propre* ne veut pas dire qu'il soit perpétuellement hors de lui-même, mais qu'il est toujours *loin* de sa localisation apparente : le corps n'a pas d'en-soi, le corps n'est en tant que lui-même qu'à n'avoir aucun en-tant-que. Le corps autrement dit *est une talité qui est elle-même sans qualité ou sans essence.* C'est pourquoi sa structure est celle de l'in-crase, plutôt que de l'ek-stase : du point de vue de son existence ou de son être, le corps n'existe que *dans* la crase d'autres corps ou dans la Mêlée corporale (sens d'intériorité du "in"), en même temps qu'il *initie* la crase pour lui-même et pour d'autres corps (sens d'inchoation du "in"). Et du point de vue de son essence ou de sa consistance, la structure du corps est in-crase au sens où il ne fonctionne qu'en se décorporant vers l'incorporel (ou en s'in-corporant incorporellement), tout en incorporant l'incorporel en lui : la crase ne désigne pas seulement le mélange des corps entre eux, mais le mélange du corporel et de l'incorporel au sein de la dimension de l'incorporable[205]. On

[205] Comme on l'a dit ailleurs, la dialectique de néantisation que Sartre dégage pour la conscience et qui fait son irréductible liberté, semble devoir plutôt être attribuée au corps, et être rapportée à une d'esthétique : il faut là encore *remétaboliser* la philosophie et la pensée elle-même, remétaboliser la structure même de la liberté – ce qui implique ici que toute ek-stase (comme celle de la conscience sartrienne, héritée de l'ek-stase heideggerienne) doit être rapportée à une in-crase. En effet, le modèle sartrien reste tributaire de la trinité hégélienne et de sa dialectique quand elle pense l'ek-statisme de la conscience : la conscience n'a pour en-soi que d'être un perpétuel pour-soi, elle n'est en soi-pour-soi que dans la ressaisie a posteriori de ce qu'elle a été (*ge-wesen*), cette liberté fossilisée constituant dès lors son essence (*Wesen*) dynamique. Car c'est en comprenant ici que le corps n'*est* qu'à s'in-corporer corporellement d'une part et incorporellement d'autre part, qu'on comprend l'ek-stase même de la

voit donc le statut de la cause : si seul un corps peut être cause, celle-ci désigne seulement une *coupe statique* dans le processus d'incorporabilité. Le corps qui se fait cause ne l'est que du point de vue de la représentation extérieure de l'activité : l'action d'un corps sur un autre est un aspect d'une décorporation (du corps affectant vers le corps affecté, et du corps affecté sous l'action du corps affectant), qui est inséparablement une incorporation corporelle (du corps affectant dans le corps affecté, et du corps affectant *par* le corps affecté) et une incorporation incorporelle (le corps affectant s'in-corpore incorporellement sous la forme de l'événement "être coupant", et le corps affecté sous la forme "être coupé). La causalité n'est donc linéaire ni dans son essence ni dans son fonctionnement : si chaque corps prend sur lui la causalité, ce n'est pas parce qu'il agirait comme une monade ou un sujet actif capable d'initier absolument l'action, c'est au sens où il est la composition de trois processus : une décorporation d'un syntagme particulier de corporéité, une incorporation d'un corps dans un autre et par un autre, une incorporation-incorporalisation sous forme d'effets impersonnels qui sont en même temps incorporés ou corporalisés. Jamais le corps n'existe à la manière d'un sujet.

b) Il faut en venir au deuxième aspect : la désindexation de la cause. En effet, celle-ci ne renvoie plus de proche en proche à la cause ultime ou *causa sui*. Certes, le stoïcisme renvoie la causalité et sa texture à la raison providentielle, qui est aussi bien la Physis ou l'ordre des événements. Mais il ne s'agit pas là d'une instance séparée qui serait cause d'elle-même : le stoïcisme est la première philosophie qui systématise au sens propre la cause immanente – systématisation qui n'est précisément pas extérieure à cette immanence causale, mais qui en est comme la culmination. La causalité n'est pas seulement immanente au monde, mais au système lui-même qui (s')incorpore le monde. Il n'y a pas de principe séparé qui soit stase entitaire, pas de cause active distincte de la série d'effets, et qui serait son propre effet. Il n'y a pas d'engendrement causal ultime que l'on pourrait localiser et extraire de la causalité, que ce soit dans l'espace ou dans le temps : l'engendrement causal est continu, et se fait statiquement, là même où la causalité s'opère comme crase. C'est qu'en effet la causalité s'assimile à l'activité : elle naît de la crase entre le principe passif qu'est la substance matérielle indifférenciée et le principe actif ou le *pneuma* (on rappellera que ces principes stoïciens n'ont qu'une valeur régulatrice dans le système et qu'aucun n'existe à l'état séparé, mais également que les principes sont corporels sans être des corps : ils sont la corporéité même, qui commence donc comme une crase a priori qui ne porte pas sur des éléments séparés, mais dont les composantes sont plutôt abstraits a posteriori et régulativement : la crase est a priori, elle n'est pas crase *de*, ce sont les corps qui sont composants *de* la crase) De sorte que la nature immanente de la causalité ne consiste pas en premier lieu à rompre avec une cause transcendante et séparée, même si cette rupture apparaît intrinsèque à l'immanence : le premier trait définitoire de la causalité immanente, c'est qu'il s'agit d'une causalité désindexée. C'est par là qu'elle s'identifie profondément avec une esthétique de l'activité[206]. La causalité immanente est comme

---

conscience qui en émerge à partir de cette double in-crase, in-crase avec les autre corps, in-crase avec les incorporels qu'il imprime et qui l'impriment.

[206] Cf. notamment VIII, 7 et VIII, 32, sur l'*energeia* dans sa distinction avec la *praxis.*

acentrée, sans référent, sans point premier ou origine : comme le dit Marc-Aurèle, c'est chacun des corps intégrés au continuum de corporéité – chaque corps qualifié et doté d'un *tonos* singulier consistant par lui-même – qui prend sur lui l'activité, et la relaie tout en la modifiant au gré des incorporations et décorporations. Paradoxale causalité qui ne s'indexe plus sur un terme qui en qualifie la nature, ou sur une origine qui en quantifie le pouvoir, fût-ce une quantité infinie (Dieu) – mais qui n'est que la discrétisation de flux d'activités entremêlés ou entrelacés. La causalité n'a qu'une valeur de repérage, elle n'a même pas une valeur sémiotique mais une valeur indicielle.

c) Le troisième trait de la causalité, c'est la déverticalisation. Corollairement à cette désindexation, la causalité n'est plus verticale – mais elle n'est pas pour autant horizontale : elle est transversale en ce sens que *chaque corps accède à part égale à la causalité et l'incorpore en lui.* Car la verticalité causale n'est pas seulement la transcendance de la *causa sui*, c'est aussi, et surtout, un étagement hiérarchique des potentialités causales qui se réfère ou bien à la généralité d'une loi (physique, politique, sociale) valant comme causalité fixe des causes, ou bien à la valeur organiciste des entités : c'est le plus organique qui sera constitué en cause potentielle principale (ainsi l'organisme étatique, ou l'organisme du moi). Dans les deux cas, la causalité est verticale du point de vue de sa quantité, quantité extensive dans le cas de la loi, quantité intensive rapportée à l'organisme dans le second cas. Dans le stoïcisme, il n'en est plus rien : si la causalité princeps repose sur la Providence, qui est aussi bien la Nature ou la Raison universelle, cette causalité n'existe qu'à travers ses instanciations corporelles particulières, où chaque corps incorpore la causalité sous forme d'activité propre, et la décorpore à part entière ; chaque corps *s'approprie* la causalité et se fait cause, tout en effectuant par son appropriation la causalité générique. Les conséquences principales de la causalité, ce ne sont pas des effets itérés par la médiation d'autre corps, c'est de produire, pour chaque corps appartenant au continuum de corporéité, une appropriation de la puissance causale. C'est pourquoi le stoïcisme substitue aux linéarités causales des trames ou des textures d'activité dont les causes sont comme les coupes représentales. Ce sont des syntagmes sans paradigme (nous reviendrons sur ce lien entre texture, paradigme, syntagme, qui remonte à Platon). C'est le paradoxe de la causalité stoïcienne, qui s'oppose à la causalité mécaniste : chaque corps particulier effectue la causalité générique qui a pour fin le meilleur des mondes, mais cette causalité ne s'effectue qu'à la condition que chaque corps se fasse cause à part entière de son action. Ce n'est pas une déterminisme de la liberté, c'est un nécessitarisme de l'activité libre, au sens où la liberté n'est libre que *pour* la nécessité du *fatum*. C'est le sens de l'*amor fati* : se forger une volonté libre, mais libre *pour* la nécessité, libre *pour* le destin qui est indissociablement devenir affirmé comme devenir. Là encore, transcendant, dans le stoïcisme, veut d'abord dire extrinsèque, et même ek-statique : la transcendance, c'est ce qui se situe *hors* du processus, ce qui, depuis le processus (l'incorporabilité, la *krasis*), se pose en-dehors de ce processus[207]. Le transcendement, c'est l'ek-stase par

[207] Nous reviendrons de deux manières sur cette logique : d'une part en analysant la polarité de la crase et de la stase qui nous semble traverser le stoïcisme, et qui permet de développer une logique esthétique de la politique directement rapportée au problème de la métabolisation des corps (là encore, faire une esthétique systématique, c'est remétaboliser la pensée politique, non seulement la comprendre depuis le niveau des corps, mais la comprendre comme telle comme métabolisation de la corporéité, comme processus ayant trait au *vivant*) ; d'autre part, en analysant (dans la partie sur le schématisme) ce qu'on

laquelle un corps s'extirpe de l'immanence processuelle ou de la crase statiquement reconduite et réengendrée, pour produire une *stasis* hors de la *krasis*, un *démêlé* qui arrache le corps au mélange cosmique, à la grande Mêlée esthétique. C'est en deux sens qu'il faut comprendre ek-stase : d'une part, le mouvement de transcendement par lequel un corps s'extirpe de la crase qui comme processus existe statiquement (la stase est la modalité de la crase et pas son attribut, son adverbe, et pas son adjectif). Mais d'autre part, c'est aussi produire une stase nouvelle *hors* de la crase – c'est ressaisir la staticité du processus krastique tel qu'il fait sans cesse retour hétérologiquement à lui-même, comme stase non-processuelle, et non modale. L'ek-stase opérée dans le transcendement consiste à ressaisir le mode statique sur lequel se déploie le processus de crase ou de mélange, comme une stase de nature ou une stase substantielle. Ce sont les deux sens de la *stasis* : d'une part, un état ou une stase séparée, soustraite au processus ou s'isolant au sein de celui-ci comme le coquillage ferme sa coquille au milieu du courant ; et d'autre part, la *stasis* comme guerre civile ou sécession, un démêlé avec la mêlée, une révolte contre le monde ce qu'on a appelé la *demokrasis* des corps.

On comprend dès lors que le meilleur des mondes stoïciens ne peut pas être *en propre* le plus rationnel ou le meilleur du point de vue moral : il n'y a pas dans le stoïcisme de Dieu, de raison ou d'entendement absolu et séparé, qui comparerait les mondes dans un calcul analytique infini et infinitésimal comme chez Leibniz. Il n'y a pas de compossibilité des mondes, pas de virtualités des mondes possibles : le seul ordre engendrable est celui où l'activité est *extrême* plutôt que maximale, cette activité apparaissant comme summum de rationalité et de bonté morale, c'est-à-dire aussi de beauté. Le cosmos stoïcien est une auto-métabolisation du continuum corporel, qu'on doit voir *à la fois* dans la figure de Zeus et *à la fois* comme entrelacement (*epiploke*) de corps particuliers au sein de la texture générique de la corporéité. Zeus ne s'incarne pas, il n'est que le nom mythologique de l'immanence ; Zeus est la transversalité du processus corporel, qu'il se donne comme *pneuma* ou comme volonté : il est le Dia (*Dia* est l'accusatif de Zeus en grec). Ce que désigne Zeus, c'est la transversalité même, ce qu'on voit dans la Conflagration, dans laquelle seul demeure Zeus, qui contracte en lui tous les corps particuliers à l'état virtuel, tout en s'étendant dans le vide (*diateinein*) en actualisant donc ces corps, en les faisant renaître : Zeus est en même temps systole et diastole, qui se résolvent dans la métabolisation. Autrement dit, Zeus, c'est la figure du *tonos*, c'est la tension qui traverse le monde de part en part et à chaque moment, soit comme raison, soit comme volonté, en tout cas comme *factivité* plutôt que comme activité – Zeus ne fait pas, il fait-faire, fait-avoir, fait-être.

Or, pour que le *tonos* du monde et de la corporéité en général touche à son extremum, pour que le monde soit parfait et par là tendu vers sa tension et se sous-tendant à l'extrême, il faut que la tension *joue*, que la tonalité puisse s'é-tendre et s'intensifier à la fois comme on l'a déjà vu.

C'est pourquoi le stoïcisme doit impliquer en son cœur la possibilité de la sécession

---

appelle le schème théorétique ou théologique, qui permet de *créer* des stases extérieures, que les stoïciens nomment *ennoêma*, phantasmes sans impresseurs.

causale, ou le retournement de l'activité incorporée contre la totalité de l'activité : Marc-Aurèle et Epictète insistent particulièrement sur la possibilité de révolte (*stasis*) du membre contre le tout, mais cette révolte pensée sur un mode mérologique est la manière dont apparaît le plus évidemment le retournement de la causalité localement incorporée contre le continuum causal. C'est par éminence le cas de l'homme, membre rationnel du monde se révoltant contre celui-ci en se mettant à valoir absolument comme totalité particulière s'érigeant contre la Nature et la Providence : la révolte mérologique n'est autre que la naissance de l'égologie absolue. Il y a comme une anticipation stoïcienne des thèses de Fichte et de Schelling, quant à la révolte ontologique du fondé contre le fondement d'une part, et quant à l'émergence du moi d'autre part. D'un côté, la révolte du fondé contre le fondement, que Schelling pense comme une onto-logique de l'individuation absolue, est pour le stoïcisme un simple aspect d'une logique moins grandiose, moins dramatique, mais aussi plus continue et par là plus tragique ; c'est qu'il n'y a ni fondé ni fondement dans le stoïcisme, puisque dès le départ c'est l'immanence causale comme *krasis* a priori de l'activité du *pneuma* et de la passivité de la matière, qui mêle fondé et fondement jusqu'à l'indistinction. Dieu, la providence, le logos ou la Nature, ne désigne pas une puissance séparée qui comprendrait en elle-même le monde engendré, et le continuum de corporéité. Zeus n'est jamais seul – c'est une thèse récurrente du stoïcisme, qui affirme en même temps que le sage, à l'image de Zeus, n'est jamais sage non plus, mais est toujours ami du monde et des autres sage, fussent-ils morts ou pas encore nés. Car même dans la conflagration, les corps sont contractés en Zeus, de sorte que le corps particulier (le créé ou la créature) et la corporéité absolue (le "créateur") ne peuvent être distingués, et représentent plutôt deux états ou deux stases de la crase : la corporéité se contracte absolument en elle-même, et dans le même temps se dystend (*diateinein*) à l'extrême dans le vide de l'univers. Ce que Schelling pense comme révolte du fondé contre le fondement est dans le stoïcisme une conséquence logique de la cosmologie : un corps étant une idiocrase et/ou une syncrase dans la Crase générique, chaque corps *tend* à s'autonomiser et à se couper de cette crase générique pour devenir une sorte de micro-principe à part entière, cause séparée, activité qui s'exile de la factivité du monde dont il est seulement une partie, une instanciation. C'est bien la condition pour que le *tonos* culmine et fasse la perfection du monde : il faut que la partie puisse se révolter, il faut que le *tonos* particulier ait la possibilité de se dé-tendre, d'entrer dans la dis-traction qui s'oppose à la tension, l'attention et la contraction générique : il faut que l'*homologia* cosmique soit réalisée sur fond de possibilité de *stasis*. En effet l'*homologia* porte sur deux métabolisations hétérologiques, métabolisation du corps particulier, métabolisation générique de la corporéité, chacune comprenant donc la *stasis* à titre de possibilité, de virtualité, de nécessité intrinsèque, c'est-à-dire à titre de *mode démodalisant* ou *métabolisation récorporatrice.* Mais plus encore, comme on le verra plus avant, l'*homologia* elle-même, l'ajustement, l'accord, l'appropriation du membre au système (plutôt que de la partie au tout) est-elle même hétérologique *comme* homologie en tant qu'elle est *processus* de réversion qui implique qu'à chaque moment le *tonos* atteigne son extremum en y tendant : la réversion du corps particulier et de la vie comme métabolisation générique du cosmos, est bien processuelle selon le *tonos*, plutôt qu'elle n'est la réversion statique de l'être et de la pensée dans l'élément du *logos* comme chez Parménide (rappelons que le logos est la modalisation *humaine et rien qu'humaine* du *tonos* dont il n'est dès lors qu'un aspect : l'homme n'est *zôon logos ekhon* qu'à être d'abord *zôon tonikon* en tant que *vivant* ou *Leib*). Tout se passe donc très différemment de chez Leibniz : le mal n'est pas factuellement inscrit dans le

monde comme conséquence de sa structuration générale, puisque la *stasis* est intrinsèque au *tonos* comme mode de déploiement démodalisant, métabolisation récorporative ou comme "étatisation" du corps. Le *tonos* ne s'oppose pas terme à terme à l'atonie, mais se déploie précisément comme tension entre l'eks-tension, la contraction et l'intensification opérée dans la *krasis*, et la "détente", la dis-traction, l'atonie qui ressortit à la *stasis.* Le *tonos* est tension, lutte ou *polemos* entre deux tendances (*krasis* et *stasis*, intensification et atonie) plutôt qu'entre deux états, ou qu'entre deux pôles statiques. *Le tonos ne désigne pas la tension propre comme propriété attribuée au corps et incluse en lui, mais désigne la tension polémologique entre l'intensification et l'extension de la tension, et la chute dans l'atonie et la dystension.* Autrement dit, le *tonos* décrit le *polemos* entre *krasis* et *stasis*, mélange et contraction de la tension dans la diatonie, ou démêlés et rétraction de la tension dans la réactivité passionnelle et doxologique du moi. C'est pourquoi la *stasis* n'a pas de valeur *morale* ni ne peut être assimilée au mal, qui en est plutôt une figure, comme mauvais usage de la volonté et de la raison dans l'action : c'est là encore l'interprétation théologique de la philosophie qui aura déterminé *moralement* la *stasis* alors que le mal qu'elle constitue doit se comprendre métaboliquement, amoralement, esthétiquement et pas éthiquement. Mais plus encore, le corps qui s'affirme comme moi contre le monde, n'oppose pas seulement son activité à l'activité du tout, *il oppose l'activité qu'il indexe sur lui-même et lui seul, à la factivité qui implique une logique perpétuellement en décrochage d'elle-même.* Comme un spectre de l'avenir philosophique, la figure de la révolte schellingienne traverse ainsi les *Entretiens* d'Epictète et les *Pensées* de Marc-Aurèle, dès qu'il est question de l'homme comme *mise en forme et refoulement du corps* : la factivité générique, l'activité factitive du *tonos*, culmine dans l'homme en tant qu'il est doué de logos lui permettant de (se) faire-faire des actions, de se faire-avoir un corps en perpétuelle extension, de se faire-être comme (c'est le thème des "deux natures" chez Marc-Aurèle : l'humanité forme au sens strict une nature spécifique dans la Nature générique). Cette teneur logique du corps humain introduit une *différence* ou une indétermination dans le monde qui n'est autre que la volonté (que le stoïcisme tardif nomme *prohairesis* en rompant par là avec l'acception habituelle du vouloir) : l'humanité désigne un type de corps doté d'une nature particulière qui va devoir incorporer l'événement et l'aimer, ou le contre-effectuer selon le terme de Deleuze. Seulement, cette possibilité de contre-effectuer l'événement, la possibilité de l'*amor fati*, implique comme son revers la possibilité de révolte contre l'événement, et de sécession avec l'ordre générique de la totalité du monde : c'est ce qu'on peut appeler la tension vers l'*horror fati*, l'homme prenant non seulement son destin en horreur, mais l'idée même de destinée qui s'oppose à son autodétermination comme sujet, ou comme moi substantiel. La véritable conception de la liberté dans le stoïcisme se love dans cette marge : en tant que la providence consiste a priori comme texture causale des événements, les destinées particulières sont *comme* écrites d'avance (selon l'analyse des types de causes et de la confatalité, on voit que le problème est bien plus complexe). Mais l'homme libre est celui qui prend sur lui l'événementialité soit l'ordre même des événements, qui l'incorpore et la décorpore sous la forme d'un acte volitif portant sur la volonté même de la Providence, donc sous la forme corporelle d'un acte tonologique : accorder sa tonalité avec la tonalité du tout, accorder sa tension avec la tension maximale du monde, mettre en homologie sa teneur particulière (sa nature) avec la teneur générique. L'homme libre ne l'est pas absolument : il n'est libre que *quant à la nécessité*, et sa liberté *ne se dit que du nécessaire* tout comme sa volonté ne se porte que sur la

volonté générique de Zeus, de la Nature ou de la Providence, volonté générique qui est une aspectualisation du processus tonologique parcourant le monde. Paradoxe stoïcien, qui fait culminer la liberté dans sa crase avec la nécessité : l'homme qui fait ce qu'il veut, l'insensé ou le fou, n'a qu'une compréhension faible de la liberté, en tant qu'elle porte sur la contingence. L'homme libre sait que sa liberté culmine dans l'affirmation du nécessaire : la liberté se détermine non seulement à partir de sa transitivité (choisir parmi les contingences, ou affirmer le nécessaire et l'incorporer) mais plus encore comme dys-position, selon le concept de *pro-hairesis* : elle est disposition au choix, c'est-à-dire *mode* de choix. Ma liberté sera-t-elle le libre-arbitre de l'homme séparé et sécessionniste qui dénie les événements, les refuse et n'affirme que ses contingences, ou sera-t-elle l'amour profond du membre pour l'ordre générique du cosmos, du particulier pour le nécessaire, du fragment de rationalité pour son continuum intégral ? Le véritable esclave, dans le stoïcisme, est celui qui n'est libre que pour la contingence – c'est pourquoi il écoute ses passions, assentit aux impressions irrationnelles ou non-kataleptiques, et suit ses impulsions sans les sélectionner (ce sont les trois exercices spirituels étudiés par Hadot). On comprend donc que la sécession ou la séparation du corps est intrinsèque à la mérologie stoïcienne, *mais sur un mode non-dialectique* : un corps ne peut se constituer comme membre du tout affirmateur de ce dernier et de l'entrelacement événementiel qui constitue la Providence, qu'à la condition de porter en lui une tendance à la séparation radicale avec ce tout. On voit la différence avec Schelling, où la révolte est un acte, quand elle est dans le stoïcisme une *tendance* : l'homme est pris entre une tendance qui consiste à rendre sa tension homologique de la tension générique, et une contre-tendance qui consiste à séparer sa tension, à la restreindre sur le moi, à la rendre monotone et même atone. C'est pourquoi la configuration schellingienne est une sorte de coup d'arrêt dans ce jeu de tendance complexe qui fait le fond de la cosmopolitique stoïcienne : de la même manière que le fondement et le fondé se voient séparés quand le stoïcisme les présente fondus dans une même activité immanente, la révolte se constitue en acte "ponctuel" là où elle est, dans le stoïcisme, une tendance dans un jeu général des tensions s'entremêlant. C'est donc parce que Schelling pense une relative séparation du fondement divin et du fondé créé par Dieu, qu'il introduit un écart dans l'immanence causale du stoïcisme. On trouve déjà chez Schelling le schème ek-statique, qui nous semble être l'un des schèmes les plus importants et les plus prégnants de la modernité philosophique : le fondé se révoltant entre en ek-stase quant à la stase du fondement, c'est-à-dire qu'il entre en guerre contre lui (*stasis* comme guerre civile) mais se constitue également en stase séparée du processus (*stasis* au sens d'état). Dans le stoïcisme, il est logique que tout corps *s'excepte* de la causalité générique, mais en s'y mêlant par là même : l'exception causale de chaque corps s'appropriant la causalité, ressortit paradoxalement à ce qu'on appellera ici l'in-crase (on reviendra sur ce concept dans la partie sur le temps). Le caractère tragique du stoïcisme vient paradoxalement de son perpétuel désaveu du grand drame, qu'il soit le drame de la grande démiurgie qui crée absolument le monde, ou le drame de la révolte absolue du créé contre le créateur, du fondé contre le fondement : l'humilité de la pensée tragique, c'est ici que l'engendrement continue de l'immanence implique le cercle génétique et fragmentaire de la causalité, et que la sécession absolue, romantique et sublime du corps-sujet contre le tout, n'est qu'un aspect statique de la crase. Le tragique pose que la grande ek-stase est toujours une coupe du processus, un aspect abstrait de l'in-crase, ressaisie extrinsèquement. Il n'est pas étonnant que les philosophies imprégnées de stoïcisme soient toujours des pensées tragiques, qui

ridiculisent a priori les grands drames métaphysiques, qui en dégonflent la prétention : c'est le cas de la théodicée leibnizienne, où le drame de la création devient calcul baroque et théâtralisé du monde à engendrer, dans la théorie des passions spinoziste constituant le domaine du pathos en véritable esthésiologie des régularités affectives, ou bien encore chez Nietzsche qui est profondément héritier du stoïcisme sur bien des aspects (l'*amor fati*, l'Eternel Retour, la théorie de l'appropriation et des pulsions, la philosophie de la volonté, etc.) ou encore Deleuze.

Le deuxième aspect intrinsèque à la *stasis* c'est l'engendrement de l'égologie. Il ne s'agit plus seulement de comprendre l'autothesis de l'ego en fonction d'une dialectique abstraite de l'opposition, mais de comprendre la manière dont un fragment partitif de corporéité (*du* corps) peut se constituer en ego. La question n'est plus l'apparition du moi, mais l'ouverture de la dimension égologique elle-même : il y a *égologisation des corps* aussitôt que l'un d'entre eux prétend se faire origine absolue de son pouvoir causateur ou index de l'activité, là où il n'en est que le relais, la bande passante. Il y a égologisation du corps à chaque fois que se produit une ek-stase du corps constitué et récorporé quant à la corporéité processuelle dont il se soutient et sous-tend. Nietzsche posait la même question à propos de ce qu'il nommait l'ipséisation, soit la production du soi : la question n'est pas d'abord l'incorporation de la forme du soi, mais l'ouverture du corps à une sphère ipséologique qui va le capturer aussitôt qu'il y entrera. L'égologisation repose sur une ek-stase du corps dans les deux sens qu'on a vus : sécession ou guerre civile du corps contre la corporéité, et tendance à constituer une stase hors de la crase, en état métastable hors du processus, dont la stase est seulement modale. Car dans le stoïcisme, le moi est produit par l'appropriation : le moi, sa forme, est la première chose que s'approprie le corps dans la logique de l'*oikeiôsis.* Seulement, c'est aussitôt pour le rapporter à des sphères appropriatives plus larges, la famille, la cité, le monde, et le dissoudre en elles, mais aussi pour en faire un état *relatif* du corps : le moi est rapporté à des dimensions qui l'incorporent d'une part, et à la l'appropriation en tant que telle, pure processualité du corps, d'autre part. Le stoïcisme permet d'aller dans les deux sens, c'est-à-dire de régresser en-deçà du moi jusqu'au corps processuel inconstitué, et progresser par-delà le moi jusqu'à l'extension des corps particuliers dans le continuum générique de corporéité[208]. Tel est donc le paradoxe final du stoïcisme : la révolte du membre contre le tout, soit du corps-cause local contre la causalité qui l'irrigue et qu'il incorpore, fait la culmination de cette causalité, en parachève l'effectuation. On voit ici comment les philosophies modernes de la liberté basées sur la dialectique du moi, de la conscience ou du sujet, sont déjà incluses à titre de possibilité interne dans le stoïcisme, mais en tant qu'elles sont seulement des dérivations aspectuelles d'une même logique métabolique : la *stasis* contre la *krasis*, qu'on modulera comme on voudra en la rapportant tantôt à la conscience, tantôt à l'être de l'étant, tantôt au rapport du fondé au fondement, etc Car pour un stoïcien, la dialectique du libre moi, du libre sujet, ou de la conscience néantisante, est un aspect particulier d'une esthétique des corps traversés par l'activité tonologique : il ne s'agit plus de faire l'ontologie dialectique et *dynamique* de la

[208] On verra que c'est cette régression que rendent *impossibles* les philosophies qui procèdent d'une épochè esthétique, et qui commencent par se doter d'une "unité" ayant une fonction conceptuelle de sujet, mais quand il s'agit de tout autre chose : le *Dasein*, l'ego transcendantal, le vivant incarné. Cela implique à chaque fois de *présupposer* une facticité à cette fonction-sujet, et d'en poser l'incarnation : la régression ne s'opère pas jusqu'au premier Dérivable qu'est le Quelque-Chose, elle bute dès le départ sur un constitué, qu'on ne peut fragmenter jusqu'à saisir le corps en sa processualité indéterminée.

conscience en tant qu'opération continue de négation, ou du sujet en tant qu'il se pose de et par lui-même, il s'agit de comprendre la genèse des egos à partir d'une esthésiologie de la corporéité qui ne présuppose aucune entité constituée, aucune constitution entifiée. Ce que permet de comprendre le stoïcisme, c'est que l'ego n'est ni une stase a priori dont on ne peut rien dire hormis qu'il est, ni une pure construction statique : le moi émerge dans une ek-stase du corps qui entre en rébellion contre la corporéité, prétend se constituer en isolat séparé. Selon les concepts adoptés ici, *l'ek-stase du corps concorde avec la récorporation de l'incorporé*.

L'une des manifestations de cette déverticalisation de la causalité, c'est la distinction des causes antécédentes ou efficientes et des causes conséquentes. Comme on l'a vu plus haut, chaque corps, défini et délimité par son *tonos*, et qu'il soit personnologique, collectif ou seulement composant, actualise localement quelque chose de la factivité qui circule, sur un mode partitif, sous forme de flux de corporéité (il n'y a que *de* l'activité, qui n'est pas sujet, mais factitive). De sorte que chaque corps, d'un point de vue représental, se constitue *comme* cause dès lors qu'on discrétise les corps s'entr'affectant au sein d'une série particulière d'actions. Mais on peut toujours dire, dès lors, que chaque corps pour lui-même, actualisant l'activité ou relayant le processus de crase dans une idiocrase, ne fait que réaliser la cause initiale qui crée le monde et le structure. C'est le problème qui gît au cœur de l'argument du meilleur des mondes : le monde est-il engendré sous le coup d'une impulsion causale unique provenant d'un passé immémorial, ou bien est-il engendré par une impulsion présente et continuée ? La Providence crée-t-elle *directement* tous les corps et l'entrelacement causal une fois pour toutes et pour eux-mêmes, ou engendre-t-elle des corps par dérivation, c'est-à-dire par le biais de la puissance causale propre aux premiers corps créés ? P. Hadot a dressé l'arborescence de ces possibilités relatives à la "cosmodicée" stoïcienne[209]. Il part de la proposition disjonctive princeps, Hasard ou Providence,

---

[209] Cf. *Pensées*, IX, 28, et *La citadelle intérieure*, op.cit., p. 168 sqq. Il semble que la subdisjonctive ici formalisée par Hadot n'a pas trois mais deux termes, selon le texte de IX, 28, très clair sur ce point. Que dit Hadot ? Il dissocie deux aspects intrinsèques à la première hypothèse, celle d'une impulsion providentielle donnée une fois pour toute dans le passé, et telle que des détails indifférents découlent de ce choix primordial sans que Dieu les ait voulus en propre. Hadot distingue l'impulsion donnée au commencement du monde, et les conséquences de ce choix primordial qui, non choisies par Dieu pour elles-mêmes, découlent de la structure générale du monde voulu. Ces existants ou ces détails (la forme d'un brin d'herbe, la couleur d'un pelage, la crinière du lion...) ne seraient alors créés ni par hasard ni par choix de la providence. Mais d'une part, en tant qu'ils sont des détails indifférents dérivés d'une structure générale ressortissant elle-même à un choix originel, on ne peut les dissocier de ce choix, on ne peut produire une nouvelle disjonction dans l'hypothèse : ces détails sont krastiquement contractés dans la structure générique. Mais d'autre part, et surtout, il faut ici marquer le type de causalité qui régit cette hypothèse : le monde dans sa configuration générale est choisi par la providence selon une causalité antécédente. Les détails indifférents qui appartiennent par surcroît à ce monde ressortissent à une causalité conséquente : les individualités du monde les plus indifférentes (les heccéités) ne sont pas voulues pour elles-mêmes, mais sont voulues en tant que possibilités, en tant que conséquences possibles qui n'affectent en rien la configuration générique qui demeure la meilleure. Ces individualités, ces aspects micrologiques du monde qui en font la parure ne sont pas voulus pour eux-mêmes et directement, mais ils sont voulus dans leur possibilité même. La véritable différence entre les deux hypothèses de cette subdisjonctive, c'est que dans la première, causalité antécédente et causalité conséquente sont disjointes, de sorte que Dieu laisse au monde une sorte de marge ou de jeu intérieur qui paradoxalement parachève la rationalité du choix, tandis que dans la seconde, lorsque le choix de Dieu est perpétuellement actuel et qu'il porte sur les plus infimes et les plus indifférentes réalités, volonté antécédente et volonté conséquente ne se distinguent pas : Dieu veut tout positivement et directement, jusqu'au détail. C'est pourquoi cette distinction de l'antécédent et du conséquent dans la

Chaos atomiste ou Cosmos stoïcien, et montre qu'en découle cette proposition subdisjonctive : la Providence crée-t-elle directement tous les corps, ou seulement par dérivation à partir d'une "structure" générale du monde ? La Providence veut-elle directement les corps, ou les veut-elle par dérivation ? Mais cette proposition subdisjonctive, contrairement à ce qu'en dit P. Hadot, apparaît en fait comme une question rhétorique secondaire : *les deux branches de la disjonction sont vraies.* Hadot a raison de présenter ainsi l'alternative, que les textes stoïciens posent exactement de cette manière. Mais il apparaît que cette disjonction est en fait une distinction qui renvoie *à la nature composée du temps* : on ne peut pas la comprendre statiquement, comme toutes les arborescences propres au système stoïcien ainsi qu'on l'a vu précédemment. Il faut au contraire rendre compte esthétiquement de ces disjonctions analytiques : ici, on ne comprend pas ce problème relatif à la genèse des mondes opérant soit directement soit par dérivation, si on ne voit pas qu'elle doit être rapportée à la structure stoïcienne de la temporalisation. Il ne s'agit pas d'une disjonction, mais d'une *distinction* des points de vue propres au temps : la première branche de la disjonction – la Providence crée directement et une fois pour toutes tous les corps, voulus pour eux-mêmes – représente le point de vue de l'*Aiôn*, que l'on appelle ici le Coprésent ou le Contemporain, en tant qu'il contracte en lui une temporalité sans présent singulier, et qui va à l'infini vers le passé et l'avenir. La seconde branche – la Providence crée un canevas général du cosmos, et les corps s'en engendrent par dérivation – représente le point de vue de *Chronos* : il n'y a que le présent valant comme intervalle d'*Aiôn* dégagé par l'activité singulière d'un corps[210]. C'est que selon la logique qu'on vient de dégager, la causalité générique n'existe qu'incorporée par les corps particuliers, qui la relaient tout en se faisant à leur tour causes autonomes. On commettrait ainsi un contresens en considérant que le premier point de vue (*Aiôn*) où la Providence produit tous les corps sous le coup d'une impulsion unique, implique une indistinction des causes antécédentes et des causes conséquentes, tandis que le second impliquerait la distinction des deux (la Providence produit la "structure" ou le canevas général du monde, mais les corps particuliers ont une marge causale relative qui fait leur liberté). La distinction stoïcienne est plus fine : il ne peut y avoir, dans le stoïcisme, *deux instances* différentes, chacune prenant sur elle la cause antécédente ou la cause conséquente, pas plus qu'il ne peut y avoir deux *moments* dans l'instanciation du monde, dont l'un recueillerait en lui la causalité antécédente et l'autre la causalité conséquente, comme chez Leibniz, qui sépare ainsi le bon-vouloir omnipotent de Dieu, et le mal comme conséquence adventice de la structure propre au meilleur des mondes. Il faut, dans le stoïcisme, que la causalité antécédente et la causalité conséquente soit mêlées dans la causalité immanente, de sorte qu'il n'y ait pas de source absolue du monde, extrinsèque à ce monde : Dieu est aussi bien la Nature ou le continuum de corporéité, il n'est pas extrinsèque au monde,

---

première hypothèse, n'est pas à son tour une nouvelle disjonction comme le pose Hadot : *cette distinction même, ou ce jeu à l'intérieur du monde, est voulu en tant que telle par Dieu, autrement dit, la distinction de la volonté conséquente et antécédente est elle-même le fait d'une volonté antécédente.*

[210] On étudiera plus en détail cette logique dans la partie sur le temps, en montrant que le présent chrono-logique stoïcien est un présent crastique, qui réalise déjà la disjointure ou la disparation du temps présenté. On montrera en effet que le présent stoïcien n'a selon nous pas été analysé assez profondément, dans le rapport qu'il entretient avec l'esthétique stoïcienne de l'activité tonologique, et avec le caractère modal de cette philosophie.

mais immanence du monde transversale aux corps. C'est pourquoi la distinction entre causalité antécédente et conséquente va seulement être modale, et reposer sur la structure ambivalente de l'incorporabilité, in-corporation corporelle vers *Chronos*, in-corporation incorporelle vers *Aiôn.* Ainsi, le point de vue de l'*Aiôn* est celui où *toute la causalité est antécédente* tandis que le point de vue de Chronos est celui où *toute la causalité est conséquente*. Dans le premier en effet, l'intégralité de la causalité est présentée comme un Coprésent qui ne s'actualise pas singulièrement, mais qui est tout entier actuel ; dans le second, toute la causalité est tributaire de l'activité singulière des corps : le point de vue est celui des corps agissants, de sorte que même le corps générique de la providence est conçu comme un corps particulier, peuplé *par dérivation* de corps composants. Comment s'opère la distinction de la causalité conséquente, et de la causalité antécédente ? Par le mouvement réel de temporalisation : *Aiôn* et *Chronos* n'existent que composés et mêlés sans reste, *Aiôn* incorporel et *Chronos* prenant corps forment une *krasis qui ne mêle pas seulement les corps, mais le régime corporel et le régime incorporel*[211]. il faut que *Chronos* actualise dans l'activité singularisée d'un présent l'actualité générique du Coprésent. De sorte que la cause conséquente et la cause antécédente *n'impliquent pas deux instances distinctes*, Dieu d'un côté face à son entendement, et les corps de l'autre, se faisant à leur tour causes selon leur puissance propre. C'est chaque corps qui se fait à la fois cause conséquente et cause antécédente selon qu'il est conçu du point de vue d'*Aiôn* (*sub specie aeternitatis* pour ainsi dire) ou du point de vue de *Chronos* en tant que fragment autonome d'activité tonologique, et que flux partitif de corporéité (*du* corps). C'est justement tout l'enjeu de la discipline stoïcienne : chaque corps particulier, étant cause conséquente, *doit faire de lui-même une cause antécédente à travers l'amor fati.* Le corps particulier devenant corps générique, c'est celui se *rend* cause antécédente de l'intégralité des événements : vouloir ce que veut la Providence, vouloir l'événement et par-delà celui-ci l'événementialité qui le soutient, c'est se faire cause antécédente en se mêlant à la volonté générique – mais plus encore, ce n'est pas seulement vouloir *ce que* veut la Providence mais vouloir *comme* le veut la Providence, sur le même mode affirmatif de toute la modalité (l'*amor fati* veut dire que la modalité en tant que telle est affirmée sur un mode singulier, qui se dépasse en elle, vers elle). Mais de la même manière, on l'a vu, la cause antécédente *veut* que chaque corps particulier puisse se faire cause conséquente à son tour, et se découvre par là une liberté pour la nécessité. C'est cette structure fragmentairement circulaire de la causalité que l'on ne retrouve pas chez Leibniz qui, lui, distingue nettement deux niveaux ou deux moments dans la causation : vouloir directement le meilleur des mondes, mais vouloir, *par conséquent*, les maux qu'il contient a priori, comme un pis-aller. Rien de tel dans le stoïcisme, pour la raison suivante : chaque corps est traversé par le *pneuma*, chaque corps est une incorporation de Dieu, ou de la Nature, ou du Logos. Dieu, ou la Nature, ou le Logos, n'est rien d'autre que son in-corporation en corps particuliers qui peuvent entrer en ek-stase. Chez Leibniz, c'est le schème incarnativiste qui régit le rapport : Dieu s'incarne, ou incarne le monde.

[211] On rappelle que c'est ici la thèse que l'on défend quant au stoïcisme et au concept de crase : elle ne porte pas seulement sur la composition des corps les uns avec les autres, comme mélange sympathique qui produit une fusion intime de ces corps, par opposition aux mélanges seulement extrinsèques et synthétiques. Au contraire, l'ampleur du concept et de la *réalité* de la *krasis*, c'est qu'elle mêle justement l'incorporel et le corporel dans l'élément générique de l'incorporabilité.

Schémiologie, schèmes et schématisme : incorporation, organicisation, et incarnation.

Ce n'est pas sur une métaphysique que nous aurons appuyé notre morale : sur une physique seulement.
F. Ponge, préface à *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Henri Maldiney, L'Age d'Homme, 1974, p. 8.

Lugging ampullae its daily fill
I schemed escape.
I schemed climbing impossible moutains.
I schemed under the Virgin's whip.
I schemed to the sound of celestial joy.
I schemed to the sound of earth,
the wail of infants,
the groans of men,
the groans of men,
the thud of coffins.
I schemed escape.
Gregory Corso, *Transformation & Escape*.

Je ne sentais pas la vie, la circulation de toute idée morale était pour moi comme un fleuve tari. La vie n'était pas pour moi un objet, une forme; elle était devenue une série de raisonnements. Mais des raisonnements qui tournaient à vide, des raisonnements qui ne tournaient pas, qui étaient en moi comme des « schèmes » possibles que ma volonté n'arrivait pas à fixer.
Artaud, *Sur le suicide*, 1925.

Comment des crins de queue de cheval collés frottés sur un morceau de boyau de mouton tordu peuvent-ils produire des émotions sublimes ? se demandait Adlous Huxley. Parce qu'une émotion sublime, c'est encore de la chair qui tressaille.
F. Châtelet, *Chronique des idées perdues*, Fayard, 1977, p. 237 sq.

"The Ancien of Days forever is young,
Forever the scheme of Nature thrives"
H. Melville, *Poèmes de guerre,* Gallimard, 1981, p. 26

Introduction – le problème schémiologique[212]

Partons de de ce problème générique : l'épochè redoublée de l'esthétique, son oubli lui-même oublié. Nous avons dit (dans la partie sur Descartes) que cet oubli redoublé de la genèse devait être compris à partir d'une "zoologie" ou d'une "zoosophie" du vivant : comment le vivant en vient-il à s'éprouver lui-même d'abord comme pensant, comme étant, comme parlant, et non plus comme *sensibile*, non pas seulement sentant, mais fragment du tissu esthétique, contraction d'expérience ou mélange idiocrastique dans la grande Mêlée des corporéités ? Comment le vivant en vient-il à s'éprouver principalement et premièrement comme pensant, comme humain, comme étant ? Comment se produit cette *réduction de la vie dans la vie* qui nous fait passer de la zoomorphie à l'anthropomorphisme, au logocentrisme, etc. ? C'est la schémiologie qui doit nous fournir une réponse, en comprenant précisément comment le vivant incorpore des *ousias* c'est-à-dire avant tout des propriétés et richesses[213] qui vont se calcifier en *être* de ce corps. C'est la schémiologie, en tant qu'elle permet de ressaisir le passage du *Leib* au *Körper* soit la *Verkörperung* elle-même comme récorporation, qui va nous permettre de faire la génésiologie de l'épochè esthétique, de l'enfouissement du corps incorporateur (*Leib*) sous le corps récorporé (*Körper*).
Comment s'établit une corrélation ? Comment le corrélationnisme est-il possible ? Dès le départ, ces questions restent tributaires de présupposés monistes et statiques : il n'y aurait qu'une corrélation, d'emblée constituée, et qui pourrait être congédiée par la découverte d'une voie d'accès à l'en-soi, ek-stasis de la pensée hors du pour-soi et de son monde chatoyant. On l'a vu précédemment : il faut non seulement pluraliser, mais processualiser et remétaboliser le problème du corrélationisme, rendre raison en droit et non plus seulement en fait comme c'est le cas chez Meillassoux, du jeu de corrélation, décorrélation, recorrélation qui saisit le corps et dont il est partie prenante. On ne peut pas comprendre abstraitement le corrélationisme, ni se contenter à son égard d'une critique de fait. Le problème de la Corrélation, de son engendrement, appelle une esthésiologie permettant de comprendre comment sont corporellement engendrées des corrélations dont la Corrélation (husserlienne par exemple) est l'intégrale vide et formelle (comme conscience ou chair) – Corrélation qu'on ne dépasse donc pas héroïquement par un arrachement ou une ek-stasis déterminée, finie, claire et distincte comme un décollage vers l'hyperespace, mais qu'on déborde fragmentairement et qui se décorpore partiellement et modalement, selon une logique

---

[212] Dans le cadre de ce travail, il nous a fallu sélectionner des développements particuliers sur le schème et le schématisme, et délaisser des analyses intermédiaires et complémentaires. Nous avons donc choisi de présenter l'enjeu général de ce développement avec l'introduction, avant de le décliner selon trois grands aspects : l'illustration du rôle du schématisme et des schèmes à partir d'exemples littéraires ou artistiques (partie sur l'inadaptation) ; la fonction du schème en politique (partie sur Adorno et Horheimer) ; enfin, la dernière partie s'efforce de travailler le rapport entre schème et science, avec une partie plus longue sur Galilée et *Le messager des étoiles*, où l'on essaie de théoriser la notion de révolution schématique (elle devrait être précédée d'un développement sur Haraway et le schème, ainsi que d'un développement sur Bachelard et la psychanalyse de la connaissance). Chacun de ces textes peut donc être lu indépendamment ; nous espérons que l'absence des développements intermédiaires n'est pas rédhibitoire pour leur compréhension ou leur "localisation". On peut donc les prendre chacun comme des annexes autonomes.

[213] On verra plus avant que la question heideggerienne de la *parousia* peut aussi être comprise du point de vue de l'avoir : comment *ousia*, désignant d'abord ce qui est eu (propriétés, richesse), en vient-elle à désigner l'essence ontologique, la présence substantielle de ce qui est ?

articulant toujours décorrélation et recorrélation. Il faut non seulement multiplier le problème de la corrélation (il y en a toujours plus d'une, tout un essaim), mais plus encore la pluraliser (on est corrélé selon un aspect, décorrélé selon un autre), et enfin la remétaboliser (c'est le corps même qui se trame de corrélations). Ce sont ces corrélations constituées et déconstituables (décorporables) qu'il nous faut analyser à travers une schémiologie générale, une théorie des schèmes corrélatifs et constituants du corps, permettant de comprendre à la fois leur incorporation, leur récoporation, et leur décorporabilité.

Nous avons dit aussi que le véritable problème était selon nous le relationnisme, soit l'émergence d'une esthétique de la relation pure dont on peut faire de Hume le premier représentant[214] : pour le dire en quelques lignes, c'est l'indexation platonicienne du flux sur la stase eidologique qui *engendre* une relation dans le monde, celle que va justement mettre en forme la *méthexis* comme relation ontologique de l'idée et de la chose, du paradigme et de la copie. *L'émergence de la relation chez Platon est due à l'indexation de la philosophie corollaire de l'indexation du flux sur la forme.* Dès le départ, la relation est verticalisée, analogon singulier de la Ligne platonicienne, et tout autant de l'Axe ou du Fuseau de la nécessité dans le mythe d'Er. Ce sont les relations liées : d'une part elles sont seulement indexation du flux sur sa stase référentielle ou son Réel, et d'autre part elles sont définies et déterminées par les termes qu'elles mettent en rapport, ou bien copie et modèle, ou bien Formes entre elles selon des relations logiques et formelles. Ce qui va se produire avec l'empirisme de Hume, c'est une libération de la relation : Hume va enquêter sur la genèse de la constitution, et découvrir un grand plan de relations naturelles existant de fait, et dont l'esprit ne se distingue pas en tant qu'il est relation de relation. C'est la première critique en droit du corrélationisme, bien avant la phénoménologie : la corrélation est seulement une relation du plan relationniste, prélevée, isolée, pour devenir le subsumant de toutes les autres relations (Freud fera la même critique à la phénoménologie en décrivant l'inconscient comme champ de corrélations multiples et plurielles, la conscience n'étant que son organe émergé). Seulement que se passe-t-il ? Hume retrouve le flux brut de l'expérience, désindexé de tout Référant (avec un "a") extérieur, stase de l'être ou de l'idée. Or, tout se passe comme si les idées, en étant ramenées sur le plan du flux et considérées comme liaison du flux dans l'esprit, avait aussi emporté avec elles les relations qui auparavant les liaient "participativement" aux flux. En même temps que les idées retrouvent le plan humien constituant les flux de l'expérience, les relations qui liaient ces flux au idées de manière indexatoire retombent aussi sur le plan, s'y libèrent, l'envahissent et *deviennent* teneur du flux. Les relations liées de Platon deviennent relations déliées, déliées de tout plan formel et eidologique métaphysique, et déliées de toute transitivité. La relation est libérée, libérée de l'indexation d'une part, et libérée de ses termes donc de toute structure de transitivisation a priori d'autre part : la voilà enfin horizontalisée, émancipée de la forme même de la Ligne comme anabase vers les Formes, jouant pour elle-même sans être définie par les termes mêmes qu'elle lie. Seulement, ce renversement profond du platonisme n'est-il pas déjà

[214] Nous renvoyons à la partie dévolue spécifiquement à l'analyse et à l'histoire de ce que nous nommons ici le relationnisme, et en particulier à la confrontation de Deleuze et de Badiou sur la question de la présentation ou plutôt de la sentation esthétique de l'être (pour le dire d'un mot) qui n'est ni la présentation poétique heideggerienne ni la présentation mathématique badiousienne, et atteste *justement* d'une nouvelle manière, fragmentaire, réversible, partielle, *modale* de décorréler.

informé en retour par le platonisme, au sens où la relation ainsi libérée a été introduite par l'indexation platonicienne ? Est-ce que la philosophie profondément indéfinie de Hume n'est pas au sens strict la *retombée* (sur le plan de l'expérience) des relations verticales que Platon y avait dressées ? La saisie du plan de l'expérience n'implique-t-elle pas déjà le schème platonicien de la relation, complètement métamorphosé, intégralement renversé, mais pourtant déterminant ? C'est avec Hume, que le flux va être pensé comme relationniste en tant que flux, ou dans sa fluité. Le relationnisme devient talité du flux : l'expérience en tant qu'expérience n'est que relations. C'est le génial dimensional humien : le relationnisme, ou le dimensional "entral" au sens où il n'y a plus que de "l'entre" pur, libéré de tout terme Or, Hume découvre ce plan comme un relationnisme de fait, et, à l'instar de Newton, ne se prononcera pas sur les premiers principes en droit de l'expérience. Ce nouveau dimensional ouvre une question décisive pour la philosophie moderne. Comment rendre raison en droit du fait que la relation précède ses termes, elle les précède dans l'ordre génétique des précellences ou les "précelle" ? Comment comprendre le fait que la relation est déliée, inindexée d'une part, intransitive d'autre part, radicalement immanente plutôt que rapportée à des entités métaphysiques, mais même alors, libre de tout contenu transitif ? Comment comprendre la nature de la relation, sa talité propre, selon ce fait double et premier de la précellence ? Le transcendantal va constituer un nouveau dimensional pour répondre à cette question : si la relation précède en droit ses termes, c'est qu'elle est jugement synthétique a priori *dans la sphère du sujet transcendantal.* Kant rapatrie tout le plan relationniste humien dans la dimension transcendantale, produit la grande scission moderne de la chose en-soi et du grand Pour-Nous transcendantal, comme une manière de grand canyon ou même de faille océanique dans la terre de la philosophie, dans la *gênesis* de la terre esthétique. Et toute la pensée relationniste moderne, de James à Simondon en passant par Deleuze et même par Nietzsche (les volontés de puissance s'érigent à partir de purs rapports de force valant comme différenciation a priori) tentera de rendre raison de la teneur de la relation en elle-même et pour elle-même, sans plus la comprendre depuis le transcendantal kantien et la position a priori du Sujet, ou bien en transformant si complètement la compréhension du transcendantal qu'il devient un véritable plan génétique en droit doublant le plan relationniste de fait découvert par Hume (ainsi chez Deleuze qui désubjective le transcendantal devenant le spatium intensif ou le plan d'immanence). S'ensuivront de grandes réponses sur la nature en droit de cette relation libre : le déphasage simondonien quant aux potentiels, la différence et la multiplicité intensive deleuzienne, les networks-patchworks de l'expérience pure ou de l'empirisme supérieur chez James, le rapport de force chez Nietzsche. A chaque fois, il s'agit de répondre en droit à la question ouverte par Hume : comment comprendre la précellence en droit des relations, quelle est la teneur ou la nature de la relation en tant que telle qui permette d'expliquer cette déliaison a priori ? Comment comprendre *objectivement* la liberté de la relation en tant que relation, sans la faire dépendre de la forme subjective de l'esprit qui la ressaisit selon une structure a priori ? C'est bien l'enjeu : passer du fait de la relation à sa facticité en droit, rendre raison de son objectivité "matérielle". C'est pourquoi toutes ces pensées se déploieront en direction d'une matière pensée comme intensité, la relation devenant tension entre pôles de forces, entre "charges" intensives, potentiels quasiment électriques.

Mais il nous semble que le stoïcisme déployait un premier renversement du platonisme impliquant une autre voie. Car la révolution humienne impliquait un renversement du rapport platonicien entre indéfini (*un* chaudron) et le défini (*le*

chaudron), le défini s'avérant liaison immanente de l'indéfini dans l'esprit compris comme relation de relations au sens objectif du génitif (et non pas au sens subjectif comme le comprendra justement Husserl). Mais c'était bien la structuration platonicienne de la philosophie et de l'esthétique qui impliquait ce renversement : rapatrier la sphère du défini platonicienne sur le plan de l'indéfini relationniste, c'était abolir leur différence même, comme chez Nietzsche pour la distinction du monde-vérité de l'essence et du monde des phénomènes. Mais cela impliquait fatalement d'importer dans le flux la forme même de la différence métaphysique, méthexique, déployée par Platon, de sorte que l'indéfini se voyait défini comme relation libre et déliée. Le stoïcisme déployait une autre approche, prolongeant directement Héraclite : selon la tripartition de la grammaire entre défini, indéfini et partitif (c'est nous qui modélisons ainsi), le stoïcisme concevait le flux comme continuum partitif intégral (*du* corps, *de* l'incorporel), échappant à l'opposition du défini et de l'indéfini, *et par là même à la polarité du monisme défini et du pluralisme de l'indéfini* (le partitif ne distingue même plus entre pluriel et singulier). C'était avant tout ne plaquer de forme ou de modèle préhensif sur le flux : on ne peut même pas le constituer comme relations, fussent-elles pré-individuelles, différentiées, intensives, etc. Cela implique de tout autres problèmes : comment délimiter un continuum partitif, si l'on ne peut même plus coupler la définité et l'indéfinité pour établir la limite, si l'on ne peut plus la découvrir toute tracée dans l'essence définie, ou la rapporter à l'auto-poïese de l'indéfini ? Comment conserver l'immanence polémologique du flux héraclitéen, rester le plus littéral possible quant à la fluité et sa composition, tout en rendant raison de l'émergence de relation ? Cela implique plusieurs déterminations essentielles du système : divisibilité infinie du continuum de corporéité (donc du continuum incorporel, et par suite du continuum d'incorporabilité dont ils sont les deux grands modes) ; polarisation de la *krasis* et de la *stasis* (c'est nous qui modélisons ainsi) pour penser les métabolisations du continuum sans recourir à la relation, en montrant au contraire que les relations proviennent d'une dé-limitation stabilisée du continuum ; rapporter dès lors les relations à une polarisation tonologique, une polémologie de la tension qui n'implique plus un découpage par relations, mais par composition modale selon la teneur de la tension engagée ; caractère modal des différenciations du continuum, de sorte que les relations ne sont pas constituantes, mais valent comme coupes de ce dernier ; enfin, substituer à la logique de la synthèse dialectique comme relation oppositive résolue celle de la crase et de la synchrèse esthétique impliquant des compositions modales, et substituer aux relations analytiques formelles comme le principe de contradiction ou le principe de raison des contractions paradoxales et modales (de sorte que le principe de contradiction devient principe de contraction modale et paradoxale, que le principe de raison ou de fondement devient principe de genèse). Tel est l'enjeu : penser le flux en tant que flux, dans sa partitivité qui n'est ni définie ni indéfinie, mais qui admet les deux modes de "découpe" (d'un côté le stoïcisme pense l'émergence des définités absolues que sont les Idées platoniciennes, de l'autre la divisibilité infinie du continuum de corporéité).

Il va donc s'agir d'expliquer sur cette base comment des relations sont engendrées dans le monde, *incorporées* dans le cosmos, découpées sur lui, même s'il s'agit des relations intensives pré-individuées (on verra à propos des mathématiques, à la toute fin de la partie sur la modalité, que celle engage la divisibilité infinie du continuum partitif corporéité et sa dé-limitation possible en relationnisme esthétique, et parallèlement la divisibilité infinie du continuum partitif incorporel devenant pures relations de temps, de lieux, de sens). Nous retrouvons nos deux problèmes : d'une part, incorporation de

corrélations de sorte que le corrélationisme doit à la fois être remétabolisé, pluralisé et processualisé comme série *modale et fragmentaire* de décorrélations et recorrélations – et d'autre part, dé-limitation de relations pures dans le monde. Mais cela correspond à deux autres problèmes : premièrement, comment expliquer la récorporation du *Leib* en *Körper* ou de la corporéité vivante en corporellité survivante (*fortleben*), ainsi que la possible décorporation du récorporé. Et deuxièmement, comment comprendre l'émergence du transcendantal comme naturalisation ou "enconstitution" en droit d'un système schémico-schématique incorporé de fait, de sorte qu'il faut *historiciser et pluraliser la compréhension du transcendantal comme Récorporation générique d'un ensemble de corps appartenant par exemple à une époque donnée, ou à une "culture" particulière.* C'est ce qu'on va voir : le transcendantal se pluralise, ce n'est plus le schématisme qui en assure la cohésion et l'harmonie intrinsèque, c'est le transcendantal, qui est naturalisation, récorporation et stabilisation structurale d'un système schémiologique incorporé. De sorte qu'on devra non plus opposer un "dépassement" du transcendantal qui serait moniste, simple, complet, irréversible ou d'un mot héroïque (Meillassoux) à une conservation du transcendantal comme nouveau paradigme (Malabou, et le paradigme de la plasticité) ; il faudra au contraire comprendre *génésiologiquement* l'émergence des transcendantaux, leur dégénérescence, leur prégnance et leur volatilité à la fois (cela est notamment impliqué selon nous par la logique foucaldienne des épistémès : comment comprendre l'incorporation d'une épistémè par les sensibilités et les sensoriums d'une époque, comment comprendre, pour le dire d'un mot, le rapport entre la visibilité dans le savoir et la vision du sachant, soit la stabilisation des épistémès dans des transcendantaux incorporés qui assurent la correspondance *objective* de l'objectivité et de la subjectivité ?) Car la dualité de la conservation ou le dépassement transcendantal, l'aspect historiciste et dialectique de pareille formulation du problème nous semble superficielle et même scholastique. C'est bien le schème eschatologique et progressiste, en un mot la conception hégélienne, conquérante et linéaire de l'Histoire que réactive Meillassoux en invoquant un dépassement (dépasser, toujours dépasser) du transcendantal, en arguant qui plus est du caractère massivement transcendantal de la philosophie du XXe siècle (c'est un contresens sur le transcendantal, notamment chez Deleuze ou Derrida, qui *illimitent et fragmentent le transcendantal* au point qu'il devient plan génétique pulvérulent et non plus dimension délimitée, circonscrite : le XXe siècle a opéré au contraire une "dédimensionnalisation" du transcendantal). Et de la même manière, lorsque Malabou propose de retenir "encore un peu" le transcendantal, c'est uniquement parce qu'il permet de réactiver au contraire un *paradigme statique et délimité* (celui de la plasticité) dans lequel on va précisément transposer et intérioriser tout le reste sous un seul terme et selon une seule dimension, la plasticité (c'est une reformulation faible des philosophies de la différence, mais nous verrons plus avant en quoi le concept de paradigme nous semble *ruineux* pour la philosophie et constitue seulement une hypostase faible et même un peu honteuse de *fondement*). La forme même du dualisme est symptomatique de deux acceptions classiques de la philosophie, ou bien épopée historique faite de dépassements et orientée par le messianisme parousiaque du Vrai qui peut tout à fait se transposer en mystique de l'Evénement (le dieu virtuel, qui, peut-être, pourrait advenir), ou bien modèle statique intégralement explicatif, parce qu'il passe au crible *d'un seul terme* (ou de quelques concepts) l'intégralité du pensable (il suffit de changer l'occurrence du terme et de choisir le plus souple et dynamique, plasticité, mimétique, performatif,

selon une pratique modalement monomaniaque de la conceptualité[215]). D'un côté, une philosophie qui se schématise elle-même selon le schème historiciste, de l'autre, une philosophie qui se présente comme philosophie statique de la Nature avec un crible monomodal de détermination. Le problème, comme on va le voir, c'est que le transcendantal est toujours incorporé, réincorporé et récorporé sur de nouveaux modes et selon de nouvelles constitutions, mais qu'en même temps il ne cesse d'être décorporé partiellement, fragmentairement, modalement. Il faut modaliser la différence, ne pas opposer l'atranscendantal et le transcendantal comme l'eau et le feu, mais composer modalement la transcendantalisation continue des corporéités (*Leib*), et la détranscendantalisation partielle des corporellités (*Körper*). C'est ce qu'implique de comprendre le transcendantal comme stabilisation naturalisante et "enconstituante" d'un système schémiologique incorporé de fait. On ne peut satisfaire là encore d'un rapport massif et moniste au transcendantal comme dimension structurante et transversale du sujet, qui serait à l'origine de la corrélation, et fixerait à la philosophie moderne et contemporaine la tâche d'accéder enfin à cet en-soi créé par Kant, qui est aussi bien le grand Ailleurs du Sans-Nous. C'est ce genre de monification et de massification des problèmes, qui nous semble scholastique : problématisation déprocessualisée, démétabolisée, démodalisée, et qui résonne toujours sur du défini (*le* transcendantal) selon des ruptures absolues, des grandes révolutions molaires comme moteurs de l'histoire et de la pensée (dépasser pour de bon, conserver encore : révolution molaire dont le modèle secret est bien la parousie théologique, ou révolution conservatrice analysée par Bourdieu à propos de Heidegger).

Tels sont donc les quatre problèmes génériques qui régissent cette analyse de la schémiologie : corrélationisme, relationnisme, récorporation (*Körper*) du corps (*Leib*), bivalence modale du transcendantal. Mais ces problèmes, qui servent ici de repères cartographiques, vont nous permettre d'explorer ce grand entre-deux esthétique qu'est le monde schémiologique, dont on va voir qu'il concerne aussi bien la politique que la science et les arts. Mais ajoutons un dernier problème qui articule les précédents. Nous avons vu, dans la partie sur Whitehead notamment, que le problème posé par le *fait même* de l'analytique était de la rapporter directement à l'esthétique, d'en faire l'immanation génétique de cette dernière. Ce n'est plus la dialectique et l'esthétique qui doivent être rapportées directement l'une à l'autre en court-circuitant l'analytique (comme chez Deleuze selon Lapoujade), selon un geste finalement très hégélien de critique de l'entendement ratio-logique, qui mesure, calcule, discrétise, quantifie l'intensif, accouche du mauvais infini par récollection indéfinie dans le milieu parathétique de la pensée (au sens stoïcien de *parathesis*, mélange par juxtaposition). Au contraire, c'est la dialectique qui doit être comprise comme une modalisation particulière de l'esthétique qui la soumettra à différentes figures (transformation de la

---

[215] C'est pourquoi nous nous efforçons ici de pluraliser à l'extrême la compréhension de l'incorporation (ce que reflète la torsion sémantique, la fragmentation que nous faisons subir au terme) en vue de refléter *dans toute sa nuance et sa complexité modale* le processus de métabolisation (*leiben*) – mais c'est aussi pourquoi nous nous efforçons de la même manière de ne *pas faire* de l'incorporation une clé euristique voire herméneutique d'explication et de compréhension, comme le performatif chez Butler par exemple, ou la mimésis chez Girard. C'est le problème de la monomanie conceptuelle, qui ne veut pas forcément dire qu'on n'a qu'un seul concept (peu importe le nombre), mais qu'on n'a qu'un usage, qu'une modalisation de la conceptualité à faire valoir et à inventer. Alors, le concept devient une sorte de clé universelle, clé d'ut et clé des champs, ou plutôt, il donne à tout sa forme et devient la serrure unique qui reconfigure toutes les clés conceptuelles selon sa détermination.

genèse en auto-déduction, soumission de la contraction à la contradiction, expression de l'hétérologie modale dans les termes du négatif), tandis que l'analytique doit être comprise comme l'engendré de l'esthétique. On l'a vu pour le genre, notamment à travers le problème des catégories stoïciennes mobiles dans la taxinomie analytique : le genre n'est généré qu'à être générant, il n'est *posé* dans sa généricité qu'à imposer sa généticité en tant que l'analytique doit épouser et exprimer les processus esthétiques effectifs tout comme l'incorporel doit exprimer le jeu des impressions corporales sans les stabiliser – d'où le jeu intrinsèque à l'analytique stoïcienne, et dans lequel culmine paradoxalement le système. Ce problème du rapport analytique-esthétique a plusieurs aspects. D'une part, il s'agit de comprendre l'analytique sans plus la séparer de l'esthétique, pas même selon une différence de régime. Car l'une des *stasis* les plus souterraines dans l'histoire de la philosophie, voire dans le philosopher lui-même, c'est celle de l'analytique quant à l'esthétique. Combien de pensées qui finissent par se couper de cela même qu'elles cherchaient à transcrire littéralement, à dire et faire-sentir *pour de bon* plutôt qu'*en vrai* ou *pour de vrai* pour cette raison qu'elles finissent par défendre et investir les concepts et catégories mêmes qui permettaient cette transcription, plutôt que le transcript lui-même ? C'est comme en art : aucun grand écrivain ou peintre ne montre ou décrit pour de vrai, mais transcrit pour de bon et littéralement, vise à esthésier ou faire-sentir (factitif) quelque-chose comme *du* sensible (partitif), plutôt qu'à montrer apophantiquement l'ailleurs, à signifier la présence (*ousia*), ou à désigner la présence (*Wesen*) par-delà le présenté. Et c'est pourtant ce qui arrive aussi bien à la philosophie qu'à l'art : on refait de leurs esthésies extra-sémiologiques (même si elles en passent forcément par un jeu de signes, mais qui n'implique plus du tout le signe saussurien) des descriptions, des monstrations, des significations, portant toujours sur autre chose que ce qui est *effectivement et littéralement senti.* Art et philosophie, quand ils s'arrachent à leur constatution (à leur constitution, leur statut, leur stase ergologique et leur logique constative) sont *de la* sentation esthétique. Mais à chaque fois se rejoue le même risque, inconjurable et irréductible, celui de la fossilisation : on finit par investir affectivement et noétiquement l'adjuvant de la transcription ou le transcripteur, en délaissant le transcript[216]. C'est la fétichisation analytique, qu'il faut rapporter à la fossilisation

[216] C'est ce qui produit notamment les effets de mode, de vogue, et aussi les opportunismes momentanés qui sont des investissements de *thesis* pré-constituées, placement et classement régi par le critère de la grégarité (Husserl ne manque pas d'ouvrir ses *Méditations cartésiennes* par une critique des effets de mode philosophique...) C'est aussi cet effet d'opportunisme théorétique induit par l'Anthropocène que critiquent Bonneuil et Fressoz, en montrant qu'il engendre une *narrativisation* de l'Anthropocène, en fait un effet d'investissement qui est toujours à double tranchant. Mais ces critiques sont aussi vieilles que la philosophie et dont toute pensée tragique doit apprendre à rire *sans même plus rapporter ces effets de mode au critère de l'Histoire* (ce qui reste, ce qui ne reste pas) *ou au critère si moderne de l'opus ou de l'œuvre* (bien des *opus* ne sont que des *corpus*). Ce qui nous intéresse ici, c'est le processus profond, métabolique et impersonnel, qui induit ces effets d'investissement de surface. Ce que nous y voyons, c'est la fossilisation de l'analytique (mais tout autant la fossilisation du *Leib* en *Körper*) par laquelle ce qui était d'abord adjuvant pour la vie et la transcription, opérateur d'esthésie et de littéralisation (des catégories, des figures, des procédures, des shèmes) se met à valoir pour soi et en soi en finissant par faire écran à ce dont il devait initialement être la bande passante. C'est pourquoi nous développerons plus avant la notion d'oblation pour théoriser l'effet d'esthésie produit par un signe, une catégorie, ou même une figure (un trope) : non pas signification, monstration, désignation, mais oblation par laquelle la figure, le signe, la catégorie, se consument pour faire-sentir ce dont ils sont déjà le dépôt – un peu comme si toute page, toute image, était déposée sur du papier d'Arménie qu'il fallait faire brûler pour qu'il nous fasse-sentir ou esthésie au sens strict le parfum ou l'esthèse dont il était dès

esthétique (cela concernerait aussi bien la fétichisation marxiste) : on finit par mener une guerre de concepts qui est aussi une diérotique (dia-érotique) ou une lutte amoureuse, plutôt que se rapporter au transcript de ces concepts[217]. C'est l'ek-stasis analytique du concept, qui s'oppose à son effectivité initiale, à sa valeur inauguralement esthésique qui est de réaliser l'in-krasis du concept et du conçu, de mêler intimement le concept et ce dont il se fait le concept (plutôt qu'il n'en *est* le concept : le concept n'a pas de contenu comme s'il était signifiant d'un signifié, et plus encore il n'a pas de transitivité objectale ; c'est une activité, pas une catégorie, et encore moins un signe ou une entité structurée comme un signe[218]). C'est là que naît pratiquement l'idéalisme, qui sur ce point ne se distingue jamais vraiment d'un étrange historicisme, qui fait qu'on s'écharpe sur des concepts pensés et qu'on mène des *disputationes* infinies sur leur rôle, leur sens et leur fonction dans une philosophie, sans plus prendre en vu le pensé du concept, ou mieux encore son esthésié. Idéalisme et historicisme – ou les deux facettes d'une même approche scolastique de la philosophie, de la pensée plus largement. Mais cette ek-stasis de l'analytique culminerait sans doute avec la philosophie analytique, à laquelle il ne faut plus opposer la dialectique philosophique, mais l'Esthétique comme philosophie, dont la dialectique est une formulation fossile, linéaire, subsumée a priori au milieu de réversibilité statique et négative du *logos.* C'est la séparation définitive de l'analytique, son *étatisation* ultime, qui était en quelque sorte appelée par la philosophie moderne et le mouvement de désesthétisation qui la saisit. La philosophie analytique, dont on ne fera pas la critique ou la déconstruction ici[219], accomplit l'ek-stasis de l'analytique

---

le départ le support et dépôt.

[217] Nous avons déjà dit, redirons encore l'importance selon nous d'intégrer à la Critique métabolique ici menée le problème de l'amour philosophique, qui nous semble malheureusement absent des considérations sur la Critique kantienne ou le transcendantal : c'est Nietzsche, qui dès le départ dévoile le pot-aux-roses de l'amour philosophique comme *déterminant théorique en dernier instance*, et ce sur un mode qui *renverse* la conception platonicienne de l'érotique philosophique. Platon et Nietzsche apparaissent comme les deux grands philosophes ayant rendu raison à leur manière du sens même de la *philo-sophia* : une Critique (au sens kantien) de la philosophie implique nécessairement un criticisme de l'amour noétique et esthétique des œuvres philosophiques qui est *tout à l'honneur* de la pensée, mais qu'il faut aussi regarder et analyser cruellement comme déterminant métabolique des positions philosophiques. Toute philosophie conséquente doit nécessairement en passer par une *cruellisation méthodique de l'amour* – et d'abord du sien, amour qu'elle porte, amour qu'on lui porte.

[218] On le verra plus bas à propos de Lordon, qui nous semble déployer une conception assez limitée du concept, étrangement kantienne en ce qu'elle implique la superposition et l'indistinction pratique et structurelle du concept et de la catégorie.

[219] Nous renvoyons par exemple aux analyses de Lapoujade dans son ouvrage sur Deleuze : pour le dire d'un mot, Lapoujade montre que la philosophie analytique est incapable non seulement de se fonder ou de s'effonder, mais même incapable de rendre raison de sa fondation ou de son infondation de fait. Qui plus est, elle est même incapable de *poser le problème pour ne pas dire incapable de seulement le voir*. De sorte qu'elle fonctionne comme pensée infondée incapable de s'effonder au sens de Deleuze, ou à partir de fragments de fondements raboutés les uns aux autres, et devenus *pur axiomatique.* C'est ce que dit aussi Lapoujade : l'axiomatique sert de substitut faible au fondement défaillant et manquant, et en même temps, cet ersatz plus fluide, plus pluriel et plus dynamique que le fondement fonctionne comme redondance du constitué de fait. C'est comme pour le capitalisme : l'axiomatisation de la philosophie (par la philosophie analytique) ne se distingue pas comme opération de l'axiomatisation capitaliste des sociétés et des flux qui les traversent, dont elles se trament pour faire systèmes. De sorte qu'il n'y a pas à distinguer entre axiomatisation capitaliste de la société, et axiomatisation analytique de la philosophie – et l'on voit fort bien chez un Rawls, plus encore que chez un Nozick, que les deux opérations sont absolument solidaires et même contemporaines : la transformation de la société en grande analytique ne se distingue pas de la capitalisation axiomatique de la philosophie par la philosophie analytique. Il y

quant à l'esthétique : elle n'est *même* pas une analytique, mais une esthétique qui s'est comme anesthésiée elle-même, dont on ne sent même plus qu'elle en est une. C'est pourquoi la force de l'Esthétique comme système et systèse de la philosophie est d'incorporer aussi en elle ses propres fossilisations en analytiques séparées : il faudrait faire la génésiologie de ces mouvements ek-statiques de l'esthétique, qui passe alors corps et biens dans l'analytique ou la dialectique en disparaissant comme telle. C'est ce qu'on s'emploie en partie à faire ici : la schémiologie doit être lue comme une théorie du fossile, comme une logique de fossilisation[220]. De sorte que l'enjeu de ce développement sur la schémiologie est bien de *remétaboliser* le rapport de l'esthétique et de l'analytique, de conjurer l'ek-stasis ou l'é-manation de l'analytique et de rapporter *directement* les catégories aux esthèses dont elles proviennent. Cela implique de ne plus distinguer entre schèmes et catégories, de faire valoir que toute catégorie est émanation d'un schème. Comme chez Kant, tout schème va impliquer une catégorie, mais dont il est l'incarnation vivante (comment un corps est-il toujours tout ou partie incarnation d'une catégorie pure, mauvais-foi vivante de l'analytique incarnée et vitalisée : il ne s'agit pas seulement de l'incarnation de catégories sociales et de statuts institutionnels, mais plus largement de catégories typologiques, abstraites, extra-sociales ou transsociales).

Le deuxième aspect propre à ce rapport esthétique-analytique, c'est d'analyser la relation du *Leib* et du *Körper* soit la récorporation de l'incorporé, mais en le faisant *depuis la perspective du leiben* (c'est l'analyse de l'imagination, ainsi que celle de Descartes, qui nous permet en droit d'adopter cette perspective). S'il s'agit de comprendre comment l'esthétique engendre l'analytique qui l'exprime incorporellement comme le système philosophique exprime la systèse pré-philosophique (au sens de préhistorique) et ce au point que l'analytique puisse dé-générer comme *stasis* séparée, il s'agit de comprendre aussi comment l'analytique se met à déterminer l'esthétique, la subsume, la stabilise, la délimite. Comment l'analytique *fait-elle corps ?* C'est l'action en retour de l'analytique sur l'esthétique,

---

aurait bien d'autres critiques à faire à cette forme récente de philosophie – notamment sur sa naturalisation de la linguistique, sur les métaphysiques impensées et transcendantalisées du langage et du sens sur lesquelles elle repose, etc. Il ne nous appartient pas de mener cette critique ici. Nous renverrons dès lors liminairement au chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (op.cit) consacré à la question du concept et de la fonction, et qui constitue une charge philosophique en règles contre les présupposés de la philosophie analytique. De la même manière, il nous semble que bien des analyses de Bourdieu dans *Ce que parler veut dire* permettent de mettre en lumière les *présupposés* philosophiques quant au langage et à la linguistique sur lesquels reposent les axiomes même de la philosophie analytique qui naturalise et déproblématise son acception a priori du sens (mais déproblématise plus largement son acception même du problème, et sa genèse comme problèse).

[220] Nous renvoyons aux œuvres graphiques de N. Lothe sur le problème de la fossilité, notamment à son livre *Imagos* (éditions Adverse, 2018) articulant un cut-up de textes inspirés ou dérivés des analyses de Leroi-Gourhan, avec un traitement *pariétal* de la photographie et de la pellicule. Nous renvoyons de même à la série *Contretypes* qui retrouve *génétiquement* le geste de tracé pariétal préhistorique à partir d'un travail graphique complexe sur pellicule photographique. Ces travaux nous semblent nouer de manière remarquable et nouvelle le problème de la terre, du fossile, de l'image et de la pariétalité, selon des lignes de force et des problématiques (graphiques, esthétiques) qu'il faudrait analyser en détail.

l'auto-fossilisation de l'esthétique, qui doit ici être comprise : comment le fossile se crée-t-il comme concrétion de la terre, mais comment finit-il par fossiliser la terre même, le milieu génétique dont il s'engendra soustractivement ? Une esthésiologie systématique doit nécessairement produire une théorie du fossile (qui n'en reste pas à l'archi-fossile moniste et massif de Meillassoux) qui doit se faire par-delà bien et mal, reconnaître aussi la valeur du fossile, sa beauté propre et émouvante. Cela implique de comprendre la récorporation dans sa continuité, mais aussi la possibilité de décorporer la récorporation comme incorporation statique et homologique de l'incorporé et de l'incorporer lui-même. C'est ce que nous traiterons ici à travers l'articulation de la schémisation, de la déschémisation (incorporation et décorporation du schème, ou l'oubli actif des *organa* incorporés), et de la schématisation ayant pour revers nécessaire la déschématisation (incorporation et décorporation de la chair comme milieu schématique d'organicisation des schèmes et de singularisation radicale de l'organicité). Cette articulation doit être modale et fragmentaire, composite, pour nous permettre d'embrasser la *totalité du spectre* récorporel et corporal : ce que nous voyions jusqu'ici comme une *nervure* du *Leib* et du *Körper* doit être ici abordé comme un spectre impliquant diverses possibilités génériques et structurelles dans le rapport schème-schématisme selon le processus d'incorporation et de décorporation. Il faudra ainsi comprendre les deux grands pôles organisant le rapport *Leib-Körper*, le premier pôle comme corps krastiquement déschématisé et déschémisé, le second comme corps statiquement schématisé et schémisé. Mais il faudra dans le même temps comprendre, exposer liminairement les configurations intermédiaires dont on verra qu'elles induisent des formes de vies, des complexions vivantes très différentes et tout à fait concrètes (que l'art est le mieux à même de nous faire voir) : corps schémisé mais dont la chair manque (déschématisé), corps incarné mais sans organe (schématisé mais déschémisé)... Ce sont des repères, rien d'autre que des repères analytiques. Car ces compositions et configurations ne disent rien en tant que telles : il faut comprendre surtout la manière dont se composent *modalement* les schèmes entre eux, et par rapport à la chair. Cela implique une "métabologie" des corps, clinique ou nosographie des complexions schémiologiques.

Le dernier aspect concerne le caractère *vivant* de l'analytique. C'est un problème philosophique, mais plus encore un problème de philosophie qui nous semble crucial : comment comprendre et rendre raison du fait qu'il n'y a d'analytique qu'incarnée, d'où l'alliance de la catégorie et du schème ? Comment faire la logique de l'incarnation vivante des catégories, porter la logique de la mauvaise-foi sartrienne jusqu'aux tréfonds du corps ? Ces aspects impliqueront notamment une dérivation politique de la schémiologie, mais également une dérivation épistémologique, relative au rôle des corrélations schémiques dans la science. Mais cela impliquera également, en dernière analyse, le statut de la transcendance : comment le corps en vient-il à engendrer de l'incorporal ek-statiquement séparé, et comment *remétaboliser* à la fois cet engendrement, et l'expérience qui en est *littéralement faite* par les corps ? Il s'agira ici de comprendre comment la transcendance est itérée ek-statiquement par l'immanence corporale, mais dans le même temps de traiter sur un mode finalement matérialiste (en fait esthésiologique) l'expérience effective, littéralement faite de ces transcendances (par exemple l'expérience religieuse). C'est selon nous tenir deux aspects qu'on dissocie souvent : analyser la logique immanente qui préside à la genèse des transcendances, mais dans le même temps, rendre compte dans sa littéralité de l'expérience qui en est faite et qui *sert justement de fondement rétroactif pour poser l'existence en soi ou la facticité ontologique de ces transendances.* La critique

métabolique doit aller jusque là : rendre justice et rendre compte de l'expérience littérale des incorporaux que sont les transcendances, mais dans le même temps, conjurer le mouvement de fondement rétroactif de ces transcendances dans l'être sur la base de l'expérience qui en est faite (ainsi chez Descartes, c'est ce mouvement sur lequel repose en dernière instance la première preuve de l'existence de Dieu mais également les preuves qui suivent[221] : c'est l'expérience de quelque-chose comme Dieu qui va avérer, selon le schéma causal et ontologique déployé par Descartes, une fondation rétroactive de la transcendance divine à partir de l'expérience littérale qu'en fait le sujet).

La schémiologie ici déployée est donc l'analytique immanée *métaboliquement* de l'esthétique. C'est parce qu'elle est directement rapportée au processus de métabolisation (*leiben*) et ensuite aux processus métaboliques relativement stabilisés du *Leib*, que l'analytique perd toute abstraction : même son ek-stase (dans les deux sens de séparation statique et sécession) par rapport à l'esthétique repose sur l'in-krase ou sur l'itération, l'engendrement continué de mélanges et de contractions corporales. D'où l'enjeu logique générique ici déployé : comprendre génésiologiquement la *stasis* de l'analytique en la rapportant à la dimension métabolique du corps comme continuum esthétique premier. Disons un dernier mot sur la dialectique ici occultée : on a dit que la dialectique, dans le stoïcisme, n'était rien d'autre que la logique du dia-lekton qui régit la transcription des impressions inter-corporales, des mélanges et des contractions de corps. La dialectique est cette alliance de la logique et de la rhétorique qui permet de transcrire *justement et littéralement* les impressions corporales, la logique garantissant d'une part la forme des raisonnements et des syllogismes et empêchant d'introduire dans l'assentiment aux impressions des jugements réactifs indus, et la rhétorique permettant d'autre part de ne pas *figuraliser* la transcription en *esthétisant à vide* le transcrit, soit par la mobilisation d'un style emphatique et éloquent, soit par le déploiement de la batterie tropologique des figures de style et procédures littéraires qui finissent par délittéraliser l'impression en en faisant *un pur support d'expression incorporelle.* La logique régit la forme des propositions incorporelles exprimant les impressions, la rhétorique *limite* cette expression ou plutôt la dé-limite selon l'impression à transcrire. La dia-lectique n'est plus le *lekton* particulier comme expression incorporelle de l'impression corporale ou du métabolisme fragmentaire à transcrire, elle est plus largement la transcription transversale ou le dia-lekton (le trans-disciple au sens strict) de la métabolisation elle-même. *Elle est un mode de l'esthétique, une aspectualisation modale du système* : dans le stoïcisme, physique, éthique, dialectique, sont les trois modes du systèmes, mais le *sustema* est l'Esthétique elle-même comme réversion de l'esthèse et de l'esthème qu'est le système (qu'est aussi le concept, le problème, la réflexion ou *dianoesis*). De sorte qu'on ne se contente pas de congédier la dialectique, mais qu'on l'incorpore a priori à l'esthétique comme mode de dé-limitation analogue et même homothétique à la physique et à l'éthique : la dialectique porte spécifiquement sur la proposition et l'énonçable, elle est le dé-limitant de l'expression incorporelle des corps, ou états de corps ici présentés. Elle est le garde-fou du style et du raisonnement philosophique, mais elle est le garde-fou immanent, comme une sorte de couloir

[221] Nous renvoyons aux analyses précédentes sur Descartes, et sur le rôle fondateur de l'idée d'infini éprouvée par l'*ego cogitans* sur laquelle *in fine* reposent *totalement* les trois preuves de l'existence de Dieu.

aérien intangible, dont les limites dans le ciel ne se distinguent pas du ciel. Elle fait partie de cet Art philosophique ou de l'euristique qu'on a campée précédemment : dé-limitant, et pas procédure ou englobant, qui doit maintenir la pensée au plus près de l'impression, la rendre la plus littérale possible. Elle intervient donc précisément *à l'interface* de l'esthétique et de l'analytique, pour garantir l'homologie littérale de l'impression comme activité modale et tonologique du corps, et de l'expression comme dé-limitation de cette activité. Car il s'agit bien d'un problème de littéralité et non de vérité : le vrai stoïcien intervient en aval, comme adéquation de l'impression corporale, de la notion incorporée, de l'expression incorporelle. La littéralité constitue le critère dia-lectique qui, en amont, permet de dégager l'impression *telle quelle* ou dans sa talité déterminée et dé-limitée, ainsi que la notion pour elle-même, et les limites expressives de la proposition. Le critère du vrai ou la véridiction intervient plus tard comme adéquation (sans parler de la vérité comme *hexis* du corps sage) : il est précédé par le critère de littéralité *qui ne concerne pas uniquement la diction dans le dicible mais la dé-limitation dans le corps.* Ce point nous semble important : la dialectique ici déployée est à l'interface de l'analytique et de l'esthétique dont on explore ici le rapport d'immanation à travers le problème et la dimension schémiologique – et elle régit la littéralité de cette immanation. Il fallait cette précision pour rendre raison le plus précisément possible du régime d'énonciation et de l'expression philosophique même qui est mobilisée dans les développements qui suivent.

Schèmes et schématisme : la polarisation initiale du Leib et du Körper, du mécanique et de l'organique

Il y a un paradoxe constitutif de l'idée de schématisme, une ambivalence princeps qui en oriente a priori l'acception et les conceptions afférentes. D'une part, le sensorium et la perception s'y voient traités sur un mode quasi-mécanique – quoique ce mode de compréhension des schèmes soit *lui-même* un schème de compréhension – au sens où chaque schème serait comme un rouage incorporé impliquant un régime de fonctionnement esthétique particulier (est-ce un schème d'action, un schème linguistique, perceptif...) nécessitant donc, pour fonctionner effectivement, un système associatif ou milieu de coordination générique permettant de faire fonctionner conjointement les schèmes, ainsi que les termes hétérogènes qu'ils mettent en jeu et homogénéisent quant à leur teneur même. Ainsi, chez Kant, il faut un milieu particulier pour que l'intuition soit directement rapportée au concept qui la subsume comme cas : ce milieu, neutre, homogène, pure dimension de coordination qui relève le fonctionnement de fait des schèmes dans une forme de droit, c'est précisément *la chair transcendantale du sujet* comme on va le voir – et comme un auteur comme D. Franck l'a étudié notamment dans le cas de Husserl, sans s'intéresser toutefois à la question du schématisme. C'est donc le premier pôle problématique caractérisant le schématisme : un fonctionnement de fait quasi-mécanique, mais qui présuppose donc une dimension de coordination des schèmes, les relevant dans une *forme vivante* qui excède en droit l'organisme ainsi constitué, et permet d'en *finaliser* le fonctionnement de fait. C'est le premier aspect du schématisme comme milieu : assurer la conjonction, la coordination et l'homogénéité des schèmes fonctionnant de concert et fusionnant leurs corrélations respectives dans une forme de corrélation intentionnelle et téléologisante supérieure, qui sera tantôt pensée comme conscience du sujet transcendantal, tantôt comme chair pré-subjective. C'est la première différence interne,

la dénivellation propre à une schémiologie générale : le rapport entre les corrélations schémiques de fait, et la dimension qui les coordonne et les homogénéise en droit, en relevant leur "mécanisme" corrélationniste dans une forme supérieure téléologisante qui, produisant un jeu relatif des *organa* schémiques, permet ainsi *l'adaptation* des fonction qu'ils constituent selon des fins. C'est le rapport entre les *organa* schémiques (on distinguera *exorgana* et *endorgana* selon leur conjonction dans le schème) conçus dans leur rapport à la chair comme système d'organicisation schématique.
D'autre part, une schémiologie conséquente implique que sensorium et perception se voient traités comme étant fondamentalement *constitués sans reste*, comme ressortissant à un régime de facticité naturel ou naturalisé : le schématisme est tributaire d'un *constitutivisme* dans lequel il apparaît comme une dimension *originaire, fondatrice et irréductible* de la corporéité, comme une détermination intrinsèque et indépassable de cette dernière. Le schématisme est alors conçu comme profondément constituant, naturel, "natal" au corps, même si cette natalité n'est plus biologique mais transcendantale, ou concerne l'être en droit du percevant en nous. Mais là encore, il apparaît que ce constitutivisme qui fonde le naturalisme du schème se réciproque d'un constructivisme de surface, tout comme le mécanisme apparent qu'on vient de mettre en lumière se relève dans une forme vivante incarnée : là même où le schématisme et le système de schèmes associés qui en peuplent le milieu s'avèrent pré-constitués, ou bien coordonnés au point de former une constitution, il s'avère que le schème peut être soumis à déplacement, à critique, à déconstruction, mais plus encore à décorporation (ainsi chez F. Bacon dans son *Novum Organum*). C'est qu'en effet, la schémiologie qu'on veut ici liminairement dessiner implique un déplacement de fond dans la conception de la critique et de l'analyse : il ne suffit plus d'opérer la déconstruction des catégories, des modèles et des constitutions, en tant que *toute catégorie* se réciproque et double d'un schème qui l'incarne pratiquement, l'inscrit dans les corps, l'enréalise. Le schème est l'incarnation d'une catégorie qui elle l'exprime génériquement et homologiquement dans le milieu analytique. C'était déjà ce que disait Kant : le schème est le rapportement homologisant de l'intuition à la catégorie et réciproquement. Autrement dit, les corrélations produites par les schèmes s'expriment une première fois sur le plan esthétique en rapportant les formes a priori de l'intuition *qui sont déjà des formes catégorielles* à des apparitions (*Erscheinungen*) qui sont *déjà cadrées et découpées selon le patron de leur catégorie*, et une deuxième fois sur le plan analytique en tant que la catégorie ne va pas subsumer le catégorème sans éprouver sensiblement leur correspondance, leur emboîtement formel. Il faut prendre ces deux dimensions en compte chez Kant : le schème ne rapporte pas seulement l'esthétique à l'analytique, il produit une corrélation esthétique du sentant et du senti qui les découpe déjà selon une forme catégorielle, et il produit une corrélation analytique du catégorème et de la catégorie qui est éprouvée comme concordance "naturelle" dans la pensée. C'est de là que naît l'intuition catégoriale chez Husserl : si l'on sent directement les catégories, ce n'est pas en vertu de la naturalité de la Corrélation qui saisit les essences ou noèmes des choses en même temps qu'elles, c'est parce que la Corrélation est déjà tributaire d'un schème qui fait sentir la catégorisation, et qui catégorise la sentation (on verra que la Corrélation phénoménologique n'est que l'intégrale formelle et idéelle des corrélations schémiques pratiques). Mais ce qu'on s'efforce ici de montrer, c'est que Kant a renversé l'ordre de subsomption génétique effectif, pour lui substituer un ordre des raisons seulement déductif : Kant est parti des a priori transcendantaux et a conçu le système schémico-schématique comme art secret et mystérieux du transcendantal, assurant la communication homologique de

chacun des niveaux, esthétique, analytique, et jeu dialectique des schèmes sous la houlette régulatrice des Idées qui constituent elles la dimension schématique, tracent les limites inconditionnées du milieu schématique transcendantal. Seulement, on va voir qu'il faut renverser cette géniale et gigantesque anamorphose kantienne, en montrant que ce sont les schèmes et le milieu du schématisme lui-même qui sont incorporés, et transcendantalisés en étant *enconstitués.* Kant a transformé l'incorporat en constituant. Kant a déjà occulté et réifié à la fois une Esthétique métapriorique, ou pré-transcendantale, qui détermine l'incorporation des schèmes. Mais qu'est-ce que cela veut dire pour la critique ? La critique *ne peut plus être une simple analyse, une cartographie ou une géographie* (selon les termes de Kant lui-même au début de la *Critique de la raison pure*) *des constitutions et des structures, pas plus qu'elle ne peut demeurer une déconstruction.* La critique doit se faire génétique et génésiologique : génésiologique, au sens où elle va avoir pour tâche de retracer la genèse de la constitution elle-même, la calcification du processus en structure transcendantale. C'est la différence avec la généalogie : la génésiologie doit traiter des opérations et des constitutions "abstraites" dans la pensée, mais en les remétabolisant, en les rapportant à une logique du corps (l'exemple le plus parlant dans les analyses qui suivent est celui du schème théorétique, dont on fait la génésiologie en montrant dès lors comment s'engendrent les transcendances). Mais la critique doit se faire génétique ensuite au sens où elle va avoir pour tâche non plus d'analyser et de déconstruire, mais de permettre la *décorporation* des schèmes. On ne peut plus déconstruire des catégories abstraitement : selon la liaison intime du schème et de la catégorie, on ne déconstruit véritablement ces dernières qu'à décorporer les schèmes qui les incarnent et les rendent vivantes (on verra dans la partie *Crase et genre* que c'est une des limites des analyses de M. Wittig qui déconstruit la construction des tables catégorielles en essayant d'y introduire une dialectique – marxiste – par l'intermédiaire d'une catégorie mobile qui met en crise le partage catégoriel constitué ; mais cela ne suffit pas : on ne peut déconstruire ces catégories, sans déconstruire *esthétiquement et effectivement* les schèmes auxquels elles sont irréductiblement mêlées). En effet, puisque le schème et le schématisme sont des incorporés ensuite récorporés par Kant sous forme de constitution transcendantale, alors les catégories qui leur sont associées, les structures, les "naturalisations" des schèmes qui produisent des constitutions, doivent être passibles d'une décorporation que la philosophie doit rendre possible, doit *sensiblement permettre.* C'est la gageure de la philosophie critique, plus importante, plus difficile, plus puissante, que sa fonction propre ou son *ergon*. On l'a dit : il faudrait définir toute pratique par sa gageure plutôt que par sa fonction propre. Et quelle gageure plus haute pour la philosophie que d'*engendrer* des métamorphoses effectives, que de permettre la décorporation esthétique et pas seulement la déconstruction analytique ou dialectique des catégories ?

Telle est l'ambivalence princeps du schématisme, qu'il traite *l'animal sentiens* ou plus exactement le *zôon aisthetikon* dont l'homme est le masque prêté et le baptême intercessif, comme étant à la fois doté d'une constitution en soi, et comme étant en même temps infiniment plastique, machine et concepteur à la fois. Qu'on traite le schématisme à partir du premier pôle selon le rapport du fonctionnement mécanique de l'organisme par opposition à la vie incarnée finalisatrice, ou qu'on le traite à partir du second pôle, selon le rapport du constitutivisme, et du constructivisme du schématisme, on constate que ce qu'on nommera la *schémiologie* oscille entre l'acception vitaliste et plastique, et l'acception statique et naturaliste. L'analyse de la schémiologie implique de refuser toute constitution a priori, mais de faire la

génésiologie des "enconstitutions" et des structurations naturalisées du corps. Faire une schémiologie générale, c'est refuser toute "position naturelle" ou *Urthesis*, toute originarité constituante, mais aussi toute essence du corps et du *Sensibilis.* Mais c'est en même temps porter la critique à son terme en en faisant une génésiologie des constitutions sensibles et corpor*a*les. Si la conception mécanique du schématisme permet de sortir de l'illusion d'un automatisme de la perception qui est aussi un naturalisme éludé, inavoué, et lui-même naturalisé, la conception constitutiviste permet, pour sa part, de penser la *détermination conditionnée* qui saisit le sujet, le corps, ou l'être. Nous rencontrerons ainsi, selon ces trois figures, différents types de schématisme, le schématisme transcendantal, le schématisme ontologique (Heidegger et les existentiaux rapportés à la *Verfassung* du *Dasein*), et le schématisme esthétique, qui se rapporte directement au plan du *Sensibilis.* La spécificité du schématisme esthétique, c'est qu'il implique *une différence de régime et même une différence existentielle entre la dimension d'inscription des schèmes (la chair comme milieu schématique), et le corps.* Dans le schématisme transcendantal, il n'y a pas de distinction entre un sujet transcendantal qui serait déschématisé, et un sujet transcendantal schématisé, au point qu'on ne sait plus si la pure forme du sujet est la plus naturelle, ou au contraire la plus artificielle, si "l'authenticité" transcendantale de l'ego n'est pas en même temps une pure et simple construction (par exemple, ne faut-il pas des schèmes de préhension particulier pour que l'ego transcendantal puisse éprouver son alter ego autrement que par analogie et réflexion déplacée ?) C'est la même chose pour le schématisme ontologique, soit qu'il se formule comme "forme intérieure" incréée intrinsèque au corps, soit que, comme chez Heidegger, il désigne les existentiaux constituants de l'être du *Dasein*. La schémiologie est partie de l'esthésiologie, au sens où le schématisme transcendantalisé ou ontologisé doit toujours impliquer à un niveau ou à un autre une constitution a priori d'une part, et une "unité", une "fonction-sujet" d'autre part, au-delà desquelles on ne peut plus régresser, et qui nous coupent donc de tout accès à ce que James nommait le plan de l'expérience pure, aconstituée, processuelle, fragmentaire. Toujours le sujet transcendantal ou le *Dasein* existential font écran, restent le *plancher* philosophique qui nous empêchent d'accéder à la terre esthétique. Ainsi, même si Heidegger coupe court à tout subjectivisme en régressant jusqu'à l'être du sujet, il reste qu'il part explicitement d'une constitution donnée d'avance, voire présupposée. Jamais on ne peut alors saisir le *Dasein* ou le sujet à l'état pré-constitutif, comme le permet l'analyse du schématisme esthétique qui permet de saisir la corporéité pré-schématique et pré-schémique. Dans les deux premiers cas, la régression doit toujours s'arrêter puisqu'on se donne a priori une unité métaphysique, une *limite a priori* de l'analyse qui est aussi le *bord* de la régression logique : on ne peut régresser en-deçà du *Dasein* et de l'ego transcendantal, ce qui implique autrement dit *qu'on se donne une expérience déjà-faite et toute-faite de l'être chez Heidegger, et de l'Umwelt chez Husserl.* On le voit particulièrement chez Heidegger : parce qu'il se dote d'une constitution a priori du *Dasein* qu'il va falloir *décrire* et analyser, Heidegger élude la question de l'expérience de l'être faite par le *Dasein* qui devrait en droit se poser en tout premier. Ainsi, Heidegger comme Husserl ne cesseront de progresser au-delà du sujet transcendantal et du *Dasein*, tantôt vers l'alter ego et l'historicité, tantôt vers l'événement de la facticité ou du "Il y a", mais c'est précisément parce qu'ils se donnent une base, une unité, un plancher irréductible, en-deçà duquel on ne peut régresser jusqu'à l'expérience pure comme aconstituée. Mais c'est précisément ce qui nous intéresse ici : si Heidegger et Husserl doivent toujours remonter, progresser, *dépasser* le sujet et le *Dasein*, c'est qu'ils sont

des *prima data* philosophiques qu'on ne parvient plus à ébranler, à faire sortir de leur position de limite a priori (plutôt que de fondement). C'est un mouvement philosophique tout à fait traditionnel, dont Descartes a posé les bases pour la modernité : trouver d'abord l'irrésorbable, l'irréductible apodictiquement avéré, sujet empirique, transcendantal, *Dasein*, et sur cette *base* opérer des dépassements de cette unité première qui sert de socle à l'analyse, de limite à la critique. Or, nous intéresse précisément ici l'autre direction : régresser en-deçà du sujet et du *Dasein* vers le corps comme intrinsèquement noué, entrelacé à la texture de l'expérience, *sensibile* dans le *Sensibilis*, esthème dans l'esthèse, fragment du *sustema* compris comme trame de l'expérience. C'est un point qu'auront particulièrement mis en lumière Derrida et D. Franck selon des registres différents : dès qu'on régresse en-deçà du *Dasein* et de l'ego transcendantal, il faut déterminer dans quel espace a priori ils consistent, il faut les *incarner tout en les décorporalisant.* C'est pourquoi D. Franck retrouvera la même structure dans son livre sur Heidegger et son livre sur Husserl : le *Dasein* comme l'ego transcendantal sont incarnés a priori, et vont s'incorporer en second. Pourquoi ? Parce que la chair est ici la limite de la critique, le premier présupposé, l'*Urthesis* de la facticité : on se donne le sujet, on se donne le *Dasein*, sans avoir rendu compte de leur genèse et de leur possibilité. Autrement dit, on se dote d'une facticité du sujet et du *Dasein* qui est posée sans être engendrée : incarnation. C'est pourquoi le schématisme transcendantal et le schématisme ontologique impliquent toujours l'impossibilité de penser le déschématisé, le préschématique : il y a toujours la facticité présupposée d'une incarnation *posée* et même *postulée*, de sorte que les schèmes existentiaux ou transcendantaux *sont naturalisés comme constitution a priori du Dasein et de l'ego, qu'ils vont hypostatiquement incarner en second.* C'est pourquoi la schémiologie va renverser le propos : il va falloir montrer que même cette *Urthesis* incarnative est le produit d'une incorporation, montrer que l'incorporation précède en droit l'incarnation. Ce n'est pas l'incarné a priori qui va ensuite s'incorporer en suivant toujours une ligne de dévalement platonicienne qui fait du corps une simple et honteuse matérialisation de l'être du *Dasein* ou de l'intentionnalité pure, c'est l'incarnation qui va être a priori incorporée comme système articulant chair schématique et *organa* schémiques. On retrouve donc l'opposition du constitutivisme et du constructivisme : la schémiologie va devoir montrer que toute constitution (transcendantale aussi bien qu'existentiale) est un incorporat fossile statiquement récorporé – mais également que la construction de ces constitutions n'obéit elle à aucune constitution supérieure ou souterraine du processus. La schémiologie est structurellement une propédeutique à l'esthésiologie, soit à la pensée de l'expérience pour elle-même – telle qu'elle n'a pas d' "elle-même".

Ainsi, si l'opposition du constitutivisme et du constructivisme recoupe celle du mécanique et du naturel, elle renvoie plus profondément à l'opposition de l'incorporation acquise des schèmes, et de leur incarnation natale : les schèmes sont-ils incorporés comme des éléments mécanico-organiques, comme des *organa* étant à la fois instruments et organes, ou sont-ils l'incarnation fondamentale d'un "être-au-monde" du sujet ressortissant à sa constitution facticielle, à sa structure a priori ? Le développement ici élaboré se propose de traiter cette ambivalence ou ce dualisme, en montrant qu'on ne sort pas de l'alternative et de son exclusivisme foncier aussi longtemps qu'on ne distingue pas, par étagement des concepts et contraste *modal*, des fonctionnement schémiques, des *différences de régime* concernant aussi bien les schèmes eux-mêmes que le milieu schématique où ils s'inscrivent, s'engramment, fonctionnent. Il s'agit à la fois de poser que le schème *devient* un constituant a priori et qu'il est pourtant posé par construction dans son aprioricité même. Il s'agit *à la fois* de

reconnaître le caractère *effectivement constituant, constitutif et constituant* des schèmes incorporés, et à la fois de faire la logique de leur incorporation ; cela engage tout une réflexion sur le dualisme et même sur la pensée tragique : on ne peut se contenter ni d'affirmer a priori et postulativement une dissolution de principe des dualismes pour cette raison qu'on les dépasse sur le papier comme le fait le postmodernisme, ni la simple prégnance structurelle des schèmes, irréductibles et inamovibles. Faire une schémiologie implique de penser cette polarité critique : il y a un caractère effectivement constituant des schèmes alors même qu'ils sont eux-mêmes produits, engendrés, incorporés. Faire une philosophie *littérale* implique de tenir les deux bouts de la chaîne : à l'inverse du postmodernisme, ne pas se raconter d'histoire quant à la prégnance effective et surconditionnante des schèmes au sein des corps, mais penser en même temps leur incorporation, et *rendre possible* leur décorporation en en faisant la génésiologie. C'est la tâche de la critique : non plus déterminer les limites constituantes et a priori, mais rendre *faisables* des dé-limitations esthétiques nouvelles, des dé-limitations du corps (dans les deux sens du terme) l'ouvrant à sa propre métamorphose. Ainsi, selon la logique même de la *krasis* qu'on élaborera plus avant, on verra que la résolution d'un dualisme, ou le dénouement d'une polarité apparaissant comme aporétique ou exclusive, n'engage ni une résolution dialectique ni le dégagement d'une troisième-voie renvoyant dos à dos les deux thèses affrontées tout en conservant de chacune d'entre elles un aspect saillant et définitoire (c'est la méthode "para-dialectique" d'une pensée comme celle de Q. Meillassoux). Il nous semble plus profondément que tout dualisme constitué engage systématiquement une modalisation de la résolution, une déconstruction qui implique de mêler intimement les deux termes, et de les différencier par nuancement modal plutôt que par distinction de nature ou de degré au sein d'un même espace, ou selon deux espaces de facticité situés *sur le même plan.* C'est l'indistinction des régimes de consistance, de fonctionnement et de facticité qui produit précisément une contradiction de ce que les termes engagés se déploient sur le même plan d'existence, et s'équivalent en nature.

La portée du schématisme transcendantal kantien, c'est qu'il se maintient en quelque sorte au centre de cette polarité : d'un côté, le schème n'est plus défini comme une "forme intérieure" du corps naturelle et constituante, increée et intrinsèque, comme c'est le cas dans la pensée antique, par exemple chez Plotin. Le schème n'est pas *corporellement* et encore moins *biologiquement* constituant puisqu'étant tout entier inscrit dans la dimension transcendantale, à la nervure de la perception esthétique et de l'analytique des concepts, le schématisme désigne un *mode* de saisie (*erfassen*) indissociablement sensible et conceptuel, qui n'est toutefois qu'un mode projectif ressortissant unilatéralement au sujet transcendantal, et n'étant pas constitutif : la chose en-soi, c'est précisément le monde *aschématique* ou le domaine du Sans-Nous, comme une sorte de géographie négative similaire en son ordre à la théologie négative. C'est la principale détermination de la chose en-soi : elle est hors de tout schème, elle est l'aschématique de sorte qu'elle ne peut même pas être intuitionnée. Le dehors et le dedans du transcendantal sont différenciés par le schème et le schématisme qui sont au sens strict sa *peau* ; seulement, c'est une peau qui n'incor-pore et ne décor-pore plus, qui est soumise à une récor-poration permanente : c'est une limite, une limite constituante de la constitution transcendantale elle-même. Ou pour le dire autrement, schème et schématisme transcendantalisés constituent une peau corporelle et non plus corporale, pliée aux organes, aplatie par la chair. C'est pourquoi tout l'enjeu du post-kantisme est de rendre la peau à nouveau incor-porante, de rendre le corps kantien incorporeux. Cela se traduit de la manière suivante : trouver des

conductions de continuité ou des conducteurs de continuité qui traversent le transcendantal, transversalisent la transcendantalité en la rapportant à l'en-soi non plus comme l'Ailleurs situé au-delà ou après (*méta*) la peau, mais passant à travers, s'esthésiant à travers elle (*dia*). De sorte que le schématisme kantien demeure indiciellement doté d'une valeur *régulatrice et relative* en tant qu'il n'est pas constituant de la choséité objective du monde, mais ressortit a priori au régime transcendantal de saisie du monde. Mais de l'autre côté, le schème est bien constituant et naturalisé sur le mode transcendantal, en tant qu'il assure son mode de fonctionnement interne, permet la *communication* homologique de chacun des niveaux transcendantaux. Le paradoxe, c'est donc que l'a priori *est déjà un fossile.* Kant, on le sait, entreprend de tracer les limites transcendantales de la raison et de projeter ces limites sur la terre de l'Esthétique pré-transcendantale, tout comme les *templa* latins étaient cadastrés sur le sol par des limites sacrées projetées depuis le ciel et décalquées au sens propre sur le sol[222]. Mais c'est déjà une terre fossilisée, un fossile de la terre qui se produit dans cette délimitation : la peau n'incor-pore plus, elle devient l'ambre imperméable qui entoure comme une gangue protectrice le corps enfoui sous terre, et même le corps de la terre en tant que telle. C'est l'opération géologique de Kant : fossiliser une terre transcendantale au milieu de la terre atranscendantale, fossiliser une esthétique au milieu de la grande Esthétique. C'est pourquoi la transcendantalisation de la terre à travers la stabilisation et l'enconstitution récorporelle des schèmes incorporés, va produire une fossilisation de la perception elle-même, mais une fossilisation natale et naturelle à la fois. En transcendantalisant le sujet, Kant fossilise le corps, superpose sans reste le *Leib* et le *Körper* en repoussant le *leiben* dans la terre primordiale devenue monde de l'en-soi, limbes invisibles et insentables du Sans-Nous.

Comme l'indique Bourdieu quand il met en avant les "schèmes pratiques qui n'affleurent jamais à la conscience (à la façon par exemple des règles de grammaire)"[223] et qui régissent jusqu'à la perception esthétique elle-même, le schématisme implique dès le départ le refus de la position ou de la *thesis* originaire de la perception, c'est-à-dire, tout autant, l'idée d'un sens commun qui soit à la fois a priori et transcendantal, et qui serait, par-delà la position du sujet, constitutif du *vivant* lui-même : élaborer une théorie du schématisme, c'est foncièrement poser que la

---

[222] Disons ici que le rapport carte-calque déployé par Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* implique un troisième terme, le cadastre. Nous avons déjà dit que l'assimilation opérée par Lapoujade entre le décalque de *Différence et répétition* et le calque de *Mille plateaux* nous semblait inexacte : il y a un usage rhizomatique du calque explicitement théorisé dans *Mille plateaux* qui en fait un opérateur cartographique (valant aussi pour la linguistique) au sens où le calque fait jouer un écart, un potentiel ou une différence entre terre calquée et strate. C'est notamment une distinction qui apparaît essentielle pour penser l'art infographique – qu'il faudrait plutôt nommer calquographique – dans sa spécificité, ainsi que les pratiques esthétiques de calquages (dans certaines sérigraphies de Rauschenberg par exemple). Notons par ailleurs que la question du calque est ancienne et était déjà impliquée dans les fresques antiques, qui nécessitaient au sens strict un calque intermédiaire valant certes comme inter-face matérielle mais aussi comme opérateur de trans-lation faisant déjà jouer l'élément graphique. Toute composition esthétique implique une fonction de calquage, jusqu'au montage cinématographique qui déploie dans le temps un entre-calquage des images. C'est pourquoi il nous semble important de penser ici un triangle carte-calque-cadastre dont il faudrait faire la logique plus précisément (on peut se reporter sur ce point à la revue de théorie critique de la bande dessinée *Pré carré*, numéro 6, 2015, *Autrement dit la guerre*, sur le travail de bande dessinée "calquographique" de L. Largier)

[223] *Les règles de l'art*, op.cit., p. 512.

position naturelle originaire ou l'*Urthesis* fondamentale de Husserl, qui est aussi la positivité pleine du constitutif a priori, est elle-même un produit qui nécessite d'être compris selon une génésiologie capable de retracer son engendrement d'une part, et sa naturalisation d'autre part (cette naturalisation concordant avec sa "transcendantalisation"). Mais il faut distinguer ici deux types d'*Urthesis* : celle qui se fonde sur la conscience préconstituée révélée comme pur vecteur corrélatif demeurant par delà toutes les réductions, et celle qui se fonde sur une appartenance charnelle au monde assurant non pas la saisie sur le mode transitif (et par suite objectivable), mais sur le mode du *pathos* diffus (on pourrait imager comme ceci la différence : la première *Urthesis* nous fait saisir la pomme comme transitivité à part entière, objet, puis chose, puis essence, la seconde nous fait saisir l'incarnat velouté de sa peau, son goût, son émanation qualitative dans le monde). *Urthesis* dans le sujet, *Urthesis* du sujet, à partir d'un élément plus profond qui en détermine la forme même : ce sont les deux possibilités, selon qu'on produise une réciproquation selon la forme de la corrélation, ou selon un "milieu" a priori. Deleuze et Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*[224] montrent comment Kant, puis Husserl, refusant la transcendance des Idées et les réinscrivant dans le champ d'immanence propre au seul sujet transcendantal, font en même temps de celui-ci la nouvelle transcendance valant comme *Urthesis* fondamentale et indépassable, depuis laquelle s'instaure le seul rapport au monde concevable. C'est précisément le schématisme qui est ici en jeu, en tant que le schème, d'abord *mode* de saisie particulier, est ici *induré, fossilisé a priori* : le schème, mode de rapportement à l'expérience, est constitué comme constituant et par là même naturalisé *et* transcendantalisé dans la forme a priori du sujet. Mais on ne veut pas seulement dire par là que Husserl naturaliserait un sensorium qui serait acquis par habituation, acculturation, éducation, autrement dit qu'il naturaliserait l'empirique ; ce ne sont pas des schèmes transitivement déterminés que Husserl naturalise, c'est la *place* du schème, son rôle, sa fonction. Car en effet, Husserl ne questionne les *moutures* de saisie de l'expérience mais en fait des *structures* constituantes : on verra que la mouture schémiologique doit être confrontée à la structure valant à la fois comme constituante et constituée a priori. C'est pourquoi Deleuze insiste sur le fait que les successeurs de Husserl, prenant acte de son "subjectivisme", feront des instances de "l'Autre" et de la "Chair" les nouvelles Urthesis fondamentales, sur lesquelles s'édifieront une forme de proto-corrélation ne se rapportant plus à l'instance subjective de la conscience, mais à une coappartenance originaire, celle de l'incarnation, ou du rapport inconditionné à l'Autre comme alter ego transcendant. Deleuze et Guattari mettent ainsi en scène la polarisation suivante[225] : ou bien la reterritorialisation a priori du concept sur la conscience et le sujet (transcendantal) dont les pensées de l'Autre et les phénoménologies post-husserliennes de la chair sont des hypostases, cherchant le vivant sous le sujet, l'incarnation foncière sous la conscience ; ou bien, comme le fait la philosophie allemande, maintenir l'absolu, se servir de la conscience comme d'une médiation vers l'absolu – cette position impliquant dès lors de dégager un fondement absolu et apodictique à ce dépassement de la conscience. On a alors le choix entre la philosophie du *sujet foncier* et celle du *fondement d'absolu.* Or, le problème du schématisme se love entre ces deux pôles : la schémiologie est le niveau intermédiaire entre fondement a priori,

[224] Minuit, 1991, p. 48.
[225] Cf. ibid., p. 100.

apodictique et en relation directe avec l'absolu, et le subjectivisme a priori, dont on va sortir par élargissements successifs de la sphère egologique, et par la transcendantalisation de celle-ci permettant de sous mettre en rapport avec l'altérité transcendantale[226]. Ce passage peut être rapporté au suivant[227] : "La sensation peut-elle être assimilée à une opinion originaire, *Urdoxa* comme fondation du monde ou base immuable ? La phénoménologie trouve la sensation dans des « a-priori matériels », perceptifs et affectif, qui transcendant les perceptions et affections vécues [...] La phénoménologie doit se faire phénoménologie de l'art, nous l'avons vu, parce que l'immanence du vécu à un sujet transcendantal a besoin de s'exprimer dans des fonctions transcendantes qui ne déterminent pas seulement l'expérience en général, mais qui traversent ici et maintenant le vécu lui-même, et s'y incarnent en constituant des sensations vivantes. L'être de la sensation, le bloc du percept et de l'affect, apparaîtra comme l'unité ou la réversibilité du sentant et du senti, leur intime entrelacement, à la manière des mains qui se serrent : c'est la *chair* qui va se dégager à la fois du corps vécu, du monde perçu, et de l'intentionnalité de l'un à l'autre encore trop liée à l'expérience – tandis que la chair nous donne l'être de la sensation, et porte l'opinion originaire distincte du jugement d'expérience. Chair du monde et chair du corps comme corrélats qui s'échangent, coïncidence idéale."[228] Tout l'enjeu d'un

---

[226] Ibid., p. 141 sq. : "La phénoménologie ne recommence-t-elle pas une tentative analogue ? Car elle aussi part à la recherche des opinions originaires qui nous lient au monde comme à notre patrie (Terre). Et elle a besoin du beau et du bien pour que celles-ci ne se confondent pas avec l'opinion empirique variable, et que la perception et l'affection atteignent à leur valeur de vérité : il s'agit cette fois du beau dans l'art et de la constitution de l'humanité dans l'histoire. La phénoménologie a besoin de l'art, comme la logique de la science [...] Le vécu ne fait pas du concept autre chose qu'une opinion empirique comme type psycho-sociologique. Il faut donc que l'immanence du vécu à un sujet transcendantal fasse de l'opinion une proto-opinion dans la constitution de laquelle entrent l'art et la culture, et qui s'exprime comme un acte de transcendance de ce sujet dans le vécu (communication), de manière à former une communauté des amis. Mais le sujet transcendantal husserlien ne cache-t-il pas l'homme européen dont le privilège est d' « européaniser » sans cesse, comme le Grec « grécisait », c'est-à-dire de dépasser les limites des autres cultures maintenus comme types psycho-sociaux ? [...] La distinction de l'originaire et du dérivé ne suffit pas elle-même à nous faire sortir du simple domaine de l'opinion, et l'Urdoxa ne nous élève pas jusqu'au concept. [...] La phénoménologie voulait renouveler nos concepts, en nous donnant des perceptions et des affections qui nous feraient naître au monde : non pas comme des bébés ou comme des hominiens, mais comme des êtres en droit dont les proto-opinions seraient les fondations de ce monde. Mais on ne lutte pas contre les clichés perceptifs et affectifs si l'on ne lutte pas aussi contre la machine qui les produit. En invoquant le vécu primordial, en faisant de l'immanence une immanence à un suujet, la phénoménologie ne pouvait empêcher le sujet de former seulement des opinions qui tireraient déjà le cliché des nouvelles perceptions et affections promises. Nous continuerions à évoluer dans la forme de la recognition ; nous invoquerions l'art, mais sans atteindre aux concepts capables d'affronter l'affect et le percept artistique."

[227] Ibid., p. 168 sq.

[228] Sur le rapport de Deleuze (et Guattari) à la phénoménologie, nous renvoyons aux analyses de P. Montebello (in *Deleuze. La passion de la pensée*, op.cit. pp. 202-211) On peut également se rapporter au livre de D. Lapoujade sur W. James (*William James. Empirisme et pragmatisme*, op.cit., notamment p. 37), dans lequel Lapoujade retrace la généalogie du sujet transcendantal ou plutôt de la transcendantalisation de l'empirisme supérieur puis de la subjectification du transcendantal, et montre comment James, pour sa part, *court-circuitera* la transcendance de cette *thesis* subjective originaire depuis laquelle toutes les relations sont saisies et qui se constitue dès lors en corrélation a priori de toutes les relations, en élaborant une euristique pragmatique de découvrement des relations, une connaissance par déambulation qui est une connaissance *esthétique* visant à éprouver les rapports, à faire l'expérience pure de l'expérience elle-même dans l'impureté princeps de son Tisser. On renverra enfin, à propos du champ transcendantal à *Logique du sens*, op.cit., *quatorzième série*, ainsi qu'à P. Montebello (op.cit., p. 20 sqq.), à D. Lapoujade (*Deleuze les mouvements aberrants*, op.cit., pp. 52,

constructivisme esthétique – qui soit aussi un naturalisme au sens où construction et naturation ne se distinguent plus selon une *diaphysis* princeps valant comme métabolisation – est de montrer non seulement que la chair n'est ce pur milieu adéquativiste et corrélatif *qu'à condition, d'une part, d'être peuplée d'organes et ainsi soustraite à cette naturalité pathologique présumée valoir a priori*, et, d'autre part, *d'être elle-même incorporée plutôt que natalement constituée.* Il va falloir rendre compte de l'incorporation métapriorique des a priori : d'un côté, comprendre l'alliance de la chair comme milieu schématique et des schèmes comme transitivités organologiques, d'autre part *dénaturaliser la chair*, la remétaboliser comme incorporat récorporé sous forme d'a priori perceptif et sensible. Ce qui assure cette communication et même cette communion a priori dans la chair, ce vivre-au-monde incarnatif sur lequel s'appuie la phénoménologie de la chair, ce sont les transitivités organologiques, construites, historiques, *techniques*, dont la chair se peuple. Il n'y a pas de chair dépeuplée, vide de schèmes – ou bien seulement comme cas-limite régulateur. C'est cette synthèse qu'il va falloir saisir : la coordination des schèmes organologiques dans le milieu schématique qu'est la chair, et la communicabilité, la communion de la chair, comme effet d'un partage schémique commun qui rompt ce naturalisme sentimentaliste de la co-appartenance a priori des incarnés.

Incorporation et décorporation des schèmes organologiques et de la chair du schématisme

Telles sont donc les deux grandes polarités qui permettent de réintroduire la théorie du schématisme dans un plan de constructivisme élargi, permettant de rendre raison non de leur transcendantalité, mais d'une part de leur transcendantalisation du point de vue de leur a prioricité incorporée, et d'autre part du transcendement interne permis par les schèmes du point de vue de leur dynamique propre. Car il faut ici noter deux points relatifs à la compréhension récente du schématisme. Le premier concerne Bourdieu. Il semble que la théorie bourdieusienne du schématisme, si elle s'inscrit dans un structuralisme diachronique permettant d'historiciser et d'expliquer la variabilité intrinsèque des schèmes sociaux, ne permet pas d'aller jusqu'à la logique esthétique qui régit aussi bien l'invention ou l'engendrement de schèmes, que leur décorporation intime, d'autant plus flagrante qu'elle est rare (ainsi dans le cas de l'art, quand Céline rompt progressivement avec les schèmes constituants du langage pour s'acheminer vers une forme d'impressionnisme chirurgical et musical, tramé d'évocations et se tissant paradoxalement d'une acribie toute faite d'émois). Bourdieu,

---

123), à J.-C. Martin (*Variations*, Payot, 1993, p. 83), et enfin aux *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl, Gallimard TEL, 1985, p. 354). Voir également, toujours dans *Logique du sens*, p. 124 sur l'urdoxa phénoménologique ainsi que l'analyse de P. Montebello (ibid., p. 113 passim), ainsi que G. Lebrun dans , *Gilles Deleuze une vie philosophique*, Collectif, sous la direction d'Eric Alliez, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 230 sqq.

en insistant sur l'incorporation des schèmes, rompt fondamentalement avec Kant, en intégrant par là une critique nietzschéenne de la Critique kantienne : toute la pensée de Nietzsche implique que le criticisme doit culminer dans une Critique du corps pur selon une esthétique anté-transcendantale, qui implique par suite de comprendre que c'est l'incorporation des schèmes qui est première – et engendre le transcendantal – plutôt que les schèmes sont a priori incarnés comme constituants homologiques du transcendantal. Mais Bourdieu semble occulter leur caractère incorporel, directement renvoyé aux structures : il y a une unilatéralité du rapport structure-schème, qui implique que tout schème incorporé est une structure réincarnée, une redondance structurale du structurel et pas une incorporation corporale du corporel. Tout va dans un seul sens : les structures sociales sont incorporées puis somatisées sous forme de schèmes pratiques. Alors, l'homologie schème-structure est elle-même un fait de structure – de sorte qu'on ne comprend pas l'incorporation "sauvage" de schèmes disjoints de la structure, voire en formant de nouvelles. Mais surtout, on ne comprend pas l'action causale des schèmes. Reprenons le schéma stoïcien de la causalité : si je fais rouler le cylindre d'un mouvement de main, cette poussée est seulement cause adjuvante du mouvement. Car c'est la complexion, la forme cylindrique qui est cause principale, ou sustentatrice : elle détermine a priori l'effet même que la cause adventice aura sur elle, autrement dit, c'est *a priori* qu'elle agit *en retour* sur la cause qui la détermine. C'est ce que Deleuze nomme quasi-cause, sur laquelle repose l'*amor fati* puisque c'est bien la complexion corporale du sage, sa disposition, qui va déterminer a priori et en retour non pas l'effet que l'événement aura sur lui, mais la puissance de causation même contenue dans l'événement (ce qui ne dépend pas de moi *n'est pas* doté d'une puissance causale d'affection). Cette cause sustentatrice ou principale, on peut aussi la nommer cause patientive par opposition à l'agentivité : si l'on fait de l'agentivité une hypostase faible de la puissance d'agir, c'est qu'on en fait un attribut du sujet ou de l'agent, sans plus la rapporter à rien d'autre qu'au sujet. Or, on confond justement l'agentivité comme puissance d'affecter de l'agent, impliquée en lui à titre d'attribut, avec la patientivité, soit la détermination en retour du corps affectant par le corps affecté. C'est justement de cette puissance causale sustentatrice, principale ou patientive dont sont dotés les schèmes : ils sont la complexion du corps, sa forme intérieure, l'équivalent de la forme cylindrique dans l'exemple précédent. Autrement dit, même les déterminations structurales *doivent être conçues comme causes adventices déterminées en retour et a priori par les causes principales que sont les schèmes*. Il ne s'agit même pas de penser la réciprocité schème-structure, mais bien de montrer que c'est la complexion du corps qui détermine la puissance causale de l'affection structurelle elle-même[229]. D'autre part, si Bourdieu dégage des pistes pour

[229] Nous y reviendrons en détail dans la partie sur Lordon, opposant schématisme et structuralisme : Lordon restaure une vieille homologie elle-même structurale entre la structure et l'affection des individus, ou des conatus. Il pense entre les deux le niveau des *ingenium* spinoziste ou des complexions incorporées, collectives ou personnelles, qui vont moduler cette action structurale de la structure sur les individus. Or, *il faut justement partir de ce troisième niveau* pour comprendre qu'il *détermine les deux autres, qu'il est cause principal pour la structure (cause adjuvante) et pour l'individu.* De sorte que le projet même d'un structuralisme des passions, comme on le verra plus en détail, nous semble un anachronisme : le problème a déjà été posé, et ce sont notamment les œuvres de Deleuze et de Foucault qui ont montré qu'il fallait *rapporter cette homologie structurale de la structure et de l'individu à un plan transversal de détermination,* analytique du pouvoir et dispositifs chez Foucault, machine de guerre et appareil d'Etat chez Deleuze et Guattari (nous résumons grossièrement l'opposition, qui a pour nerf la question suivante : peut-on produire une philosophie politique et même une science sociale *régie*

penser la décorporation des schèmes notamment en mettant en lumière le travail sur le désapprentissage du corps opéré par les acteurs[230], il ne va pas jusqu'au bout de la possibilité esthétique propre à celle-ci, qui semble pourtant à même d'expliquer en partie les "miracles" ou les aberrations sociologiques sans plus seulement renvoyer au fait brut et massif de l'individualité particulière, ou au caractère *tendanciel* des lois sociales. Si Bourdieu s'engage vers une pensée de la décorporation des schèmes, il reste que c'est l'unilatéralité de structure qui a le dernier mot : la structure s'incorpore comme schème. Mais ces deux critiques doivent être rapportées à une troisième plus importante : le schématisme bourdieusien est rapporté à un continuum social des corps, mais il ne va pas jusqu'au plan de corporéité tel qu'il est traversé de mouvements antagoniques de sociations et dysociations traduites à la fois par des schémisations et des déschémisations (incorporation et décorporation de schèmes particuliers agissant comme *organa*), et par des schématisations et déschématisations (incorporation et décorporation du milieu même du schématisme ou de la chair). On verra plus avant l'importance de cette distinction, et nous reviendrons également sur la distinction de la sociation et de la dysociation qui ne recoupe pas celle de la socialisation et de la désocialisation. Reste qu'on ne comprend pas alors le fait que le schème *n'a aucune valeur sociale ou socialisante en soi*, qu'il est au carrefour d'une métabolisation sociale du corps articulant les quatre processus qu'on a dits. Ce point va de pair avec l'unilatéralité du rapport structure-schème. Nous dirons donc que la sociologie bourdieusienne, qui a l'immense mérite d'intégrer en son sein une logique corporelle, implique et fait signe vers une esthésiologie des corps sur laquelle reposent les incorporations schémiques fondamentales pour comprendre l'accord objectif qui se trame socialement entre structures objectives et dispositions subjectives. De sorte qu'à l'omnisocialisation des schèmes, il faudra substituer une modologie des sociations et dysociations, à laquelle il faudra adjoindre la fonction esthétique de décorporation schémiologique (et il ne s'agit précisément pas, comme pourrait le reprocher Bourdieu lui-même, d'invoquer toujours un niveau plus profond de détermination, liberté ou naturalité, pour minorer ou subsumer la détermination sociale).

Le deuxième point concerne la compréhension du schématisme par B. Stiegler, dans *La technique et le temps 3*[231]. L'importance de Stiegler est d'avoir directement conjoint le constructivisme du schématisme avec l'historicité technique, d'avoir montré que les schèmes se constituent sur la base des rétentions tertiaires : on ne peut plus opposer le schématisme intérieur du corps et l'histoire extérieure des technicisations, pas plus qu'on ne peut, comme le fait Bourdieu, penser unilatéralement l'instanciation dans les schèmes des structures sociales. Technique et schèmes sont dans un rapport qu'on nommera interfaciel au sens où toute entité technique suppose un schème d'usage endorganique, et où tout schème implique des *exorgana* : le schème est cette composition de la fonction endorganique et de la fonctionnalité exorganique. Ainsi, on ne peut plus opposer la capacité individuelle du sujet avec le monde des outils : l'organologie concerne en même temps les *organa* techniques extériorisés et les

---

a priori par un principe d'homologie, qui homologise dès le départ toute l'hétérologie des déterminations qu'avaient justement libérée Deleuze et Foucault ?)

[230] Dans les cours sur Manet (texte cité ailleurs)

[231] Nous en donnons une analyse plus précise dans les développements qui suivent.

organa schématisés du corps *qui, réciproqués a priori ou associés par nature, valent tous comme des exorgana*. C'est ce qu'implique la schémiologie : ne plus distinguer entre organicité naturelle et technique extrinsèque. Toutefois, et de la même manière, cette importante réversion schémiologique (à la fois schémique et schématique) de l'organologie des sujets et de l'organologie des objets, implique à son tour une logique des incorporations de schèmes par laquelle se constitue cette réversion, ce co-ajustement a priori du corps et de la technique, cette indifférenciation corpor*e*lle de l'endorganique et de l'exorganique. C'est qu'en effet, il va falloir penser ce déphasage, cette hétérologie de la métabolisation par laquelle une fonction endorganique nouvellement incorporée va appeler des fonctionnalités exorganiques sans lesquelles elle reste tout simplement virtualité inconsciente, tandis que les nouvelles fonctionnalités exorganiques vont appeler et induire de nouvelles fonctions endorganiques dans les corps. Cet aller-retour implique justement le schème comme corrélation plastique des deux niveaux. Ainsi chez Leroi-Gourhan, avec la libération de la patte, devenant main, qui reste une panfonction ou un organe omnifonctionnel virtuel et en même temps un organe actuellement afonctionnel aussi longtemps qu'il ne se couple pas à des fonctionnalités exorganiques : fabriquer, caresser, dessiner, mais aussi porter la nourriture à la bouche, elle aussi libérée par la libération de la main puisqu'elle n'a plus à saisir directement la nourriture ou à brouter, et se rend libre pour la parole. La main se libère comme omni-fonction afonctionnelle, en tant qu'elle va devoir être couplée à des fonctionnalités extérieures pour pouvoir agir, *gestualiser et métaboliser son fonctionnement indéterminé* à travers un schème incorporé, qui va être lui le fonctionnement modulé, matriciel et itérateur, corrélant la fonction endorganique et la fonctionnalité exorganique. Même la caresse s'incorpore avant que de s'apprendre. Mais de la même manière, les fonctionnalités exorganiques vont appeler des nouvelles fonctions endorganiques, produire des incitations et des *adoptions gestuelles* : il n'y a pas de développement technique qui ne procède par cet aller-retour selon lequel une fonctionnalité exorganique induit une fonction endorganique qui va déjà, grâce à la modulation du schème, jouer et déborder son *ergon* en se projetant vers de nouveaux usages. De sorte que c'est le schème qui *fait-être et fait-fonctionner* aussi bien la fonctionnalité exorganique et la fonction endorganique, qui ne peuvent jouer, se moduler et fonctionner qu'à travers la corrélation qu'il dessine. C'est le paradoxe : ce qui est premier dans l'ordre des raisons, c'est la rétention tertiaire ou la prothèse a priori, mais ce qui est premier dans l'ordre des genèses, ce sont les schèmes incorporés qui vont faire-exister (factitivement) ces fonctionnalités, en les rapportant à des fonctions d'usage acquises, organicisées, récorporées. Ainsi la taille de la pierre de l'*homo faber* ou *homo habilis* qui va concerner à la fois la pointe des flèches, les briquets, et même des instruments comme les lithophones, avec un jeu intrinsèque par lequel le "galet aménagé" ou *chopper* qui va servir d'outil – par exemple briser des os – est lui-même produit par un galet percuteur, de sorte que c'est toute pierre qui devient potentiellement outillante et outillée, aménageante et aménagée selon un déphasage continu, un débordement hétérologique de l'*ergon* initial propre à la fonction endorganique. Ainsi des *nucleus* ou pierres taillées en creux par un galet percuteur pour en extraire des pointes fournissant par exemple des lames : on ne sait plus qui est le premier outil, du *nucleus*, du percuteur, ou de l'éclat, et l'ordre temporel des raisons et des causes ne ferait que sérier linéairement et ponctuellement ce qui constitue en fait un cercle vertueux de l'engendrement technorganique. De sorte que le déphasage se produit par jeu et débordement immanent de l'*ergon* propre à la fonction endorganique et à la

fonctionnalité exorganique : le circuit euristique et progressif d'aller-retour ainsi produit implique une modulation schémique qui permet le débordement de l'*ergon* propre à la fonction ou à la fonctionnalité par l'usage même qu'on fera de ces dernières. C'est le déphasage entre fonction endorganique et fonctionnalité exorganique qui, impliquant une dissymétrie créative et induisant des rééquilibrages et des ajustements continués, produit l'évolution toujours parallèle et hétérologique des deux *phylums*, non pas selon une logique d'adaptation mais selon une logique d'adoption (pour reprendre une polarisation de Stiegler) : les deux lignes sont parallèles, mais comme le seraient deux éclairs ou deux lignes brisées tendant sans cesse à se recouper ou au contraire divergeant l'une de l'autre. C'est le mouvement qui est parallèle, pas le mû. Seulement, on voit donc que si cette logique rend impossible le découplage de la technique et de l'humain (du geste), donc de la technique et de la nature, on ne peut pas pour autant partir d'une pure précellence d'une des deux dimensions sur l'autre : c'est *a priori* que l'endorganique et l'exorganique se conjoignent, se *rencontrent, se découvrent et s'imaginent euristiquement l'un l'autre en produisant un schème* (on reprend ici les trois sens d'*eurisko*). Comme le feu naît de l'entrechoquement des pierres, le schème naît de la rencontre d'une fonction endorganique et d'une fonctionnalité exorganique, mais il est en même temps ce modulateur qui va permettre à la fonction et à la fonctionnalité d'excéder leur *ergon* en produisant ainsi de nouveaux *organa* impliquant un nouveau schème, etc. Le schème est premier génétiquement même s'il émerge immédiatement de la rencontre d'une omni-fonction afonctionnelle (la main libérée mais sans usage) et d'une fonctionnalité exorganique sans fonction (le galet, dont la main va *s'approprier* l'usage pour l'avoir, *faire* l'usage pour en faire usage, selon la logique de l'ayance et de la faisance, de l'ergologie et de l'eikologie sur laquelle nous reviendrons plus avant).

Résumons-nous. Il faut, quant à Bourdieu, penser la décorporation des schèmes et leur valeur incorporelle en rapportant la sociologie structurale à une esthésiologie du corporal, mais il faut symétriquement, quant à Stiegler, rapporter la réversion organologique de l'individuation et de la technique opérée à travers le schème, à une logique processuelle des incorporations et décorporations. Il s'agit donc d'opérer dans un premier temps selon ces deux lignes directrices, en *remétabolisant intégralement* la théorie du schématisme, qui est ici ou bien tributaire d'une structuralisme sociologique, ou bien informé par une détermination extérieure (les prothèses a priori) sans que ne soit dégagée leur effectivité propre. Il faudra donc dégager d'une part la ligne schématisation, déschématisation, aschématisation, qui correspond au milieu de la chair ou à l'élément pur du schématisme abstrait des schèmes concrets qui le peuplent et le constituent : comment un milieu de schématisation s'engendre-t-il dans le corps, comment se *construit cette constitutivité a priori* de l'élément schématique ? Comment émerge le milieu homologique qui coordonne les schèmes, permet de coupler et d'associer les actions ? C'est le problème de la chair toujours-déjà engendrée au sein du corps acarné. La seconde ligne est celle qui articule schémisation, déschémisation, aschémisation, correspondant aux schèmes qui peuplent le corps, schèmes aussi bien pratiques et sociaux que techniques, qui constituent des *organa* corporels. Par soustraction à ces deux lignes d'analyse, on tentera ainsi de dégager la ligne de l'incorporabilité, soit celle des incorporations (corporelles et incorporelles) et des décorporations dont les deux lignes précédentes sont l'aboutissement, ligne qui pourtant finit par apparaître comme intégrée aux deux autres.

Schémiologie et impressionnisme : la constructibilité a priori du percevoir, la déschémisation et la déschématisation de la perception

On a pu comprendre l'impressionnisme selon deux grands axes euristiques, selon deux orientations majeures. La première est phénoménologique : il s'agit de voir dans la peinture par impressions une manière de perception charnelle du monde, une exaltation directe de la sensation qui, sur la base d'un éclatement foncier de la perception, parvient naturellement ou spontanément à synthétiser. On sait que l'impressionnisme voulait réaliser, sur la toile, la synthèse chromatique qui s'opère dans l'œil : la phénoménologie y voit justement une forme de co-appartenance homothétique où le perçu et le percevoir sont dès le départ interchangeables quant à leur forme. La seconde manière prend le contrepied de cette analyse phénoménologique et considère que l'impressionisme est en quelque sorte un mouvement qui retient et immobilise la peinture au seuil de l'abstraction, qui cherche plutôt à disséminer la figure en sa paradoxale, immatérielle matérialité (ainsi l'impressionnisme français empêcherait ou retarderait le passage à l'abstraction opéré par les peintres allemands, Kandinsky en tête). Seulement, ces deux orientations partagent un même présupposé naturaliste : naturalisme de la perception du côté de la phénoménologie, qui rapporte le percevoir à un cogito pré-égologique a priori, et naturalisme de la figure de l'autre, au sens où l'impressionnisme continuerait à peindre ce qui est *effectivement vu* par les sens organiques ou *à la manière* de ceux-ci (la synthèse chromatique, mais sur la toile) de sorte que serait entravé et retardé le saut dans l'abstrait qui décorrèle la peinture et la perception organique naturelle pour faire primer un nouveau Voir, qui fut d'abord conçu comme un voir spirituel (ainsi chez Kandinsky, sa grammaire des couleurs et des *Stimmung*). C'est le même présupposé qui agit de part et d'autre de cette polarité : renversement de la corrélation intentionnelle ou perceptive pour la phénoménologie, qui introduit à un continuum charnel du perceptible et du percevant, et position naturelle de la perception qui, dans le deuxième cas, est critiquée en ce qu'elle empêche la libération du Voir spirituel du peintre en bloquant la peinture dans une figuralisation continue *dont la défiguration fait partie.* Ce que Deleuze reprochait à la phénoménologie husserlienne, on peut le dire aussi de la phénoménologie de la chair qui substitue cette dernière à la conscience et cherche à comprendre la Corrélation a priori sur un plan vital : tout comme Husserl était obligé de *fonder* la phénoménologie sur une Urdoxa – ou ce qu'on appellera une *Urthesis* – la phénoménologie de la chair doit fonder la perception sur une naturalité du percevoir dont elle refuserait la nature intégralement constructiviste, ce constructivisme ne portant évidemment pas sur les data perceptifs, mais sur les *modes* de perception qui en transforment profondément la teneur tout en n'en affectant jamais la nature, l'objet ou le degré à strictement parler. D'un côté en effet, l'impressionnisme incarnerait le mode naturel de perception enfin perçu, à son tour, pour lui-même : l'impressionnisme peindrait le percevoir même à travers le perçu utilisé comme support du flux perceptif. Mais de l'autre, l'impressionnisme conçu comme peinture figurale, encore rattachée à son sujet et ne franchissant pas le seuil de l'abstraction, resterait donc pris dans la naturalité de la figure elle-même, dont elle serait la mise en variation. Naturalité de la perception du côté de la phénoménologie, ou naturalité de la figure opposée à l'afiguralité de l'abstraction de l'autre côté. Il apparaît bien plutôt que l'impressionnisme, pour en rester ici à sa version picturale, ne s'obtient qu'au prix et qu'au terme d'une profonde dénaturation du construit, par une opération de *soustraction à la constitutivité incorporée que sont les schèmes.* L'impressionnisme

est bien plutôt une tentative, constructiviste, de soustraire le sensorium aux moutures schémiques, une déschémisation esthétique du sensorium ; par là, l'impressionnisme ne nous renvoie pas à un état "naturel" de la perception, mais à l'état *constructible* de celle-ci – un état de fragmentarité et de fluence non régi par la forme schémique de la *distinction* mais procédant évocativement par nuances et contrastes immanents. Paradoxalement, c'est la soustraction qui est ici la construction, et qui s'oppose à la positivité de la constitution. Il ne s'agit donc pas de *retrouver* la naturalité toujours-déjà perdue ou oubliée de la figure ou de la perception elle-même, mais de (se) *rendre* la constructibilité même du sensible, le paradoxe étant que ce *rendu* ne préexiste pas à sa construction même, permise par cette soustraction : l'impressionnisme ne nous permet pas de retrouver une naturalité, il nous rend le constructible, mais ne nous le rend qu'en le construisant. Comme souvent, les plus profonds gestes esthétiques sont humbles – ils consistent à se soustraire et construire en même temps ce qu'on a perdu sans l'avoir jamais possédé. Il ne s'agit pas seulement d'une déconstruction toutefois, mais bel et bien d'une *décorporation* des schèmes impliquant aussi bien leur caractère technique que perceptif – en un mot leur nature *grammaticale.* C'est qu'en effet, la déconstruction permise par cette soustraction constructiviste qui procède au *rendu* du constructible, ne peut culminer et se faire au sens strict, que dans une décorporation : c'est la déconstruction qui dépend de la décorporation ou qui l'aspectualise, et non l'inverse.

Il nous semble que l'analyse bergsonienne du flux impressif rencontré dans l'expérience de la durée pure doit également être comprise à partir de ce mouvement de soustraction ou de déschémisation. Dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson note à plusieurs reprises que l'impression appartient à la durée pure, que l'artiste a pour tâche d'aller chercher l'impression et de l'imprimer dans son œuvre, plutôt qu'il n'est un travailleur de l'expression : l'expression est déjà, génériquement, traduction de l'impression et de la durée opérée dans les termes et selon le schème de la spatialité. Il semble (et nous reviendrons plus en profondeur sur ce point) que l'*Essai* de Bergson déploie trois niveaux similaires à l'esthétique, l'analytique et la dialectique kantienne : le régime de la durée et de l'impression correspond à l'esthétique, l'espace correspond à l'analytique, tandis que l'endosmose de de durée et d'espace que constitue le temps vaut comme dialectique (il est d'une part produit par la synthèse *spatiale* de durée et d'espace, mais il est d'autre part une reconstitution dialectique de la durée à partir des thesis spatiales sériées dans un faux mouvement linéaire). Seulement, on peut comprendre l'intervention de Bergson par rapport à la critique transcendantale comme une démonstration que l'analytique et la dialectique sont *engendrées* de l'esthétique – mais par fossilisation de celle-ci, par induration de la durée ; de sorte que l'esthétique dont procèdent ces régimes transcendantaux implique en tant que telle de se déborder *sans se dépasser* vers une esthétique anté-transcendantale. De cette Esthétique princeps, logique de l'intuition qui serait en même temps logique de la durée, l'esthétique kantienne ne serait qu'une constitution particulière opérée *en fonction et dans les termes* de ce dimensional particulier qu'est le transcendantal : l'esthétique transcendantale kantienne s'érige sur une naturalisation des schèmes sensori-moteurs qui sont montés dans la grande genèse du corps opérée par Bergson dans *Matière et mémoire.* Bergson a bien intégré la question du schème à cette tripartition ; le schème n'est plus l'articulation de l'intuition et de la catégorie, il est l'articulation du sensoriel et du moteur, du sentir et du mouvement : un schème est une cristallisation stéréotypique d'activité tournée vers la survie et l'efficience. De sorte que si Bergson pense bien une génésiologie des

schèmes dans l'induration de la durée, il semble qu'il intègre également cette opération de soustraction ou déschémisation : la méthode de l'intuition, qui consiste notamment à passer de l'espace expressif ou du temps exprimé à la durée impressive dont ils sont l'induration, implique bel et bien une déschémisation qui soustrait le sentir au sensorium constitué. Cela ne ressortit plus à la mémoire, telle qu'elle actualise des virtualités en vue de l'action : l'intuition bergsonienne se déploie précisément dans l'esthétique anté-transcendantale dont nous parlions, de sorte que l'intuition ne plonge pas au cœur des virtuels actualisables, mais au cœur de l'activité dont ces virtuels sont des actualisations stabilisées.

Mais il faut bien ici distinguer deux niveaux distincts : la déschémisation, et la déschématisation. La déschémisation, on l'a vu, est une décorporation d'un schème – inséparable de l'incorporation d'un nouveau schème ou d'une virtualité schémique qu'il peut s'agir, précisément, de maintenir à la lisière de l'expression, à l'état de latence. L'exemple de la danse serait particulièrement parlant : danser, c'est déschémiser le mouvement, décorporer les moutures constituées du mouvements qui, incorporées en moi, déterminent et conditionnent non seulement mes motions mêmes, mais mes *possibilités* de mouvements, et mes *modes* de mobilité. Réapprendre à se mouvoir – à marcher – réapprendre même à s'immobiliser en désapprenant en *oubliant de tout le corps* les schèmes constitués et les mouvements déjà montés dont ils sont à la fois les supports et porteurs – telle est la tâche du danseur ou de la danseuse. Seulement, danser n'est pas décorporer les schèmes moteurs communs pour les remplacer par d'autres : au contraire, il s'agit de rester en lisière, dans l'interstice et l'ajourement continué d'un schème déjà décorporé et d'un schème pas encore formé qui s'esquisse et s'incorpore lentement. Il s'agit de conjurer la stase schémique, ou bien en mêlant des schèmes préconstitués pour les rendre à leur plasticité et les dissoudre relativement dans des mouvements qui ne sont pas touts-faits dans le corps, *readymade* déjà montés et récorporés, ou bien il s'agit de mêler plus profondément le niveau schémisé et le niveau déschémisé, d'introduire dans les schèmes *du* mouvement, au partitif, qui est encore aconstitué ; mais c'est aussi et peut-être plus profondément encore danser *sans élément schématique* – ôter sa chair en dansant, *lever la chair* comme dans le carnaval (*carne levare*) : danse du corps sans chair, enfin léger de n'incarner plus, enfin allégé de ne plus s'incarner lui-même. Ce n'est pas seulement le moment où l'improvisation devient possible, puisque l'on improvise aussi bien sur la base de schèmes croisés les uns avec les autres ou bien rendus à leur plasticité (ainsi l'improvisation en jazz, où la clé et les gammes sont déjà présupposées par la grille vide que le musicien remplit de son improvisation). La danse est cet entre-deux schèmes, elle se *fait* dans l'infime moment d'indécision, de tremblement, où la décorporation et l'incorporation se croisent sans n'être plus régies par un schème particulier. C'est pourquoi la danse donne à la fois l'impression d'un corps qui se défait et désapprend, se disloque et se fragmente comme un pollen, et d'un corps qui s'apprend et se fait, s'approprie (à) lui-même et s'incorpore *ab nihilo* : la danse nous met face à un corps qui ne *s'a* pas, mais qui est toujours en train de s'avoir. C'est pourquoi la danse comme pratique du corps est infiniment plus large que la discipline de la danse : c'est ce que dit évidemment Nietzsche, chez qui la danse emporte la pensée, la rêverie, chaque fois que les schèmes se décomposent. A quoi correspond-elle, cette danse esthétique qui se joue au secret diaphane des corps ? A la crase indistincte de l'incorporation et de la décorporation déschémisées, c'est-à-dire à la métamorphose. Il y a danse dès qu'un processus est saisi en-deçà de toute schématisation, dans sa métamorphose même. C'est une métabolisation sans

métabolisme, ou pré-métabolique. Ou bien en sport : les révolutions dans une discipline sportive reposent toujours sur la décorporation d'un schème moteur ou d'un schème de jeu constitué, et sur son remplacement par un schème plus efficient, nouveau, qui introduit dans le constitué un nouvel espace de stratégie. On sait par exemple que le saut en hauteur a été révolutionné par Richard Douglas Fosbury, lorsqu'il passa de la technique des ciseaux au saut en rouleau dorsal. Les révolutions sportives reposent sur des substitutions schémiques là où la performance sportive repose sur une meilleur maîtrise, plus plastique, plus adaptable, des schèmes de jeu constitués. Toutefois, on voit immédiatement la différence avec la danse : le sport comme injonction à la performance ne supporte pas le vide schémique : il est basé sur le continuum organologique des schèmes mobilisables[232]. Il doit partout *être adapté*, conjurer la danse comme déschémisation pour produire une danse intra-schémique qui improvise stratégiquement, coordonne syntagmatiquement des éléments partiels de schèmes – mouvements, spatialisation, temporalisation.

Seulement, la déschémisation n'est pas la déschématisation. Décorporer les schèmes n'est pas décorporer le milieu schématique de leur inscription – la chair. La logique que l'on tente de faire valoir ici est la suivante : si la chair même est nativement et nécessairement incorporée comme milieu vide, homogénéisant et homologisant d'inscription des schèmes qui vont alors fonctionner de manière organique *grâce* à ce milieu qui les coordonne et les fait fonctionner sur le même régime, c'est pourtant ce milieu qui se retourne contre le processus d'incorporation dont il provient, qui l'arraisonne au point de subsumer l'incorporation à l'incarnation. C'est qu'en effet, on ne comprendrait pas la coordination des schèmes, leur systématicité vivante, si l'on ne dégageait pas le milieu homogène de leur ordonnation et de leur ordonnancement. Pour que le schème soit répétable et différentiel à la fois, pour qu'il se fasse modulateur et matriciel, il faut qu'il soit capable de jouer *relativement* quant aux autres schèmes d'une part, et intérieurement d'autre part. Il doit moduler le rapportement qu'il instaure entre expériment et expérient, mais de la même manière, moduler les rapports qu'il entretient avec les autres schèmes. Modulation intra-schémique qui porte sur la modéité d'un mode particulier constitué en corrélation, modulation inter-schémique qui porte sur la coordination des modéités. C'est à travers la chair que le schème en tant qu'itérateur d'un acte ou d'un mouvement particulier, fait de cet acte ou de ce mouvement l'incarnation d'une Action ou d'une Motion générique. Des schèmes coordonnés sans milieu forment un organisme pur, qui ne joue plus : c'est paradoxalement la superposition du mécanisme et de l'organisme pur, fonctionnement aveugle et sans jeu constituant. Le schématisme est le milieu de co-ordination et de co-opération des schèmes, élément d'organicisation des schèmes ou organicité vide dont les schèmes sont les transitivités. C'est la chair, qui permet de rapporter le fonctionnement aveugle à un *sens* dans l'incarnation, qui permet à la fois d'orienter l'agir et de lui conférer une intentionnalité intrinsèque.

On pourrait plusieurs exemples de ces chiasmes. Dans ses livres sur le cinéma, Deleuze a montré comment le cinéma était comme plié sur lui-même par la perte du schème sensori-moteur (c'est la nervure des deux livres). *L'image-mouvement*, pour le dire liminairement et schématiquement, est l'image schémique dans laquelle tout est cosmologiquement et organiquement coordonné. Ce sont les personnages, mais le cinéma lui-même, qui se retrouve coupé de cette schémicité, qui perd en quelque sorte

[232] Cf. sur ce point les analyses de Huizinga dans *Homo ludens.*

son organicité avec son schème sensori-moteur se déclinant chez chaque cinéaste en série de schèmes particuliers. L'image n'est plus articulée, composée, constituée par l'intégration homologique du mouvement et du sentir, comme dans les films de Ford qui présentent en quelque sorte la pureté indéfinie de ce schème illimité (les ciels de Ford sont comme la limite illimitée du schème sensori-moteur : partout, l'image va se construire dans l'articulation homogène et schémiquement conjonctive de la motion et de la sentation). Mais perdre ce schème ne veut pas dire perdre sa chair et le milieu même du schématisme : ainsi dans *Blow-Up*, où le personnage continue à incarner le personnage de cinéma mais *depuis la distance pure qu'est devenu son regard déschémisé* (comment reconstituer le meurtre qui constitue une tache aveugle dans le visible, le film *Blow Out* quant à lui explorant sur un autre mode le même problème à partir du son). C'est une crise du regard, une crise du corps, *une crise esthétique plus large qu'une crise artistique*, que Deleuze diagnostique dans le passage de l'image-mouvement à l'image-temps : une disjonction se produit entre le sentir et le mouvoir, dont *Fenêtre sur cour* sera le symptôme. Le sentir est disjoint du mouvoir, le schème sensori-moteur est coupé en deux, l'organicité même du corps et de l'image est fragmentée. Alors l'image sera rapportée si l'on veut à ces deux dimensions disjointes[233], d'une part pur mouvement et d'autre part pur sentir, chacun allant jusqu'à son *extremum* déschémisé, soit l'image comme motion pure sans moteur ni mobile qui se présente alors comme *passage pur* du temps, soit le sentir comme affection sans affect ou pathos sans pathème, qui va faire éprouver le temps comme pure stase du présent. Dans le premier cas, on éprouve en quelque sorte le pur passage du temps comme *chronos*, comme c'est le cas dans le stoïcisme où *chronos* désigne ce *régime* temporel où il n'y a *que* du présent qui est "nombre du mouvement", ce mouvement même étant rapporté à l'activité tonologique des corps. Alors, l'image est éprouvée comme temps sur le mode du seul passage présent et vécu, qui avère lui-même une activité esthétique pure, tension intransitive – Vie. Dans le second cas, on éprouve le temps comme *aiôn*, soit Coprésent de l'avenir et du passé, où il n'y a plus de présent comme actualité, mais la compénétration étale ou l'entrelacement con-temporain du passé et de l'avenir : il n'y a plus que le Coprésent ou la Contemporanéité des événements, pur pathos comme éprouvement de la providence ou de la nature comme texture événementielle[234]. Alors, l'image s'éprouve comme temps statiquement existant en tant qu'il mêle, contracte a priori tous les présents possibles, virtuels, actualisables : c'est le pur sentir. De part et d'autre du schème sensori-moteur disjoint, va se produire une atteinte de *l'extremum* qui va concerner le sentir pour lui-même, et

---

[233] C'est nous qui résumons, schématisons et formalisons ainsi la réflexion de Deleuze, en gardant le schème pour axe directeur.

[234] On sait que Deleuze, dans *Logique du sens*, faisait correspondre le *chronos* stoïcien à la seconde synthèse du temps, et *Aiôn* à la troisième et à l'Eternel Retour. Il nous semble que le passage de l'image-mouvement à l'image-temps recoupe en partie cette distinction des synthèses selon la disjonction du schème sensori-moteur qui, dans l'image-mouvement, était déjà l'actualisation réglée et organique du passé virtualisé dans le présent de l'action, à la nervure donc de la première et de la seconde synthèse du temps. Mais il s'agit seulement d'une hypothèse de lecture, qui implique de ne pas rigidifier l'approche en plaquant la structure synthétique du temps de *Différence et répétition* sur l'analyse du cinéma. Mais il apparaît certainement que l'image-temps retrouve sur un certain mode la disjonction *chronos-aiôn* déployée dans *Différence et répétition*, pure contemporanéité ou coprésent de l'avenir et du passé dans *aiôn* qui se produit comme Eternel Retour, pure actualité du présent dans *chronos*, ces deux aspects, l'un comme affirmé, l'autre comme affirmation, formant deux types d'images-temps intrinsèquement circulaires.

le mouvoir en tant que lui-même. En un sens, on n'éprouve plus que la corporéité (et pas la corporellité) elle-même, esthèse du corps comme sentir pur, comme mouvoir pur. Il n'y a plus de schèmes, les esthèses schémisées, le sentir, le mouvoir, se déschémisent, le schème se décorporent, de sorte que le Sentir et le Mouvoir se libèrent pour devenir purs processus esthétiques transversaux aux corps, et qu'aucun schème ne capture ni n'organicise. Le sentir et le mouvoir, ayant perdu leur coordination dans le schème sensori-moteur, vont chacun faire valoir leur ordre propre dans l'image comme temps statiquement génétique de la sentation et du mouvoir. Mais en un sens, il reste le problème de la chair : est-on encore dans un cinéma qui, à partir de l'effondrement du schème sensori-moteur, présente alors le *milieu de coordination homologique* qui permettait de les rapporter les uns aux autres et de les organiciser, ou bien le cinéma parvient-il à crever le milieu de la chair comme un bébé s'extrait du placenta ? Filme-t-on la chair comme milieu vide où les schèmes s'inscrivaient, ou filme-t-on déjà l'au-delà de la chair, le processus corporel lui-même (dans les films de Cassavetes très notamment) ? Cinéma de la chair, ou cinéma du corps qui a enlevé sa chair, a su devenir carnaval esthétique (*carne levare*, lever la chair) ? Le cinéma saisit-il le Sentir pur à travers l'élément du Pathos homogène et homologique qu'est la chair, de sorte qu'on ne filme plus que la présence au monde, la co-appartenance de l'homme et du monde comme dans les films de T. Malick, à la fois penseur heideggerien et cinéaste charnel voire chrétien (si l'on pense au pathos de *The tree of life* et à l'empathie naturelle qu'essaie de filmer Malick) ? Ou filme-t-on déjà le corps dépareillé, l'hétérologie des corps, comme dans les films-chorales de R. Altman[235] ? Retenons en tout cas ce point : le passage de l'image-mouvement à l'image-temps chez Deleuze est le passage d'une image schémisée à une image déschémisée – la question restant alors de savoir si le cinéma dénué de schème parvient à engendrer des films qui ne sont même plus régis par le milieu de coordination schématique évidé qu'est la chair, ou s'il filme *à travers* ce milieu schématique, à travers la "membrane" esthétique de la chair en produisant ainsi des films liminairement cosmologique, recueillant et rassemblant l'image dans la communication d'un pathos homogène (auquel cas, le film encore charnel, schématisant, donne *l'impression* de retrouver l'organicité pleine de l'image-temps et du schème sensori-moteur, l'impression de cosmos qui en naît ; mais c'est une impression tronquée : on n'a plus que l'englobant cosmique, mais sans le contenu organicisé, on voit l'organicisation virtuelle des schèmes mais en l'absence de tout schème organique, comme dans *La Balade sauvage* de T. Malick).
On trouverait la situation inverse dans les *Nonsense poems* d'Edward Lear[236]. Pourquoi poèmes de non-sens, et non pas poèmes absurdes ? Le poème absurde, c'est ou bien celui dans lequel l'ordre organologique des schèmes, donc des consécutions et des liens de causalité pratiques, est bouleversé (c'est l'acception faible de l'absurde) ; mais plus profondément, c'est le poème dans lequel l'homologie des schèmes et de leur milieu schématique est conservée, mais où ce schématisme tourne à vide, sans

---

[235] On citera tout particulièrement *Short Cuts*, *Buffalo Bill et les Indiens*, *John McCabe*, *Nashville*, et surtout *Images* dans lequel *le milieu homologique et homogénéisant* de la chair schématique, qui permet de sérier, de coordonner des fonctions organiques, est complètement éclaté, *fragmenté*, au point qu'on ne distingue même plus des "régimes" de réalité, rêves, phantasmes, faits, ce qui veut dire que *l'imagination comme on l'a vu précédemment va esthésier des "quelque chose" sans plus être régulée par les schèmes* (ce n'est pas un film surréaliste, mais pré-réaliste, car post-charnel).
[236] Aubier-Flammarion, 1974, édition bilingue.

trouver de *raison* à sa facticité : il y a un ordre du corps et un milieu de ce corps, mais on n'en connaît pas le principe de raison – ou le principe de fondement. Dans le non-sens, la situation est comme inversée : ce n'est plus le schématisme sans schème soit la chair sans organisme et sans organes, c'est le schème sans schématisme, ou l'organe sans chair, qui tourne à vide ou produit ce que le stoïcisme appelle une "traction à vide" de l'*hegêmonikon*, lorsque les sens et l'imagination, et donc les schèmes qui en sont les modulateurs et matrices de rapportement a priori, se mettent à fonctionner en l'absence de toute impresseur réel, produisent des auto-impressions de l'esprit qui elles-mêmes engendrent des abstractions. Car alors, les *organa* fonctionnent de manière non organologique, non coordonnée (le sens du principe directeur stoïcien, c'est justement de coordonner en immanence ses parties, les cinq sens, la voix, les parties séminales). Le non-sens ne vient pas de ce que les actions des personnages sont proprement aberrantes, afonctionnelles, autotéliques, ou même surréalistes (les poèmes de Lear sont trop humbles pour être surréalistes) ; il vient de ce qu'on n'incarne plus rien, alors même que les organes et leurs schèmes continuent de fonctionner, à vide. C'est parce qu'on incarne une *Chose* que le sens est produit comme *effet de cette subsomption de l'incarnant particulier à l'incarnable vide* : le sens nomme justement *la différence entre l'incarné comme incarnant et l'incarné comme incarnable*, par exemple entre Dieu le Père et Dieu le Fils, la figure du roi comme corps intangible et le corps du roi comme *Körper* particulier (dans les deux cas, corps s'écrit *Körper* : la seule différence est entre l'incarnable et l'incarnant, pas entre le corps pré-récorporé du *Leib* et le corps soumis à la *Verkörperung*, incarnation, matérialisation, récorporation). Ou bien encore chez Heidegger, la Chose n'est pas modalisation du quelque-chose, mais incarnation des Quatre de sorte que le sens, c'est la différence ontologique elle-même entre cette chose objectivable (le pont) et la Chose qui dans le pont incarne et recueille le Quadriparti. Le sens est cette différence enfermée, *transcendante*, entre l'incarnable qui échappe à son incarnation et l'incarnant qui va incarner *en matérialisant et en récorporant cette pure chair dans des schèmes.* C'est ce que ne cesse de montrer Lear dans ses quatrains trop enfantins, trop *enfançant et infantant* pour être infantiles : des vies qui fonctionnent selon des fonctions organologiques qui tournent à vide et ne se coordonnent plus, qui *ont perdu toute fonctionnalité en même temps qu'elles ont perdu tout rapport à un milieu d'inscription pratique.* C'est pourquoi le sens manque : il n'y a plus la différence de l'incarnant à l'incarnable, la différence de régime entre la chair incarnable comme pur schématisme aschémique, et la chair incarnée devenue milieu de coordination pratique des schèmes inscrits en elle (déboire infini de la chair, qu'elle doit servir de milieu aux *organa* quand la pensée théologique ou phénoménologique la rêve pure de toute détermination, milieu aqueux, transparent, pure et homologique de communion, de recueillement, d'appartenance a priori au Même, Dieu ou la Vie). Ainsi sont les personnages de Lear : ce sont des pêcheurs qui ne pêchent plus le poisson, des danseurs aberrants, des vêtements qu'on enfile de manière radicalement afonctionnelle, comme un carnaval qui s'ignore et ne sait plus la chair – *carne levare*, lever la chair, enlever la chair, est l'origine étymologique du terme carnaval. Ce qui se donne à sentir chez Lear, c'est surtout la continuité de pareils fonctionnements à vide, gestes organologiques *désindexés* de tout milieu fonctionnel (tous les poèmes de Lear commencent par "There was"). C'est pourquoi les personnages de Lear sont toujours en demi-teinte, toujours en train de vivre leur petit carnaval organologique dans leur coin, gaiement, sans conscience de l'afonctionnalité, du non-sens de leur action, alors même que le point de vue de l'adaptation fonctionnelle ne cesse de les moquer et de se

réintroduire dans les poèmes comme le point de vue du schème *intégré* au milieu de coordination schématique. Autrement dit, on reprend le point de vue de la chair coordinatrice des schèmes, sur les schèmes qui vivent seuls, jouent, se disjoignent, fonctionnent *pour eux-mêmes.* On ne voit le non-sens que du point de vue du sens, donc on ne perçoit l'abolition de la différence de régime entre incarnable et incarnant, entre schématisme et schèmes schématisés, que du point de vue de la différence et des êtres adaptés, adaptés au monde et aux modes canalisés dans les schèmes. Tout se passe comme si la chair organisatrice des *organa* schémiques jugeait et moquait les *organa* qui fonctionnent hors de toute coordination schématique et charnelle, produisant des figures de quasi-fous, d'originaux, *d'extravaguants*[237]. Mais plus encore, cette situation est présente dans l'écriture même des quatrains qui, schèmes prosodiques, métriques, petits modulateurs expressifs et formels que l'écrivain trouve déjà-montés comme des organes d'écriture, vont tourner à vide, ironiquement, pour devenir comptines de non-sens : Lear se *livre* à la logique intrinsèque du quatrain, rimes et métriques, pour produire des non-sens automatisés puisque les *organa* prosodiques et métriques ne se rapportent plus à la différence de régime produisant le sens, à la *chair du sens incarnable* dont le quatrain comme petit mécanisme doit se faire l'incarnation. Le quatrain tourne à vide, pour lui-même, sans plus rien incarner, sans même pas s'incarner lui-même et son non-sens. Comme si la traction ou le fonctionnement à vide des schèmes et *organa* des personnages était exactement le même que celui du quatrain, comme si les deux s'entre-impliquaient a priori. C'est en même temps que Lear pousse jusqu'à sa limite le petit schème du quatrain au point qu'il fonctionne à la fois *pour lui-même et pour rien* : il ne fonctionne plus *pour le sens* qui est dans un rapport d'extériorité à *l'organon* (cette règle vaut aussi bien comme règle générique dans la philosophie, d'où la disjonction du critère d'efficience quant à l'euristique, et du critère de sens quant à l'herméneutique). C'est pourquoi il produit un effet de comptine : l'effet-comptine qui lève dans la poésie et la *révoque* en se faisant pure évocation, advient quand le schème fonctionne pour lui seul et pour rien, sans incarner autre chose, sans incarner de *Chose autre.*

La question de la déschémisation et de la déschématisation nous conduit au problème de *l'inadaptation.* Il nous semble que la philosophie n'a pas seulement à critiquer la mouture de l'adaptation darwinienne (ainsi Nietzsche) en tant qu'elle concerne uniquement l'acception récorporative du corps (adaptation du *Körper* à ses conditions de survie) et non pas le niveau du *Leib* impliquant d'autres critères de sélection. Elle se doit de penser la positivité esthétique de l'inadaptation. On peut ainsi dégager, liminairement et provisoirement, deux grandes formes d'inadaptation, qui ressortissent toutes deux à la même configuration : l'inadaptation du corps dont les schèmes incorporés sont mal coordonnés au monde qui en inclut le sujet[238]. C'est l'inadaptation

---

[237] Nous orthographions ainsi extravagant en pensant aux "vaguants" chez Galilée, les astres qui dérivent. C'est bien ce que font les personnages de Lear : ils *vaguent.* Ils vaguent à l'âme, mais avant tout ils vaguent au corps : *organa* qui fonctionnent sans chair, schèmes qui tournent à vide sans schématisme.

[238] On dira ici, liminairement, que les analyses sur l'adaptation et les critiques qui concernent à la fois le concept, l'impératif d'adaptation ou le modèle adaptatif ne suffisent pas en elles-mêmes : elles ont valeur d'analytique symptomatologique (ainsi le livre récent de Barbara Stiegler sur l'impératif néo-libéral d'adaptation). Car la notion d'adaptation, le concept, les impératifs et les modèles qui en dérivent, impliquent bien un état d'inadaptation qu'il faut expliquer *esthétiquement* : qu'est-ce que l'inadaptation, qui est inadapté, ou plutôt quand, comment, où ? On ne fera ici que pointer rapidement la

fonctionnelle générique, qui se traduit par un écart, un délais, une forme *d'idiotie adaptative* ou de retard perpétuel. Seulement cet écart prend deux formes : une forme transitive et thématique portant sur les lieux-communs du sens commun, et une forme modale portant sur la manière et la tonalité de la perception, plutôt que sur la teneur du perçu. La première est l'inadaptation du corps qui ne parvient pas à percevoir, à sentir, à penser *ce que* les autres sentent mais plus encore *comme* les autres sentent, perçoivent, et pensent (sur le mode social commun). L'inadaptation fonctionnelle est alors ou bien transitive ou bien modale, voire les deux. Il y a l'inadapté transitif, qui ne voit pas ce qu'il y a à voir, qui ne pense pas ce qu'il y a à penser. C'est l'inadaptation d'objet, visible, passible d'une véritable orthopédie sociale, d'une éducation à l'aperception thématique réglée et modulée par les schèmes – il faudrait poser que l'éducation est une coordination adaptative des schémicités collectives. L'inadaptation modale est quant à elle invisible, intangible : c'est sentir, percevoir et penser ce que tout le monde sent, perçoit et pense, mais sur un mode qui n'a plus rien à voir avec le mode commun, et dont la différence en vient à se répercuter sur la transitivité elle-même pour la transformer en profondeur. Là encore, c'est la différence modale qui produit la différence de nature, ce qui implique donc ensuite la différence de degré (comme approfondissement d'une même nature ne se différenciant plus alors que selon ses grades et degrés). Il n'est pas étonnant alors que le rire gris, teinté de tristesse mais aussi d'enjouement masqué, soit le rire de l'Inadaptation. Non pas l'inadaptation transitive (du moi) de surface qui fait les relégations entretenues et qui fonde les dispositifs sociaux de sélection et d'éducation (savoir ce que tout le monde sait), mais l'inadaptation profonde, qui est aussi celle du moi profond ou du corps qui est modalement disjoint des esthèses communes, qui éprouve sur d'autres modes, sur d'autres tons. L'inadapté transitif ne parvient pas à opérer les esthésies réglées et schémiquement modulées que réclame la communauté sociale, il ne parvient pas à saisir, sentir, penser et dire ce que tout le monde saisit, sent, pense et dit ; mais l'inadapté modal opère bien ces esthésies qui sont *modalisées par des esthèses* supérieures ou plus profondes, de sorte que la même chose est préhendée, sue, pensée,

---

figure de l'Inadapté, en montrant qu'il faut alors le comprendre esthétiquement (et pas socialement ou biologiquement) par rapport à la question des *organa* schémique et du milieu d'organicisation charnel, ou schématisme. Mais c'est toute la littérature, le cinéma également, qui sont traversés par des figures d'inadaptés, voire des flux de désadaptation (la Beat Generation en particulier) dont il faudrait faire l'analyse, en distinguant des types d'inadaptés, et des processus différents de désadaptation. Cela ne recouperait pas uniquement le problème de la socialisation – ainsi Bartleby, figure de l'inadapté qui n'est pas désocialisé, mais au contraire sursocialisé *au point* d'être rendu un pur inadapté esthétique plus encore que social (ne plus sentir comme tout le monde sent, ne plus faire l'expérience de l'expérience elle-même *sur le mode* commun).

mais sur un mode qui en transforme totalement la teneur ou la nature. L'inadapté transitif a un problème de modulation : il n'a pas incorporé les schèmes qui modulent organologiquement les rapportements préhensifs à l'expérience. Mais l'inadapté transitif a un problème de modalisation : il module comme il faut, mais sur un mode qui rend inopérante, afonctionnelle, cette modulation transitivement fonctionnelle quant aux préhensions. Il faudrait faire une analogie avec la musique : l'inadaptation transitive, c'est de ne pas parvenir à jouer les notes comme tout le monde, d'où sélection selon un critère d'objet et de contenu ; mais l'inadaptation modale, c'est de jouer toutes les notes comme tout le monde, mais avec à la clé non seulement une tonalité mélodique différente, mais un mode harmonique différent. C'est ce qu'on retrouve chez Lear. Tout comme le poème n'a pas su se faire à la logique d'usage du sens, les corps des personnages n'ont pu se faire à l'ordre des enchaînements perceptifs et logiques qui régissent ce monde. Ils vaguent, extravaguent, quasi-fous dont les schèmes fonctionnent certes comme il faut, mais ne fonctionnent qu'à vide. Parce qu'ils vivent sur un mode qui ne s'insère dans un aucun modèle schématique (incarnation paradigmatique du "n'importe qui") et qui implique des modulations schémiques rendues afonctionnelles, ils vivent dans un monde qui ne trouve nulle part où s'inscrire, ou plutôt, ils fragmentent l'organicisation du monde, éprouvent déjà quelque chose comme *de la* terre au partitif : les poèmes du non-sens de Lear, en tant qu'ils font valoir un vide autour et entre les schèmes, en tant qu'ils introduisent des béances et des blancs entre schèmes qui ne sont plus organiquement coordonnés et homogénéisés, font déjà trans-paraître, diaphane, la terre du non-schémé, quelque chose du corps aconstitué. C'est non pas la possibilité, mais la faisabilité de crases et d'incorporations sauvages qui font que les personnages contractent de nouveaux schèmes fonctionnant sans ordre a priori, mais selon une logique d'airain qui est celle de l'expérience même – la logique du *jeu.* C'est pourquoi chaque poème de Lear est à la fois un jeu qui n'est plus tant ludique que joculant[239], et une comptine de la terre, un chant des mottes, un hymne à l'aconstitué : jeu et chant de la terre, plutôt que jeu du monde. C'est que chaque poème, et chaque personnage, chaque situation en lui, déploie un vide entre les schèmes constitués au point que monte, à travers et par le travers de ces phénomènes aberrants présentés en surface, une terre antéphénoménale et carnavalesque, *afonctionnelle et non-modulée*, qui pour cette raison est pur fonctionnement modal non canalisé (non "canalysé"), dont les flux joueurs n'ont pas encore été arraisonnés pour devenirs *courants et cours.* Chaque poème est prosopopée de la terre, qui ne vaut justement pas comme personnification mais comme évocation littérale de son jeu aconstitué, ne pouvant à son tour être esthésié que fragmentairement. La plus profonde inadaptation dès lors, ce n'est pas l'inadaptation thématique ou transitive qui concerne la grammaire du sens commun, c'est-à-dire les lieux communs qui constituent les contenus de ce dernier, inadaptation qui peut toujours faire l'objet, à la lettre, d'un *redressement* et d'un *recadrage* ; c'est comme une troisième fonction qu'on pourrait ajouter à la logique du dressage et de l'élevage chez

[239] Nous avons proposé de distinguer, sur la base de la distinction établie par Winnicott dans *Jeu et réalité*, le *game* comme jeu ludique (doté de règles), le *play* comme jeu qu'on nomme joculaire selon la stricte étymologique latine (*joculare*) et signifiant le jeu immanent qui invente ses lois en se faisant, et enfin le *play-ing* comme en-jeu, en-jouement joculant qui correspond à la logique de l'expérience elle-même, et qui est le jeu théorisé, déployé par la pensée tragique – non pas jeu du monde mais jeu de la terre elle-même. Nous renvoyons sur cette distinction à la revue *Jef Klak*, numéro 4, *Cheval de course*, 2017, p. 60. et passim.

Nietzsche, et qui concerne l'inadaptation transitive – le redressement fonctionnant comme recadrage des schèmes mal ajustés à leur contenu, comme restauration et recréation des bonnes corrélations pratiques entre schème et schémé. Il y a là une inadaptation accidentelle, qui fait l'objet des dispositifs de redressement : corréler comme tout le monde, avoir un organisme corrélationiste qui nous adapte au monde commun. L'inadaptation que présente Lear est d'un autre type, c'est l'inadaptation modale, qui vient rompre le *mode commun du sens.* C'est l'inadaptation de l'original ou du "maudit", celle que décrit par exemple Nizan, qui possède mieux qu'un autre les transitivités schémiques mais qui les sent ou les pense autrement, au point d'avoir à fuir (*Aden Arabie*). Ou bien Céline, dont le Bardamu passe à travers la guerre comme une sorte de spectre, en la voyant certes comme tout le monde, mais sur le mode étrange de la Nuit, comme un pan de la Nuit qui excède toute guerre. Ou bien, selon la logique d'incorporation modale des impressions dans des partiades, c'est, chez Proust, le narrateur qui voit des paysages dans des corps de jeunes filles, mais qui surtout éprouve des flux impressifs sauvages et non-liés dans les phénomènes, quand par exemple un buisson d'aubépine lui fait une impression de mer et de montagne : narrateur toujours à côté de l'expérience commune et phénoménologique, mais au cœur de l'expérience comme *diaphainein*. Ou bien Ignatius dans *La conjuration des imbéciles*, inadapté qui d'insupporter la vie se rend insupportable, et qui se réfugie dans la *Consolation* de Boëce en érigeant des cosmologies seul dans sa chambre : personnage qui a tous les schèmes du sens commun pratique, mais qui agit et surtout perçoit sur un mode totalement inadapté, depuis une perspective étrangement latine et antique projetée sur la modernité. C'est l'inadapté modal, comme une machine parfaitement montée mais dont le *régime* de fonctionnement et les actes seraient dès lors aberrants, toujours *à côté* des problèmes réels. Ce sont les inadaptés de Lear ou plus spectaculairement, les inadaptés de Beckett, qui disposent des schèmes incorporés mais n'incarnent plus rien, ne sont plus le support d'aucun sens transcendant (au sens husserlien). Beckett est un écrivain du non-sens et certainement pas de l'absurde, qui consiste en l'impossibilité de rapporter le système schématico-schémique lui-même, c'est-à-dire l'ordre que constitue la coordination du schématisme (chair) et des schèmes (*organa*), à un principe de raison ou un principe de fondement supérieur ou plus profond. L'absurde demande partout : pour quelle raison, et selon quel fondement ? C'est ce qui fait son profond platonisme, mais en même temps son nihilisme euristique, qui n'est précisément pas une euristique nihiliste. C'est un platonisme évidé, où les Idées ne seraient plus rapportées à aucun principe d'Ordre, soit à aucun cosmos en ordonnant la nécessité. L'absurde est un platonisme déçu, qui ne croit plus au cosmos entendu comme Ordre en tant qu'Ordre, ou Ordre qui ne peut être autre que ce qu'il est. C'est l'incarnation sans transcendant incarnable, ou la participation sans le Participé ; c'est pourquoi l'absurde ne peut guère que retomber sur les pattes de l'humanisme et du moralisme, et mettre dans le sujet libre la détermination du sens et de la valeur qu'il incarne : s'il n'y a plus de principe de raison, plus encore, *s'il n'y a plus de raison qu'il y ait un principe*, alors, c'est l'homme, l'homme seul, qui devient nomothète, archêthète, édicteur du principe, qui va alors renvoyer au seul critère autothétique de la moralité (c'est en quelque sorte sur une *philosophie transcendantale de l'absurde* que se déploie la *Critique de la raison pratique* et l'autothesis de la loi morale, comme pure réflexion en-soi du sujet transcendantal en-soi, produisant ainsi régulativement son alter ego). Le non-sens consiste en une tout autre chose : c'est une disjonction dans le système schématico-schématique lui-même. Comme si chaque corps avait perdu sa chair, mais que

restaient en lui les schèmes et organa qui la peuplaient, faisant du sujet une entité à mi-chemin entre la machine en roue libre dont les automatismes se mettent à fonctionner chaotiquement, et le pur sujet libre mais évidé de toute volonté, privé de tout avenir, et qui s'est ou bien enraciné dans un unique lieu, ou bien erre sur la surface blanche d'un monde réduit à la spatialité. C'est ce qui se passe chez Beckett : personnages non pas désincarnés mais acarnés tout court, qui tantôt se livrent au jeu des automatisme schémiques dans la répétition épuisante du Même produisant une manière d'attente intransitive en forme de cycle vicieux, et tantôt au contraire errent comme des âmes de limbe dépeuplées et déliées, sans repère ni attache, non pas désorientées mais privées a priori de toute orientation, de toute capacité à *polariser la vie*. Les personnages de Beckett, du moins pour ceux des textes les plus tardifs, oscillent entre le cycle réincarnatif et résurrectif mais où il n'y aurait plus rien à incarner sinon l'absence d'incarnation et la fragmentation radicale du corps que plus rien ne retient au "réel" ni ne rattache à sa *référence même*, sinon des réflexes et des schèmes organiques qui ne fonctionnent même plus intégralement, mais fragmentairement, quand des restes, des bouts, des franges de gestes et d'actions organiques viennent se croiser dans l'espace nu de la scène ou du livre[240]. Ces deux figures s'opposent à *la circularité de la corporéité comprise comme processus*, qui, comme dans le stoïcisme, aurait d'abord pour structure astructurée ou pour logique immanente l'Eternel Retour, par lequel le *tonos* du corps ne cesse de faire-retour à lui-même en tendant vers lui-même et en se sous-tendant par là-même : la circularité est fragmentaire dans la manière dont elle fait-retour continûment à ce qui l'initie et qui est à la fois sa fin, le *tonos* qu'il faut toujours tendre, auquel il faut tendre, et qui se sous-tend de lui-même en se métabolisant hétérologiquement. Cette circularité corpor*a*le s'oppose d'une part au cycle, et d'autre part à la fragmentation radicale : la circularité corporelle, comme on l'a vu dans le stoïcisme, est une circularité non-cyclique et fragmentaire, mais dont la fragmentarité fait précisément la continuité en tant qu'elle est liée par une *logique* et même une tonologie esthétique et processuelle. Mais d'autre part, elle s'oppose à la pure fragmentation statique, à la dispersion et à la division infinie *qui ne serait régie par aucune logique esthétique immanente* : le fragmentaire *ne porte pas sur des choses ou des entités (le corps) mais sur le processus lui-même, et sur sa circularité.* Ce sont les deux pôles régulateurs entre

[240] On ne fait ici que dresser un panorama général. Il faudrait notamment prendre en compte les premiers textes de Beckett, qui n'ont pas encore conquis l'acarnation finale, mais qui peuvent plutôt être lus, sans qu'ils s'y réduisent, comme des processus de décarnation joyeuse et nomade (par exemple dans *Mercier et Camier* ou dans *Premier amour*) par laquelle les personnages, réduits à leur épure plutôt qu'à leur esquisse, à leurs linéaments plutôt qu'à leur limite, incarnent *minimalement* – ce qui produit en regard une sorte de libération des processus corporels sous-jacents, avec les désaxes, les élans, les débords du corps qui ne cesse de mordre sur la narration même et les contextes qu'elle met en place. Il faut noter que c'était d'ailleurs le projet initial de Beckett, notamment dans les poèmes *Les os d'Echo* : transposer à la poésie la technique du *stream of consciousness* présente chez Joyce ; seulement, ni chez Joyce ni chez Beckett ce courant ne *provient* de la conscience : c'est d'abord un flux de corporéité, qui passe *à travers* la conscience, mais seulement comme la flèche d'Ulysse passe à travers les fers de haches des prétendants. Dès lors, dans ces poèmes, Beckett présente souvent un narrateur à la première personne, désincarné, mais autour duquel vont s'organiser, en tourbillons, des processus et des flux corporels fragmentaire et dispersés. C'est l'équation de ces premiers poèmes : incarner minimalement, pour incorporer le plus possible, réduire l'incarnation à ses linéaments pour que le poème se fasse bande passante du corps libéré (qui court, qui boit, qui se balade, qui nomadise, comme c'est le cas dans *Les os d'Echo*).

lesquels le corps déploie sa processualité circulaire : entre le cycle statique comme répétition pour elle-même qui ne fait que réincarner l'objet virtuel dans des séries d'objets réels forcément déceptif[241], et la pure fragmentation tout aussi statique qui n'est mue et motivée par aucun processus. C'est pourquoi les textes de Beckett sont traversés par cette polarité entre le flux qui à la lettre ne va nulle-part et file à la surface du monde dans une platitude blanche et double qui est à la fois celle du langage et de son objet, et la répétition mécanique ou mathématique (ainsi dans *Watt*) qui consiste en l'exhaustion indéfinie et littéralement épuisantes des possibilités de combinaison et d'agencement internes à une situation (compter les cailloux, disposer les visages, ou, comme dans *Film*, composer les possibilités internes à l'action jusqu'à l'épuisement de la théâtralité elle-même enferrée dans une unique situation cadrée). C'est la polarité d'*En attendant Godot* : tantôt Lucky pense sur commande, comme une machine schémique qui fonctionnerait toute seule mais coupée de toute chair vivante et de toute singularité, tantôt les flux, de discours et d'actions, se mêlent, s'épuisent et stagnent à la surface d'un monde réduit au pur plateau. L'attente n'est pas moniste, unitaire dans sa détermination : elle est la combinaison de cette répétition machinique des schèmes qui tournent à vide, et de ces flux qui entremêlent des éléments schémiques et des actions toutes faites – formules-clichés, platitudes et tautologies – comme s'il s'agissait par là de se refaire une chair, d'incarner quelque chose enfin, plutôt que l'absence de chair, la vacance reconduite de toute incarnation. C'est la situation des personnages de Beckett : ils n'incarnent plus rien, mais ils ne sont pas encore saisis par l'incorporation, ils se refont localement et partiellement des chairs à partir de fragments schémiques, gestes et actions qui tournent à vide. L'attente alors, c'est ce qu'on incarne encore quand il n'y a plus rien à incarner. Il faudrait faire un parallèle avec la conception de l'incarnation suspendue ou de ce qu'on peut nommer l'épokhè incarnativiste qui fait le cœur du judaïsme et du temps messianique analysé par Benjamin : dans le judaïsme, l'attente est au cœur de la foi en ceci que Dieu doit s'incarner mais plus encore suspendre l'incarnation, s'incarner dans son recul même, s'incarner dans l'inincarnable de l'avenir sans cesse reconduit, repoussé, et par là élargi

---

[241] On pense ici à la seconde synthèse du temps de Deleuze. Ce cycle répétitif d'incarnation de l'objet virtuel dans des séries d'objets actuels qui ne font que l'instancier, se retrouve déjà ans le *Proust* et dans la description de *Chronos* dans *Logique du sens*, l'*Aiôn* correspondant à la troisième synthèse. De manière plus générale, on peut dire de manière schématique que les premiers livres de Deleuze portent explicitement les indices des trois synthèses du temps déployées dans *Différence et répétition* : le livre sur Hume présente la première synthèse, celui sur Proust comporte des analyses sur les séries et le rapport virtuel-actuel qu'on retrouva quasiment à l'identique dans la seconde synthèse, tandis que le livre sur Nietzsche met en place la troisième synthèse. On pourrait ajouter le livre sur Bergson, puisque, comme Lapoujade l'a notamment noté dans *Puissances du temps*, Bergson est dans *Différence et répétition* amalgamé à la seconde synthèse et ainsi "platonisé" (ce qui fait justement l'enjeu de Lapoujade dans son livre, qui montre que Bergson a bien pensé le temps à partir de l'avenir et non à partir du passé, à travers l'émotion). Mais il faut faire ici une remarque quant à la seconde synthèse du temps : dans *Différence et répétition* comme dans *Logique du sens*, Deleuze utilise à plusieurs reprises incarnation et incorporation comme synonymes, lorsqu'il s'agit justement de penser l'instanciation de l'objet virtuel dans des séries d'objets actuels au niveau de la seconde synthèse : l'objet virtuel s'incorpore ou s'incarne, soit que l'incorporel stoïcien s'incorpore dans des états de choses corporels, soit que l'objet virtuel platonicien (le fondement auquel on prétend, ou bien la femme chez Proust) s'incarne dans des corps. Mais il nous semble qu'il faut précisément opérer à cet égard une disjonction radicale des deux concepts, et que tout change selon que l'objet virtuel s'incarne statiquement dans une répétition cyclique, ou s'incorpore, au point alors que l'incorporation doit être conçue comme processus *en débord* sur le cycle, annonçant déjà l'Eternel Retour.

aux proportions d'une mystique sans visage. C'est le monde dans lequel tout doit encore être incarné, dans lequel le Livre est l'incarnation minimale de Dieu – celle de son *Verbe* nu, et pourtant plein de sa nudité même. On retrouve en quelque sorte ce temps messianique chez Beckett, mais littéralisé, déreligionné, et surtout traité sur le mode de la comédie : Beckett le *dédramatise* et, en le *ridiculisant* le rend tragique. Chez Beckett, tout se passe comme s'il n'y avait plus rien à incarner, comme si les corps n'en étaient plus capable : épuisement du corps devant la chair qu'il se fourbit, fatigue énorme et pourtant plate face au poids de la chair et de la transcendance qu'elle charrie. Le livre alors demeure l'incarnation minimale, mais dissymétrique de la première : c'est *ce qu'il reste* d'incarnation – d'où la nécessité pour Beckett de s'acheminer vers un langage "blanc", qui serait à la fois aussi épais et plat qu'une terre. S'il n'y a plus de sens, ou bien plutôt, si le sens change profondément de mode d'existence, c'est qu'on ne peut plus rapporter les personnages, mais par devers eux les personnes, à une transcendance qu'elles incarnent, à un sens dont elles sont la chair, à un monde auquel elles appartiendraient natalement à travers leur chair. Il n'y a plus de co-appartenance a priori du monde et du vivant à travers la chair : seulement des fragments de terre (Winnie dans son mamelon de terre dans *Oh les beaux jours*), mais aussi et surtout des transparitions de désert, désert du corps, désert de l'acarnation où se fomentent déjà fragmentairement la terre. C'est parce qu'il n'y a plus de chair, qu'il n'y a plus ni monde (*Le Dépeupleur*), ni transcendance (Godot) ni sens (d'où les confusions avec l'absurde, quand il s'agit de non-sens comme chez Lear). Tel est le cœur de l'herméneutique, quelque forme qu'elle prenne : chercher le sens incarné par le personnage, ou la situation, ou la phrase, de sorte qu'on puisse toujours isoler une sorte de métatexte dans le texte, couper l'activité réelle du texte de ses effets immanents de sens. Avec Bckett, il ne s'agit plus d'un sens construit par dénotation transitive (le sens comme horizon de la signification), ni d'un sens construit par incarnation d'une transcendance. Le sens, ici, est l'immanence de l'activité, fût-elle la plus plate possible : le seul sens, c'est le processus par lequel le sens se fait ou ne se fait pas selon qu'il bloque, s'arrête, repart, cahoteux comme un moteur, fait de calages et d'embardées. Sens acarné ou décharné, qui ne peut plus se résoudre en un énoncé dénotatif transitif (Beckett nous signifie l'attente, il montre la détresse etc.) mais pas non plus la facticité d'une transcendance (la condition humaine, l'absurdité de la vie, *ad libitum*). Le sens est comme la peau de l'activité. Ce qui s'appelle non-sens, c'est le sens qui ne fonctionne plus selon un mode particulier, mais qui vaut comme la modalité même : plus de chair pour le sens. C'est pourquoi, et paradoxalement, Beckett révèle à cru les mécanismes de l'herméneutique et de la scholastique de l'interprétation, au moment même où il devient le support de toutes les interprétations possibles (selon l'interprétation la plus classique et la plus triviale, Godot, c'est Dieu, ou le Dieu mort auquel on ne croit plus, etc.) Le cœur de l'herméneutique est une théorie du sens reposant sur la transcendance du sens par rapport à la signification, et par rapport au signifié : le sens est toujours ek-statique par rapport à la crase textuelle.

Schématisme et sensibilité : Adorno et Horkheimer, le schématisme capitaliste et la politique d'incorporation

L'analyse qui suit porte sur plusieurs problèmes qui vont être entrecroisés. Les deux grands axes seront les suivants : le développement de la dialectique de la raison en esthétique des passions, à travers une théorie schémiologique esquissée par Adorno et Horkheimer ; le rapport entre schématisme et structuralisme, à travers la critique du

modèle lordonien qui homologise tout le plan des déterminations sociales et affectives. C'est pourquoi nous ferons des allers-retours entre ces penseurs respectifs, en vue de faire consister une schémiologie permettant de penser l'hétérologie socio-politique sans plus réintroduire une homologie structurale qui aplatit les différences processuelles.

Dans *La dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer abordent explicitement le problème de la schmétisation kantienne : "Le formalisme kantien attendait encore une contribution de l'individu à qui l'on avait appris à prendre les concepts fondamentaux pour référence aux multiples expériences des sens ; mais l'industrie a privé l'individu de sa fonction. Le premier service que l'industrie apporte au client est de tout schématiser pour lui. Selon Kant, un mécanisme secret agissant dans l'âme préparait déjà les données immédiates de telle sorte qu'elles s'adaptent au système de la Raison pure. Aujourd'hui, ce secret a été déchiffré. Même si le mécanisme est planifié par ceux qui organisent les données, c'est-à-dire par l'industrie culturelle, il est imposé à celle-ci par la force de pesanteur de la société qui reste irrationnelle en dépit de tous les efforts entrepris pour la rationaliser"[242]. C'est un diagnostic que Stiegler approfondira en posant la question de l'exorganologie générale, c'est-à-dire des organes techniques ou rétentions tertiaires a priori qui, fondées sur le mouvement d'exosomatisation *constituant* du corps, sont plus que des prothèses adventices, et valent comme des *archithèses* (c'est nous qui parlons ainsi) du monde social et de la sphère de vie anthropologique, au sens où les items techniques ne viennent pas se greffer par-après aux sensoriums et aux capacités d'agir humaines, mais sont conditionnants a priori. C'est bien la rétention tertiaire qui est a priori, en tant que ce sont les modes et les possibilités rétentionnelles offertes par la technique qui *constituent les rétentions primaires et secondaires elles-mêmes.* Ce qui veut dire, comme on essaie de le montrer ici, qu'une schémiologie conséquente implique *qu'on ne peut même plus distinguer entre naturalité du système perceptif et de ses corrélations constituantes, et les technèmes qui dessinent des lignes d'action associées dans le monde. Endorgana* et *exorgana* sont respectivement des fonctions potentielles et des fonctionnalités associées qui sont *inhérentes* au corps schémé et organicisé : c'est le schème, qui engendre à la fois la fonction endorganique et la fonctionnalité exorganique en tant qu'il les rapporte à une possibilité de fonctionnement devenue corrélation pratique, perceptive, sensitive. Il n'y a pas de technème qui ne se réciproque d'une fonction organique potentielle qui n'existe pas en soi et biologiquement, mais qui est découpée et structurée dans le corps par l'action d'un schème – et il n'y a pas de fonction organique structurée dans le corps par la contraction d'un schème, sans fonctionnalité exorganique nécessairement associée qui permette à la fonction de se déployer. Le schème fournit à la fonction endorganique et à la fonctionnalité exorganique leur fonctionnement a priori, de sorte qu'*endorgana* et *exorgana* sont tout autant *intrinsèques* au corps schémé et schématise. C'est la précellence de la rétention tertiaire chez Stiegler : les jugements prothétiques a priori précèdent les jugements synthétiques a priori de Kant. En quel sens ? Au sens où il faut déjà avoir contracté cinq unités sensibles dans le signe "5" pour pouvoir commencer à compter, à opérer un jugement synthétique a priori. De sorte que, comme on l'a dit, le sujet transcendantal ne découvre pas le schématisme et les

[242] *La dialectique de la raison*, TEL Gallimard, 1974, *La production industrielle des biens culturels*, p. 185.

schèmes au sein du transcendantal comme un mystère intérieur et structurel, mais que *le transcendantal lui-même repose sur la naturalisation, la structuralisation et l'enconstitution d'une mouture schémico-schématique incorporée et contractée anté-transcendentalement.* Autrement dit, ce n'est pas le schématisme et les schèmes qui constituent le mystère intérieur du transcendantal, c'est le transcendantal, qui vaut comme stabilisation et comme constitution infondée des schèmes et du milieu schématique incorporés, chair et *organa* : cela implique une Esthétique métapriorique et anté-transcendantale quant à l'esthétique kantienne elle-même, capable de rendre compte de la logique d'incorporation de ces schèmes en allant pour de bon dès lors au bout du projet critique kantien, devenant critique du corps en sa pure apureté. Stiegler montre ainsi que les rétentions tertiaires sont le réel a priori dans l'ordre des genèses en tant notamment qu'elles constituent les schèmes – mais il nous semble plutôt qu'il faut partir de l'incorporation pure du schème tel qu'il engendre en même temps, même si c'est de manière forcément déphasée, hétérologique, une fonction endorganique et une fonctionnalité exorganique comme technèmes ou virtualité technique (l'histoire schémiologique est toujours une histoire des ajustements, des phasages, des correspondances ou mieux encore des appropriations hétérologiques entre fonction endorganique et fonctionnalité exorganique, chaque côté engendrant l'autre comme son complément, cela impliquant toutefois, comme on va le voir avec Galilée, qu'il faut partir du schème et de son incorporation avant toute chose).

Donnons un exemple de cette détermination métapriorique produite par les schèmes et des technèmes (ce que Stiegler nomme rétention tertiaire). Dans une civilisation du texte, on ne retient pas l'expérience de la même manière que dans une civilisation de l'écran – et cette rétention ne se limite pas aux souvenirs, mais désigne plus généralement l'incorporation d'expérience. On ne retient pas *sur le même mode* de sorte que la rétentionnalité elle-même est incorporée et historicisable comme série de dispositifs schémiques incorporés, mais de sorte également que les dispositifs rétentionnels varient *modalement* et non pas en nature ou en degré. On retient différemment, on retient sur un autre mode, d'une tout autre manière : les *hypomnémata* techniques exorganiques d'une part, et ce qu'on appellera les mnémonies endorganiques d'autre part, varient modalement au niveau du schème même. Car on ne peut se contenter de dire qu'un nouveau phylum technique induit des métamorphoses directes dans le système rétentionnel : on ne comprendrait pas alors comment ces technèmes *s'incorporent schémiquement* sous forme de rétentionnalités nouvelles, comme par exemple la nouvelle *mémoire tactile*, la mnémonie du *doigt* qui s'invente à l'ère numérique (il a déjà été montré que les jeunes utilisateurs d'écrans tactile avaient une sensibilité tactile plus développée, notamment au niveau du pouce). C'est ce qu'il faut faire valoir relativement à la profonde analyse de Stiegler : il n'y a pas de rapport de détermination direct entre rétention tertiaire et rétentions primaires et secondaires, entre *exorgana* techniques et *endorgana*, puisque le rapport des deux est dicté et *engendré* par l'incorporation et la contraction d'un schème devant être récorporé comme corrélation à la fois modulatrice et factitive, régulatrice et matricielle. C'est l'incorporation du schème qui *produit* la détermination de l'exorganique sur l'endorganique, ou l'inverse. C'est ce qu'on verra avec Galilée : il faut le schème perceptif de la perspective pour *engendrer* dans le corps percevant une fonction organique, un regard nouveau qui permettra de comprendre les taches à la surface de la lune comme du relief, et pour rapporter, mais donc aussi engendrer en second, la lunette qui permettra de voir ce relief (la lunette n'est pas inventée par Galilée, mais on voit avec d'autres scientifiques comme Harriot qu'elle ne suffit pas

par elle-même, qu'elle ne devient un véritable *organon* que lorsqu'elle est couplée à cette nouvelle fonction organique, à ce nouveau regard que fait valoir Galilée). Tout se passe comme dans la causalité stoïcienne : le schème est la cause sustentatrice ou principale qui va déterminer et même *engendrer* la causation dans la cause adventice ou adjuvante. Car de même que c'est la complexion du cylindre qui est la véritable cause principale de son mouvement et qui détermine donc la poussée extérieure comme cause adjuvante effective, de même, c'est le schème comme cause principale qui va faire lever la détermination causale aussi bien dans la fonction endorganique que dans la fonctionnalité exorganique. C'est le schème, qui va transformer des potentialités relatives à la fonction endorganiques et des possibilités intrinsèques à la fonctionnalité exorganiques (la lunette) en effectivités actuelles, et ce non seulement en liant les deux dimensions, mais plus encore en faisant lever ces potentialités et possibilités dans le corps et dans le monde. Tout doit partir du schème comme déterminant, donc tout doit commencer à la logique esthétique des incorporations et contractions de schèmes, devenant des corrélations pratiques, vivantes. C'est bien la voie qui se dessine non pas entre, mais en-deçà et par-delà l'opposition de la constitution transcendantale et du constructivisme intégral, soit que la rétention soit déjà constituée, structurée dans le sujet comme c'est le cas chez Kant et dans la phénoménologie, soit que la rétention soit purement déterminée par les technèmes. Entre constitutitvisme et constructivisme, il faut dégager la voie *littérale* du paradoxe : les rétentions sont construites, incorporées et récorporées, mais dans le même temps, c'est l'incorporé qui devient constituant, *c'est le mouvement même d'incorporation et de contraction plutôt que l'incorporé qui constitue la physis du corps.* On ne doit ici ni confondre l'incorporation comme *physis* esthétique des corps avec l'incorporé comme constitué temporel (comme c'est le cas dans la phénoménologie, qui prend les structures actuelles de la rétention primaire et secondaire pour la constitution corrélationniste et temporalisante de la conscience) – mais on ne doit pas non plus subsumer l'incorporation des schèmes à l'un des termes qu'ils corrèlent, les technèmes ou rétentions tertiaires. C'est bien le paysage dualiste qui nous occupe ici : comprendre le schème pour lui-même et par suite l'incorporation dont il est le produit, plutôt que comprendre le schème à partir de l'un de ses deux termes, soit qu'on le subsume à des fonctions endorganiques ou des rétentions primaires et secondaires constituées (phénoménologie), soit qu'on le subsume à des fonctionnalités exorganiques ou rétentions tertiaires qui seraient premières et absolument déterminantes des rétentions endorganiques, de sorte que l'incorporation ne serait plus qu'intériorisation secondaire de ces rétentions tertiaires, se faisant support, forme et condition des rétentions primaires et secondaires (c'est plutôt le pôle marxiste). Constitutivisme transcendantal et phénoménologique, et constructivisme technique ou infrastructurel, doivent être rapportés à une esthésiologie des incorporations, dans laquelle les schèmes contractés et incorporés *engendrent* les deux aspects, font des technèmes exorganiques une cause déterminante pour les fonctions endorganiques, et réciproquement. On peut donner un exemple extrêmement simple de la distinction que l'on introduit ici dans l'analyse de Stiegler en montrant que *même les rétentions tertiaires sont secondes dans l'ordre des genèses eu égard à l'incorporation des schèmes qui permettent d'en faire des fonctionnalités effectives, de les dégager effectivement dans le monde.* Avant de pouvoir dire 2 + 2 = 4, il faut déjà avoir la rétention tertiaire qu'est l'écriture, ainsi que l'a montré Derrida à propos de Husserl mais aussi en analysant dans *La pharmacie de Platon* le statut de l'écriture comme *hypomnématon*. Il faut déjà avoir le signe "2" pour pouvoir synthétiser la diversité particulière de deux unités (.. ou **) comme rétention

collective. Il faut de même avoir synthétisé prothétiquement la pure opération d'addition dans le signe "+", et avoir contracté la notion d'égalité dans le signe "=". De sorte que le jugement synthétique a priori implique la tiertiarité a priori de la rétention prothétique comme *exorganon*. Seulement, il faut acquérir les rétentions tertiaires, les incorporer. Mais on ne les incorpore pas directement comme contenus. On incorpore un schème soit une corrélation plastique, matricielle et modulable, qui va d'une part dégager dans le monde des unités et des opérations pures valant comme fonctionnalités *ramassées dans des technèmes qui sont ici des signes ou des graphèmes* (le "+", le "2"), et d'autre part engendrer dans le sensorium et la pensée des fonctions abstraites, l'addition, l'unité, le compte. C'est que le signe "+" ne veut rien dire, et n'est pas lié à une opération, tant qu'il n'est pas corrélé à une opération dans l'esprit, l'addition, mais que les fonctions de l'esprit sont ineffectives tant qu'elles n'ont pas d'*exorganon* pour se déployer dans le monde (ainsi dans l'histoire des mathématiques, où une nouvelle fonctionnalité vient *actualiser et réaliser* des fonctions non-effectives, ou bien contracter des opérations qui en passaient jusqu'alors par d'autres opérateurs, d'autres fonctionnalités, plus longues à déployer). *C'est la corrélation matricielle modulable et plastique entre les deux pôles qui, selon un déphasage initial, permet de dégager la fonctionnalité dans le monde et la fonction dans le moi.* Il faut partir du milieu : toutes les rétentions tertiaires du monde demeureront lettre morte aussi longtemps que je n'ai pas incorporé d'abord le schème corrélatif, ou la mouture schémique qui non seulement m'en rend l'usage possible, mais plus radicalement les *fait-exister dans le monde.* Qu'on pense à l'expérience de l'enfant ou de l'analphabète : la sphère infinie des fonctionnalités exorganiques permise par l'écriture (au sens restreint et non au sens derridéen) empêche l'actualisation de fonctions endorganiques ou, de la même manière, les fonctions endorganiques s'actualisant ne peuvent se déployer dans le monde aussi longtemps qu'elles ne se corrèlent pas à une fonctionnalité exorganique (c'est la petite fille qui sait déjà inventer des romans mais qui ne peut pas les exosomatiser comme dit Stiegler). Cette structure nous semble fondamentale : en elle réside le perpétuel différentiel, écart a priori ou déphasage qui explique *la temporalisation et même l'histoire des fonctions organiques et des fonctionnalités techniques telles qu'elles se transforment, s'ajustent l'une à l'autre, s'inventent selon des lignes parallèles mais parallèles seulement quant à leur motion et pas quant à leur forme* (au sens où les éclairs sont finalement tous parallèles les uns aux autres comme mouvements, sans l'être formellement). C'est la remétabolisation du déphasage propre à l'individuation des phylums techniques ou des organismes qui se joue ici, mais aussi la remétabolisation de la critique du corrélationnisme : schèmes corrélatifs qui sont premiers dans l'ordre des genèses comme purs rapportements, et qui induisent des ajustements, rééquilibrages permanents entre fonctions endorganiques et fonctionnalités exorganiques. C'est aussi *la genèse de la relation en tant que relation* comme on l'a vu dans l'analyse du relationnisme : même le plan relationniste doit être remétabolisé, rapporté à une génésiologie corporale, au sens où les relations libres, intensives, différantielles, dont le relationnisme fait le fond sans fond de son esthétique, sont déjà des dé-limitations du continuum partitif de corporéité (et du continuum incorporel dans le même temps), ces dé-limitations correspondant *effectivement* à un processus de métabolisation corporal, soit la contraction incorporative de corrélations dans un corps. Il n'y a pas de relation en soi, seulement des dé-limitations du continuum partitif qui correspondent à des contractions corporales effectives, à l'incorporation de schèmes corrélatifs qui vont être récorporés.

Ce sont les trois points que nous faisons valoir pour l'instant : le schème et son incorporation sont premiers dans l'ordre des genèses quant aux rétentions tertiaires, de sorte qu'il faut partir du milieu (dans tous les sens du terme) de l'esthétique elle-même pour comprendre la technique, pour réaliser l'équation *physis = tekhnê.* Ensuite, le déphasage propre à l'individuation doit être compris à partir des réajustements continus entre fonction endorganique et fonction exorganique corrélées génétiquement dans le schème. Enfin, le schème présente l'engendrement de la relation, est la délimitation d'une relation sur le continuum partitif et infiniment divisible de corporéité.
Tel est donc le paysage que l'on essaie ici de brosser : une schémiologie pure où le schème soit bien conçu comme cause principale qui cause la cause adventice elle-même, qu'elle soit fonction endorganique et rétentions constituées, ou qu'elle soit fonctionnalité exorganiques et rétentions tertiaires techniques. C'est sur ce point que l'on retrouve l'analyse d'Adorno et d'Horkheimer, qui limitent toutefois cette esquisse d'une schémiologie générale à la détermination extrinsèque des schèmes sur les corps constitués, tout en entérinant d'une certaine manière la transcendantalité kantienne en arguant d'une effectivité en soi du sujet quant à l'appropriation des schèmes et l'usage de la raison. On va voir que la position d'Adorno et d'Horkheimer demande à être logiquement radicalisée, de sorte que leur conservation d'une forme d'authenticité de la raison opposable aux schématisations industrielles et capitalistes de la raison devra elle aussi être relativisée, si ce n'est déconstruite en un premier moment : la pensée tragique, ici, doit affirmer littéralement qu'il n'y a pas de constitution ou de bonne nature de la raison telle qu'elle précèderait ou s'excepterait de l'incorporation des schèmes – de sorte que c'est le paradigme même de l'aliénation qui doit être débordé pour poser une toute autre question, clinique, physiologique, tragique, qui prend pour critère non plus l'authenticité de la raison autonome par opposition aux schématisations externes, mais la puissance et la santé du corps qui dans tous les cas est le produit métastable de l'incorporation des schèmes, le récorporé des incorporations schémiologiques – un constitué, où construction et naturation ne se distinguent plus. Tout se passe comme dans la critique foucaldienne de l'hypothèse répressive : on ne peut plus opposer un constitué de nature comme bon principe, et une aliénation ou répression extérieure qui s'en viendrait le limiter (cela n'a évidemment rien à voir avec la répression d'une société par le pouvoir étatique ou non-étatique qui la régit : on ne se situe pas ici au niveau du rapport entre liberté publique comme droit et répression de ce droit, mais au niveau de la teneur du pouvoir en tant que tel). Avec Foucault, c'était déjà le même problème, renvoyant au paradoxe de la servitude volontaire : on ne peut plus opposer liberté et aliénation, mais comprendre comment se composent potentialisation du corps et mortification de celui-ci sans présupposer de naturalité préalable. Tel est l'impératif de la pensée tragique : ne plus partir d'une raison pure définitoire de l'homme et adventicement souillée, comprendre que la raison rationnelle du philosophe et la raison irrationnelle du consommateur capitaliste ou du cliché vivant qui incarne l'industrie culturelle et ne pense tout simplement pas[243], ont *exactement la même dignité, sont aussi libres et*

[243] Nous renvoyons aux pages aussi enjouées que mordantes de Bégaudeau à ce sujet (*Histoire de ta bêtise*) qui fait à nouveau le diagnostic suivant qui imprègne déjà les pages d'Adorno et Horkheimer mais qui traverse plus généralement tout le XIXe siècle : la bourgeoisie ne pense pas – et la bourgeoisie culturelle pense encore moins que la bourgeoisie originelle, boutiquière et marchande, commerçante et industrielle, qui avait au moins une représentation très claire et stratégisée de sa domination. Cette bourgeoisie originelle était encore la bourgeoisie des Lumières, celle de la Révolution Française : la

aliénées l'une que l'autre, tout aussi construites et naturées en tant qu'incorporats récorporés. Elles sont équivalentes en droit du point de vue de l'authenticité : toutes deux sont constituées, aussi impures l'une que l'autre en tant que raisons. *Mais elles ne se valent pas du tout du point de vue de la vie ou de la puissance – raison vivante qui avive, raison morte qui mortifie.* C'est le critère nietzschéen, spinoziste, ou déjà stoïcien, qui se retrouve chez Foucault : non plus le pur et l'impur, l'authentique et l'inauthentique, l'aliéné et le libre, mais le puissant et l'impuissant, le malade et le sain, l'avivant et le mortifiant. Cela implique de troquer tout paradigme moral pour une syntagmatique symptomatologique, de régresser de la dialectique fondée sur un *primum datum* irrésorbable et irréductible (la raison comme image définitoire et réflexibilité a priori de l'Homme, selon une logique qui vient droit des Lumières) à une esthésiologie pré-anthropologique, où l'on ne se donne rien. Cela implique de passer de la grande et confortable, simplificatrice différence de nature entre raison pure et raison souillée, à une continuum de différenciations modales (instanciées comme différences de régime et de niveau) portant sur la tension vivante des corps. C'est passer du dramatisme philosophique qui oppose le droit dans sa pureté et le fait dans son impureté en virant forcément dès lors à la complainte morale infinie, à une esthésiologie qui est tragique *par nécessité méthodologique.*

L'analyse de Stiegler approfondit et porte sur un plan *logique* ce qui était, chez Adorno et Horkheimer, un diagnostic historiquement constitué ne parvenant pas à dégager l'esthésiologie *rendant possible* cette prise de contrôle du schématisme par le capitalisme, et en restant dès lors à la dialectique de la raison continuant finalement à opposer constitution intrinsèque de la raison et extériorité des arraisonnements schématiques. Pour Adorno et Horkheimer, si le capitalisme peut se mettre à devenir

---

pensée devient pure *ratio*, rationalité du progrès, calcul (donc commerce) et *réflexion* constative de ce qui est selon le critère de la pure efficience. Ce sont les trois aspects de la bourgeoisie humaniste des Lumières qui fit 1789 : la pensée devient *ratio*, impliquant une pure logique de l'entendement, discrétisation et calcul (tant critiquée par Hegel), et un critère de performativité général doublé par une disposition réflexive constative eu égard à ce qui est. D'où l'hypocrisie redoublée de la bourgeoisie culturelle, particulièrement vivace à notre époque comme le montre Bégaudeau : ne pas penser, mais ne même pas penser ou *réfléchir* ses stratégies reconduites de domination sociale, calculer, ratiologiser ou ratiociner, mais les yeux fermés, dans le sommeil communiant du partage culturel intransitif. D'où le rabattement de toute question sociale et surtout de toute problématisation politique sur des problèmes de casuistique bon-teint, de morale consensuelle dont l'archétype est en fait la *charitas* ou l'*agapê* théologique comme communion surmontant l'érotique, mais ne faisant au fond que sublimer dans la transcendance l'auto-érotisation de la communauté sociale, ouailles croyantes ou ouailles bourgeoises.

industrie schémiologique produisant à la fois les exorgana technico-culturels et les schèmes corporels afférents, *c'est parce que le schématisme est a priori extérieur au sujet, a-transcendantal, et esthétique.* Adorno et Horkheimer ne rétablissent ni la proposition transcendantale de Kant quant au schématisme a priori, ni ne franchissent le pas d'en penser l'incorporation, en passant dès lors de la dialectique à l'esthétique, en reconnaissant que *les schèmes mêmes sont incorporés et que la raison dans sa structure et son fait même est produite par ces schèmes, impure par constitution, historicisable et ontogénétique.* Sans doute est-ce le mode dialectique de problématisation qui induit cette limitation du diagnostic chez Adorno et Horkheimer. Il faut bien, pour comprendre la capacité du capitalisme à engendrer de nouveaux schèmes exorganiques et endorganiques, et même de nouveaux milieux schématiques soit de nouvelles chairs induisant de nouvelles incarnations, renverser l'ordre de subsomption kantien : c'est le schématisme incorporé et récorporé qui est transcendantalisé et enconstitué, plutôt que ce n'est le transcendantal, qui sécrète magiquement et harmonieusement son propre schématisme intérieur. Le schématisme est a priori quant au transcendantal lui-même, il est métapriorique quant aux a priori transcendantaux. De sorte que la schématisation d'une part et la schémisation d'autre part devront bien être distinguées (ce qui manque selon nous à l'analyse déterminante de Stiegler), mais de sorte aussi que la schématisation et la schémisation *sont directement branchées sur l'univers social, ne ressortissent pas au "dedans" de la raison mais à l'extériorité historique, culturelle, sociale*, sorte de pragmatique a priori des schémisations et schématisations qui implique l'Esthétique anté-transcendantale des incorporations et décorporations *qui ne peut devenir ni un nouveau transcendantal sensible comme la chair phénoménologique, ni un nouveau Dimensional au sens où on l'a vu plus haut.* Autrement dit, la schématisation est l'autre nom de la pesanteur sociale. Comme chez Marx, l'industrie culturelle sert de surface interne/externe à la schématisation, dictée par la société, imposée aux individus. L'industrie culturelle, *c'est la chair*, c'est la production continue d'une chair actuelle, qui ne se limite pas aux schèmes ou aux organes. C'est le côté démiurgique, affolant, de l'industrie culturelle : elle construit des hommes, elle donne forme à *de* l'humanité, mais avant tout elle engendre d'un bout à l'autre des corporéités, configure des sensoriums, fait-être (factitif) des corps et des complexions corporales stéréotypées a priori et pourtant vivantes. D'où le cri récurrent du XXe siècle analysé par Deleuze : la montée des clichés, non pas les clichés objectifs et analysables, mais les clichés *vivants et esthétiques que sont les humains*. Ce n'est pas de l'aliénation sociale : c'est de la constitution esthétique, de la constitution corporale d'entités corporelles finies, déterminées, produites en série et sentant toutes pareilles, sur le même mode, avant même que de sentir les mêmes choses (c'est la différenciation modale transversale qui détermine la différence de nature quant aux transitivités). Ce qui est affolant, ce n'est pas que l'industrie culturelle vient donner forme de l'extérieur aux plantes et fleurs humaines comme on mettrait un tuteur schématique à une tige trop zigzagante et débordante, c'est qu'on engendre la fleur même, son odeur, sa couleur : la terreur moderne du penseur devant les clichés est la terreur du chiendent ou de la jungle qui à perte de vue autour d'elle voit s'étaler des champs de roses identiques et stéréotypiques au dernier degré. C'est comme chez Nietzsche : l'industrie culturelle n'est pas tant dressage et redressement extérieur des pulsions débordantes, qu'élevage et engendrement immanent des espèces (rappelons que ces deux fonctions sont

incompréhensibles sans l'incorporation[244]). L'industrie culturelle élève et engendre *de* l'humain (au partitif) comme l'éleveur de chevaux chez Darwin produit des nouvelles espèces, configure programmatiquement les corps comme un généticien qui s'ignore. Certes, l'industrie culturelle comme pouvoir capitaliste de schématisation esthétique des corps ne cesse de produire de nouveaux schèmes, de nouvelles corrélations matricielles, modulatrices, factitives et régulatrices, qui dessinent et déterminent à strictement parler *des* rapports au monde préconstitués, des rythmes et des manières d'être stéréotypiques, en fait *esthésiotypiques*[245]. Mais ce sont bien d'abord des milieux schématiques que le capitalisme produit d'abord, de nouvelles *chairs ou modes de sentation* avant de nouveaux schèmes ou organes de sensation. Il faut bien distinguer les deux : l'industrie schémique, et l'industrie schématique, l'industrie qui produit des schèmes engendrant fonctions endorganiques et fonctionnalités exorganiques, et l'industrie qui produit le milieu même de coordination des schèmes, de nouvelles chairs qui laissent tous les schèmes en l'état mais les font fonctionner *sur un autre mode* en produisant en même temps une nouvelle sensibilité, un nouveau Pathos générique. De ce point de vue, même le paradigme citationnel, ironique, procédant par détournement et reperformations qui fait l'un des aspects déterminant de l'art contemporain, peut être compris comme production d'une nouvelle chair schématique faisant jouer sur un autre mode les schèmes esthétiques incorporés et récorporés, les organes de l'art mais aussi ceux de sa saisie. Le capitalisme comme industrie esthétique est d'abord production de chair, d'une nouvelle chair toujours plus œcuménique et pacifiante en même temps qu'elle varie continument selon les nécessités de plus-valuation du moment (quel type de consommateur doit-on créer pour optimiser la plus-valuation ?) D'où le mélange et l'indifférenciation des schèmes culturels ou historiques différenciés, d'où les noces du capitalisme et du postmodernisme. Si le capitalisme esthétique donne si souvent l'impression de travailler sur du vide, signes, marques, tracés, formes, design, c'est qu'il travaille moins à produire de nouveaux schèmes comme matrices factitives et régulateurs de contenus corrélationnistes, qu'à produire une nouvelle chair comme milieu de coordination des schèmes qui articulent eux-mêmes fonctions endorganiques et fonctionnalités exorganiques (pensons par exemple à la massification du téléphone portable et à la double détermination schémique qui la fonde, engendrement de fonctions endorganiques nouvelles qui reconfigurent totalement la manière d'habiter le temps et l'espace, et engendrement de fonctionnalités exorganiques associées, les deux niveaux s'entretenant l'un l'autre et faisant cercle[246]).

---

[244] Nous renvoyons sur ce point aux analyses de la partie sur les trois métamorphoses, supra.

[245] Il suffirait à cet égard de penser à l'industrie culturelle musicale, qui ne cesse de produire de nouveaux schèmes stéréotypiques que ce soit dans la danse, dans l'écoute, dans la production même (Boulez, qui s'efforça toujours de pousser plus loin les hybridations musicales en passant outre les frontières consacrées entre musique classique noble et musique populaire – on peut penser à sa collaboration avec Zappa – critiquait vertement l'industrie musicale de ce point de vue, en y voyant notamment des colères pauvres, clichéiques, aboyées).

[246] Cet exemple n'implique aucun jugement moral, et nécessite d'ailleurs de découpler l'incorporation sociale d'un nouveau technème et sa ressaisie par le capitalisme en cessant d'assimiler les deux comme le fait une critique trop hâtive. C'est qu'on pourrait dire comme Stiegler que la technique est foncièrement pharmacologique, selon la détermination de l'écriture par Platon, mise en évidence par Derrida. Mais nous voudrions surtout dire comme les stoïciens : il n'y a pas de valeur intrinsèque et ontologique des choses et état de chose, il n'y a que des valeurs d'usage, mais parce que toute valeur implique la valuation de l'événement par sa transvaluation modale dans l'usage (extraire ce qui ne

C'est le premier point qu'il faut bien noter : se faisant industrie de la chair comme milieu schématique, le capitalisme devient d'abord pouvoir d'esthétisation intransitif qui constitue et capture a priori les esthésies possibles pour à la fois les stabiliser et les abolir dans une *hystérésis* ou une hyperesthésie continuée, mi-frénétique mi-placide. On n'éteint pas la faisabilité des esthésies en les anesthésiant : même l'anesthésie se sent, et c'est ce sentir de notre insentir qui fait aussi bien la prescience que le travail silencieux des névroses, plus profond qu'un simple refoulement de *contenu.* On éteint la faisabilité des esthésies en les stabilisant, en soumettant la peau qui incor-pore et décor-pore au courant continu de l'excitation qui ne varie jamais et reste à son étiage : hystérisation du sentir, qui doit de manière épuisante subir l'excitation sans jamais avoir l'heur d'un repos réel, détente de la tension, décontraction du sentir, un peu de mortification pour supporter la vie. Il est faux de dire à cette aune que le capitalisme est mortifère : il est vivifère comme jamais, mais parce qu'il hystérise les esthésies et les insensibilise par là même. L'excitation maintenue fait écran aux surgissements : ce n'est pas du point de vue du Spectacle debordien et de l'industrie capitaliste de l'événement qui fait ventre de tout pour le dramatiser à vide, qu'il faut opérer la critique de l'*indistinction générale des importances* produite par le capitalisme, et mille fois dénoncée selon mille points de vue différents. C'est du point de vue du sentir même, qu'il faut questionner cette mise en coupe réglée de l'esthésie que l'on n'attise guère que pour rendre impossible de sentir. La peau qui ne sent pas n'est pas la peau indurée et durcie, celle de l'éléphant ou du rhinocéros qui se couvrent de poussière et de boue pour réguler l'incor-porosité. La peau qui ne sent pas, c'est celle de la limace qu'on n'arrête plus de caresser doucement et délicieusement, ou bien c'est le bec de l'ornithorynque, capteur incroyablement précis capable de sentir et percevoir les micro-flux électriques émanant des corps les plus minuscules, à travers lequel on ferait passer un courant stable et continu qui l'insensibiliserait de fait. Stase parachevée, et en même temps excitation continue : c'est la désesthésie continuée du capitalisme esthétique, qui paradoxalement procède par hyperesthésie et *hystérésis* pour anesthésier. C'est ce qui se passe pour l'industrie culturelle qui travaille directement au niveau du schématisme ou de la chair comme *milieu et dimensional du sentir* où s'inscrivent les schèmes comme corrélations du sensible et du sentant. Il faut créer de nouvelles chairs, d'où cette étrange industrie esthétique et culturelle qui ne produit *même plus d'objets* mais plutôt des atmosphères, des signifiants, des marques et des tracés, qui vend de l'esthétisation mais d'abord pour configurer la chair et enformer les sensoriums. c'est le capitalisme comme design social intégral, designerie esthétique et charnelle qui implique qu'il n'y a nul sujet ou raison authentique qui précéderait sa schématisation, mais qui produit aussi, pharmacologiquement ou mieux encore sur un mode plurivalent, des esthèses et des esthésies puissantes et belles – qu'on pense aussi bien à l'industrie cinématographique qu'à certaines conjonctions entre industrie musicale et capitalisme[247] qui confirme la grande intuition de Deleuze

---

dépend que de moi, incorporer la providence, *amor fati*).

[247] Cf. F. Bégaudeau, *Un démocrate : Mick Jagger 1960-1969*, folio, 2014, livre qui est bien plus qu'une monographie ou une hagiographie convenue, et qui questionne justement le jeu de captation et de perversion de cette *hystérésis*. En l'occurrence, comment cette excitation diffuse est captée, concentrée, libérée en retour dans les concerts de rock, selon un aller-retour permanent et pharmacologique entre capitalisme et musique – musique qui se joue bien dit justement Bégaudeau loin en-deçà de l'art, au niveau énergétique et libidinal : comment la nouvelle musique des années 1960 s'invente-t-elle comme grande captation de l'excitation statique qui parcourt la société, pour mieux la

renvoyer, à peine mise en forme, brut et déflagratrice, superficielle et immanente, à un public qui n'est pas là pour écouter de la musique mais pour sentir *de* l'esthésie enfin libérée du courant continu qui court sur les peaux, et s'imposant plutôt comme des séries d'arcs électriques disruptifs et alternatifs comme le courant qui les porte. D'où le titre du livre : démocratie, mais démocratie du sensible, *pure communication de surface de l'esthésie, sans profondeur ni double fond.* Bégaudeau, lecteur averti de Deleuze, décrit cette circulation dans des termes très similaires à ceux de Deleuze dans *Logique du sens* à propos de Lewis Carroll. Ce sera justement quand la profondeur s'insinuera dans la musique, quand elle commencera à quitter l'immanence, à devenir de l'Art majuscule, que tout s'achèvera. D'où la datation : neuf ans seulement, ou plutôt neuf ans *malgré tout* à tenir l'immanence de cette communication directe, captation et libération. Mais Bégaudeau décrit aussi la manière dont cette logique se couple sans cesse au capitalisme, exactement comme l'industrie cinématographique de Hollywood (nous renvoyons sur ce point aux analyses de Stiegler dans *La technique et le temps 3*.) C'est l'ambivalence tragique qui rompt la logique de la *katharsis* dont sont encore tributaires Adorno et Horkheimer – trouver, maintenir la raison *pure* mais surtout maintenir le sentir pur à distance des souillures adventices, comme si tout le sensorium risquait de plonger tout entier et pour de bon dans des formes malpropres d'esthésie sitôt le premier ton goûté, comme l'âme chrétienne risque de succomber au péché dans une volte-face absolue (conception méphistophélique de l'esthétique par l'Ecole de Francfort). Car la pharmacologie, c'est que le capitalisme est le meilleur chien-truffier des esthésies nouvelles, qu'il va promouvoir pour *capturer en retour* la captation libératrice initiale, quand la musique (ou autre chose) s'approprie, incorpore de manière immanente le courant continu qui parcourt la peau sociale pour la redistribuer de manière discontinue, sous forme de courant alternatif. Le capitalisme en refait du courant continu – d'où le fait que ces libérations, dans le rock, le punk, le rap aussi, sont toujours des parenthèses vite refermées – 1960-1969, le temps d'une vie, seule biographème possible dit Bégaudeau. Autrement dit, il faut penser la *krasis* paradoxale des esthésies libératrices et de l'*hystérésis* capitaliste hors de toute considération morale (d'abord littéraliser, pour s'éviter de juger, pour faire taire le juge qui gît à fond de pensée). C'est cette *krasis* qui s'oppose à la *katharsis*. Ces points nous semblent importants et impliquent déjà des positions esthétiques de fond, voire des sectarismes qui aveugles à eux-mêmes sont souvent le décalque d'une position sociale dont s'induisent des goûts esthétiques déterminés comme l'a amplement montré Bourdieu (on pense par exemple aux propos sans nuance d'Adorno sur le jazz). Mentionnons enfin qu'on trouverait une conception approchante du concert dans les poèmes de J. Morrison, qui mobilise explicitement la notion nietzschéenne de dionysiaque pour penser le concert comme une sorte de cérémonie esthétique moderne. Voir aussi *Mille plateaux*, op.cit., p. 30.

et Guattari sur la puissance de décodage capitaliste si facilement confondable avec la schizophrénie. C'est le problème qu'Adorno et Horkheimer ne posent pas, trop moraux dans leur approche, en tant qu'ils opposent toujours une raison "véritable" et pure, à la déraison souillée. Position finalement socratique : on ne peut pas vraiment vouloir le mal, et encore moins désirer le faux, toujours illusion et duperie du logos qui manque de savoir. Ce que mettent en branle Adorno et Horkheimer, c'est la logique kathartique déployée par Aristote pour sa poétique et *sur laquelle repose l'idée moderne de réduction ainsi que certaines philosophies politiques*[248] : tout se passe comme si *la poétique de la katharsis avait été transférée et transposée en métaphysique, tout comme la physique d'Aristote, sa topologie cosmique, est devenue notre poétique.* Pathos des "lieux" de l'art et topologisation de l'esthétique, par exemple chez Didi-Huberman : c'est d'abord Heidegger qui ontologise la topologie d'Aristote en renversant Descartes et en posant que l'espace s'engendre du lieu[249] ce sont ensuite les phénoménologues qui se sont ressaisi de la topologie physique d'Aristote pour penser justement une forme de "pathopologie" de l'émotion, ce sont maintenant les esthéticiens – qui ne *sont pas* des esthésiologues – qui ont tendance à manipuler la topologie sans en fonder ni en interroger l'usage, comme si l'on ne pouvait pas sortir de l'épuisante alternative de l'espace et du lieu[250]. C'est le paradoxe contemporain, le diagnostic en tout cas qu'on peut faire de la situation philosophique actuelle : la poétique d'Aristote a été transposée en métaphysique et même en structure méthodologique ou en procédure notamment dans l'alliance de la *katharsis* et de l'épochè, et ce malgré le nouage originaire du stoïcisme entre épochè et *krasis* ; et d'autre part, sa physique est devenue notre nouvelle poétique, par un chiasme remarquable, une sorte de ronde aristotélicienne des disciplines et des régimes philosophiques qui semble (humour de l'histoire) affecter l'œuvre d'Aristote depuis toujours (on pense bien sûr à l'émergence accidentelle, comique, de la métaphysique, *due textuellement à une erreur de traduction...*) C'est comme si l'œuvre d'Aristote ne tenait pas en place, comme si on ne cessait d'interverti dans un grand jeu de taquin philosophique la place des disciplines, le sens des régimes et des domaines. Reste que cette alliance de la *katharsis* et de l'épochè, la transposition de la *katharsis* hors de la poétique et même sa structuration en schème méthodologique et en procédure, nous semble essentielle : on peut départager deux grandes lignées philosophiques à partir de ce point, la lignée dramatique qui cherche toujours un Reste a priori irréductible et toujours plus profond (empirique, transcendantal, ontologique, facticiel), et la lignée tragique, qui dès le départ oppose la *krasis* à la *katharsis*, qui au terme de la réduction ne voit rien d'irréductible, sinon le caractère impur ou plutôt apur, le Malpropre du

---

[248] On a déjà fait valoir que l'épochè qui est d'abord un concept stoïcien n'avait dans le stoïcisme qu'un rôle secondaire et tout à fait circonscrit *complètement décorrélé de toute considération morale* – là où la reprise moderne du concept, finalement depuis Descartes qui mène bien une épochè systématique dans le doute hyperbolique puis radical, a impliqué de le *coupler intimement à une méthode kathartique* que ce soit quant à la conscience, à la chair, ou au vivant même. D'où les tonalités théologiques que prend parfois la phénoménologie, surtout la phénoménologie de la chair qui s'est diffusée comme nouvelle doxa philosophique : la pureté de la chair qu'elle promeut et théorise n'est pas étrangère aux accents religieux, tout comme l'exaltation de la vie qui en émane a parfois des tonalités mystiques, recueillies, communiantes – comme un taxidermiste exaltant la vitalité des oiseaux qu'il empaille...

[249] Cf. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?* l'exemple du pont.

[250] Nous renvoyons à la partie sur terre et désert, où nous cherchons précisément à faire consister le désêtre du désert comme une alternative à ce dualisme, à arracher le désert lui-même à sa caractérisation spatiale (espace lisse chez Deleuze et Guattari).

mélange a priori. Cette disjonction engage *en particulier* la philosophie politique, et détermine même sa possible transformation en morale, ou en tout cas son imprégnation par la morale. Il nous semble que la philosophie politique, ou plutôt la métabolisation transversalement politique de la philosophie, ne saurait consister ni se *rendre* littérale sans affirmer dès le départ l'impureté, la malpropreté radicale des corps et de leur constitution. Cela implique de prendre un regard jardinier, cuisinier, tératologue sur les processus politiques : qu'est-ce qui se mêle à quoi, comment, sur quel mode, à quel endroit et sous quelle impulsion. Même la pensée de la "complexité" ne suffit pas à pareille compréhension, pareille approche de la corporéité politique – complexité encore trop simple pour atteindre à la simplicité *modale* du mélange...

Cette prise de pouvoir du capitalisme sur la schémiosphère implique corollairement la naturalisation de l'idiome et des rythmes qui, pour Adorno et Horkheimer, constituent dès lors de la non-esthétique esthétisée, de la "barbarie stylisée" : il n'y a plus de style, mais le règne mathématiquement réglé de sa négation, un réglage industriel du régime idiomatique et idiosyncrasique de la perception intégralement passée dans l'ornementation formelle du sensible[251]. C'est bien au niveau de la chair qu'il faut poser le problème : esthétisation désesthésiante, qui empêche ou régule le dehors esthétique (l'esthèse comme débordement de l'expérience sur l'expérient, de la métabolisation sur le métabolisme ou du *leiben* sur le *Körper*), l'enferme dans l'intériorité de l'industrie culturelle. C'est pourquoi le capitalisme, comme le diront très justement Adorno et Horkheimer, va devenir d'abord un pouvoir planétaire de stylisation et d'incarnation de styles, qui va produire un véritable agôn des stylistiques *à laquelle va se subsumer la détermination des identités et la dialectique de la reconnaissance.* C'est le style comme esthétisation industrielle de l'existant, comme designerie intégrale, qui va se constituer comme le premier déterminant des subjectivités[252] (d'où notamment l'invention du kitsch comme premier symptôme net de cette esthétisation à vide et sans esthésie, de ce maniérisme sans manière, de cette modulation sans modalité). Ainsi, Adorno et Horkheimer montre justement que les grands artistes n'incarnent pas le style[253], que c'est précisément l'arraisonnement de l'esthétique par le capitalisme et la production plus-valuative qui produit des styles modélisés comme incarnables et réincarnables (ce qui pourra se traduire ensuite par une véritable typologie des individus comme incarnations d'un style : ce sont les esthésiotypies vivantes, la société comme esthésiotypologie). En même temps que l'art est constitué comme sphère productive séparée valant en elle-même et pour elle-même (dans la seconde moitié du XIXe siècle), le capitalisme industriel se mettant en place comme nouveau régime social générique va prendre sur lui la fonction esthétique qui était jusqu'alors diffuse dans la société. Le style, qui était mode d'incorporation, va devenir modèle d'incarnation. Les grands artistes, pour Adorno et Horkheimer font style en tant qu'ils sont plutôt des logiciens du sensible qui en trans-scrivent littéralement la processualité immanente : les grands artistes "s'en sont tenus moins au

---

[251] Adorno et Horkheimer, ibid., p. 191 sq.

[252] Ibid., p. 195 : "Parler de culture a toujours été contraire à la culture. La culture comme dénominateur commun contient virtuellement la prise de position, la classification qui introduit la culture dans la sphère de l'administration. Seule la subsomption radicale et conséquente, organisée comme une industrie, est pleinement adéquate à ce concept de culture."

[253] Ibid., p. 193.

style qu'à la logique de l'objet."[254] La stylistique capitaliste, sa stylistique pratique est une esthétisation formelle sans esthésie, coupée de la logique de l'objet. Alors que pour Adorno et Horkheimer, le style n'esthétise pas, il *fait* le schématisme ou la chair d'une époque, de son atmosphère même, de son "éther" au sens de Whitehead. Le vrai style est âpre et ne cherche pas la conciliation, il naît de la logique du matériau, d'une syntagmatisation esthétique qui s'oppose aux paradigmes incarnatifs de l'industrie esthétique capitaliste. Adorno et Horkeimer parlent bien d'incarner le style[255] : il est présupposé comme l'éther d'une époque. Et ils font bien le lien avec la figure, qui va se redonder ensuite dans le type qu'on a décrit : "Cette promesse que fait l'œuvre d'art de créer la vérité à travers l'insertion de la figure dans les formes transmises par la société est à la fois nécessaire et hypocrite." Autrement dit, incarner le style, c'est insérer la figure incarnative dans l'ordre social, l'y redonder. Dans l'ordre d'exposition, on va pour Adorno et Horkheimer du schème à l'incarnation, et de l'incarnation à la figure. Adorno et Horkheimer lient bien ces trois points pour penser l'industrie culturelle comme préschématisation de l'esthétique, dont l'œuvre n'est que l'incarnat : l'œuvre n'est plus une œuvre, c'est un schème ou une mouture schémique, un système de schèmes fonctionnant *au sein et dans les limites* du milieu schématique qui va agir comme *opérateur transcendantal de récognition.* Même si l'œuvre compose les schèmes autrement, on les reconnaît d'abord, et on reconnaît même les déplacements qu'on pourra alors rabattre à l'envi sur un paradigme tropologique, qui est comme l'industrie culturelle (universitaire, psychanalytique, en un mot scolastique) qui double l'industrie culturelle du capitalisme : reconnaître, reconnaître les déplacements et les figures, de sorte que la tropologie, comme redondance et paraphrase du jeu schémique interne à la sphère schématique, est le commentaire savant et légitimant de la grande entreprise capitaliste de "récognification" du monde et de production indéfinie des styles connus, reconnaissables, incarnables sans fin. Car l'œuvre alors, en tant qu'elle incarne et figure, en tant qu'elle est schème incarné ou jeu de schèmes, rapporte une non-esthétique esthétisée à une analytique sociale. Autrement dit : dans l'industrie des biens culturels, l'œuvre dans sa valeur d'exposition est le substitut au schème kantien, ce qui tient lieu de rapportement à un apparaître qui se voit lui-même vidé de sa teneur et remplacé par des figures que dictent et règlent l'industrie culturelle. Dans la production artistique, cela se traduit par le phénomène de *vogue*, ou pire encore, par la tonalité ou atmosphère esthétique dominante, plus implicite et discriminante qu'une école ou qu'une veine esthétique (par exemple aujourd'hui la tonalité clinique et analytique dans une certaine branche de l'art contemporain, qui se double d'un emprunt perpétuel au readymade de Duchamp et à l'installation – c'est le néon travaillé comme esthésiotype de la création actuelle). Cette atmosphère ou tonalité, c'est l'implicite d'une même schématisation partagée. D'où le remplacement de la sélection par la légitimation selon un même schème incorporé quant à l'art (sur ce point, les analyses de Bourdieu quant à l'implicité incorporé semblent prolonger parfaitement celles encore structurelles d'Adorno et Horkheimer). Il faudrait ajouter que la naturalisation dont parlent Adorno et Horkheimer au sujet de cette stylistique charnelle repose aussi sur l'historicisation déhistoricisante : déterminer ce qui est ou n'est pas l'avant-garde, ou le contemporain moins selon des thèmes que selon des atmosphères stylistiques communes et déclinées. Naturaliser le schème, c'est aussi en

[254] Ibid., p. 193.
[255] Ibid., p. 193 sq.

faire le superlatif de l'actuel : le faire passer pour la contemporanéité historique logique c'est justement dissimuler qu'il est incorporé. C'est historiciser, mais sur le fond d'une déshistoricisation en même temps : ce n'est pas l'histoire qui prescrit la nécessité d'une esthétique (comme au XXe siècle éminemment), c'est le social qui s'historicise. D'où la récurrence d'un certain parnassianisme, non plus du beau, mais du nouveau pour lui même ou même du contemporain pour le contemporain[256] tel qu'il est pourtant toujours indexé sur des codes esthétiques qu'on fait varier et qui font du nouveau une reprise ou référence indexée. Le modèle est bien historique, mais déhistoricisé à la fois en tant qu'il détermine l'histoire au crible d'une historicité singulière (une histoire de l'art intégrée comme système de référence). Cela ne concerne pas l'art en lui-même, seulement l'art dans son régime de socialisation.

Toutefois, une des limites de l'analyse d'Adorno et Horkheimer, c'est de ne pas prolonger ce thème du schématisme jusqu'à voir que le problématique du politique n'est pas dans sa négation comme idéologie, mais dans la dimension de l'incorporabilité et de la décorporabilité générale, au sens où on l'a définie plus haut (l'incorporable désignant, comme on l'a vu à propos de l'arborescence stoïcienne des catégories, cette dimension esthétique dans laquelle l'incorporation désigne à la fois la "corporalisation" dans l'existence, et l'incorporalisation ou la production d'incorporels subsistants). L'analyse d'Adorno et Horkheimer est marxiste en ce sens que l'industrie culturelle redonde l'idéologie qui ne fait qu'exprimer l'infrastructure économique. L'industrie culturelle est la superstructure qui produit un arasement de l'esthétique, et qui fonctionne homologiquement à l'infrastructure économique dont elle formalise institutionnellement, culturellement et esthétiquement les rapports sociaux constituants par un *schémo-pouvoir qui est à la fois technopouvoir et biopouvoir*. Dans le même temps, ces superstructures culturelles et institutionnelles naturalisent sous forme d'idéologie immanente ces rapports sociaux constitutifs des infrastructures productives au sens large (non seulement la production de bien, mais la production de société, et même la production d'humanité). Telle est l'idéologie : plus elle est immanente, plus elle est dominante. L'idéologie, c'est le miroir à double face, une double peau sans corps, en même temps expressive de l'infrastructure et impressive de la superstructure. C'est pourquoi l'analyse d'Adorno et Horkheimer ne prendra en compte le corps qu'au crible de sa représentation superstructurelle dans la culture de masse, ou bien comme force de travail dans l'infrastructure, et de telle sorte que le corps représenté et le corps productif fassent continuité : ainsi pointent-ils a dissolution de la frontière distinguant et séparant l'amusement et travail, et l'intégration du tragique comme moment de l'économique. L'analyse d'Adorno et Horkheimer semble sur ce point perpétuer un geste omniprésent dans le marxisme : produire la disjonction du corps infrastructurel comme force de travail capturée d'avec le corps superstructurel du travailleur représenté comme une contre-figure de lui-même dans l'idéologie. Le réalisme littéraire qui naît au XIXe siècle consiste précisément à produire la disjonction du travailleur productif et du travailleur symbolique, faisant ainsi sauter le miroir à deux faces de l'idéologie, et brisant le rapportement idéologique du travailleur travaillant au travailleur symbolique. Ainsi, chez Zola, le paradigme pathologique et héréditaire qui fait de l'œuvre romanesque le récit gigantesque d'une transmission et d'une conservation des tares, ne doit pas être lu

[256] Ce sont des cercles parnassiens que l'on trouve explicitement dans certains poèmes des années 1980 lisibles dans la colligation *L'in-plano* (revue de Claude Royer Journoud), éditions Al Dante, 2002

naïvement comme l'œuvre, justement naïve, d'un écrivain ayant érigé la biologie en figure moderne du tragique vivant, en hypostase de la Fatalité transcendante des Antiques. Certes, l'œuvre de Zola repose en surface sur un présupposé naïf, mais le véritable problème, le symptôme qu'il met en scène et par là même en crise, est tout à fait différent, n'en déplaise sur ce point à Nietzsche : c'est par *une généalogie des corps* (pensée naïvement sur le mode biologique) distincte de l'inscription du corps dans le travail, que Zola produit une disjonction radicale du corps infrastructurel et du corps suprastructurel, ou plutôt, produit une frontière nouvelle qui n'en passe plus par la structure, mais intercale entre les deux un troisième niveau, un tiers-plan d'analyse qui résiste à l'arraisonnement structural, et qui pour cela même est perçu *du point de vue de la structure* comme un *reste a priori.* C'est aujourd'hui encore le problème qu'on retrouve chez Lordon, chez qui, on va le voir, le rapport et même la *corrélation* entre la structure et le plan esthétique des passions reste *lui-même structural* : quand bien même cette corrélation implique l'interface des *ingenia* ou des complexions particulières et stratifiées propre à un corps collectif ou individuel, c'est encore le rapport d'homologie structural entre le structurel et le passionnel qui régit la manière même dont les *ingenium* vont intervenir et constituer en quelque sorte une interface homologique et neutre entre détermination structurelle et déterminé individuel ; de sorte qu'on demeure incapable de penser l'hétérologie de la détermination politique, plus exactement la bifurcation qui n'est précisément pas une *retombée* de la structure, mais une échappée déterminante hors de la détermination structurale et homologique. Autrement dit, il faut penser que ce tiers-niveau pensé comme intermédiaire ou interfaciel est, pour le dire d'une manière marxiste, *le déterminant en dernière instance des déterminations structurelles et passionnelles elles-mêmes.* C'est le niveau schémiologique, la schémiosphère des *ingenia*, qui n'est pas espace neutre et secondaire situé *entre* structure et individu, mais qui est, selon le lexique stoïcien, la cause principale ou sustentatrice qui détermine, engendre, fait lever la causation dans la cause adventice au point de se faire cause immanente des causes qui s'exercent sur elle : les schèmes sont la complexion sustentatrice qui va déterminer la manière dont la cause adventice va affecter le corps, tout comme c'est la forme cylindrique, le schème cylindrique du cylindre (rappelons que *skhema* désigne bien la forme intérieure, notamment chez Plotin) qui va déterminer la poussée de la main comme cause adjuvante de son mouvement. C'est ce tiers-niveau schémiologique (bien qu'on puisse lui donner d'autres noms) qui nous intéresse, en tant qu'il ressortit à ce qu'on nommera la causalité patientive[257] qui détermine la détermination active qui affecte le corps, plutôt que celui-ci n'est le pur Passif, l'Impressile platonicien demeurant pensé sur le mode de la matière impressionnable. C'est ce niveau qu'on peut retrouver chez Zola bien qu'il soit alors traité selon un modèle biologique.

Que le travailleur symbolique soit ce qu'incarne le travailleur réel, voilà qui supprime la contradiction par le rapportement idéologique et la confusion des niveaux. Le nerf de l'analyse d'Adorno et Horkheimer, c'est donc de constater comment le système industriel de la culture permet de conjoindre à nouveau dans une même incarnation le travailleur infrastructurel et le travailleur superstructurel, avec tous les décrochages et répressions idéologiques qui s'imposent. Ainsi, le travailleur du film en tant

[257] Cf. *Crase et genre*, sur la confusion de l'agentivité comme activité a priori attribuée au sujet, et de la patientivité comme détermination schémique des déterminations s'exerçant sur le corps. C'est encore une fois le modèle stoïcien de causalité qu'on mobilise ici, selon l'exemple du cylindre.

qu'exceptionnel a par exemple une double fonction : symboliser et incarner phantasmatiquement la quotidienneté qu'on dira acceptionnelle du travail salarié, et montrer en même temps qu'on n'y échappe pas sans une exceptionnalité naturelle ou un hasard systémique[258]. Le système de l'industrie culturelle consiste à homologiser infrastructure et superstructure grâce à la pure structure bi-réflexive qu'est l'idéologie, expressive de l'infrastructure, impressive de la superstructure. C'est la reconjonction, dans la représentation, des deux niveaux que le marxisme disjoignait, étant dit que cette disjonction était la condition nécessaire mais non suffisante à la révolution : cette disjonction du travailleur infrastructurel comme force de travail et du travailleur superstructurel comme symbole, phantasme ou type émané de l'idéologie valant elle-même comme reflet de l'infrastructure, c'est la constitution de la conscience de classe. La disjonction, pour le travailleur, de son pôle infrastructurel vécu et de son pôle superstructurel représenté, permet de constituer la conscience de classe, telle qu'elle n'est plus déterminée par les rapports socio-économiques de l'infrastructure, et telle que la représentation ne cache pas la force d'une part et le travail d'autre part, telle que l'expression superstructurelle qu'est la culture et sa figure du travailleur/citoyen ne cache pas au travailleur réel comme force, travail, et force de travail, sa condition véritable. La représentation ne cache pas la force (de travail) dans l'idéologie mais *par* elle, en tant que l'idéologie, c'est la double inscription homologique – inscrite par l'infrastructure qu'elle exprime, inscrivant la superstructure qu'elle exprime. L'idéologie est toujours, et surtout pour le sens commun, conçue sous ce présupposée qu'elle est une double surface d'inscription, double modalisation du représental, à la fois représentant impressif caché (l'idéologie comme discours, effet performatif ou signification qu'on doit elle-même signifier pour s'en libérer), et représentation irreprésentable en tant que réel exprimé (l'idéologie comme fonds réaliste du réel, constitution ultime de l'économique lui-même qu'on doit mettre à jour)[259]. Tout le problème d'Adorno et Horkheimer quant à l'industrie culturelle semble reposer sur ce point : l'impossibilité de constituer le régime autonome de la subjectivité révolutionnaire, émeutière, ou insurgée. L'importance de *La dialectique de la raison* est donc de montrer que la culture est un système de pré-répression du sujet révolutionnaire qui, s'y intégrant a priori est rabattu en continu sur le simple individu, tandis que la classe révolutionnaire par destination, devient du même coup masse amorphe[260]. La culture produit des monades et des individus comme l'infrastructure

---

[258] Cf. ibid., p. 217 passim et pp. 221-8, où l'on trouve une très fine analyse du tragique fonctionnalisé.

[259] Lyotard a remarquablement mis en question le concept de surface d'inscription, en polémique notamment avec *L'Anti-Œdipe* : le désir a-t-il besoin d'une surface d'inscription ? Voir sur ce point *Economie libidinale*, Minuit, 1974, p. 26 sqq. Cette problématisation est essentielle car elle est le présupposé fondant la possibilité d'un concept d'idéologie, comme double surface d'inscription. Cette mise en question, couplée à la "généalogie" ou plutôt une génésiologie de la représentation est essentielle pour penser l'esthétique des arts graphiques, et notamment la bande dessinée : le concept lyotardien de bande ou ruban libidinal monofacial permet de penser une esthétique de la bande dessinée, en différenciant bande dessinée représentale comme surface d'inscription, et bande dessinante d'emblée soustraite à la représentation, en tant que *graphein* inconditionnel du libidinal lui-même, autrement dit, trans-scription de l'expérience telle qu'elle se fait. Sur la génésiologie de la représentation et de sa "boîte noire", cf. ibid. p. 11 sqq., sur le concept de bande, omniprésent dans cet ouvrage, voir notamment pp. 18, 24, 47.

[260] Sur l'analyse de l'amusement, du rire devenu rire monadique de l'individu vivant l'humour comme un plaisir privé et plus rire de classe, cf. Adorno et Korkheimer, op.cit., p. 209 passim ; sur la culture comme système et milieu de pré-répressif décalqué de l'infrastructure alors qu'elle est par destination

produit de la valeur d'échange : elle est par elle-même dépolitisation et désartification. Car du seul fait du simple fait que l'art culturalisé est un pur phénomène de représentation qui plus est performative, mais plus encore du fait que toute pensée de l'art qui le décorrélerait du système culturel qui fait sa répression, aurait à se situer par rapport à cette fonction de représentation devenue naturalité artistique. La limite d'une telle analyse, c'est de ne pas faire du désir le niveau de saisie pertinent de cette dépolitisation et de cette désartification opérée par la culture (ce qui implique une nouvelle configuration des concepts marxistes). Freud est toujours cité quant au symbolique, à la castration, au père, mais jamais pour l'inconscient. Le problème au fond, qui mériterait tout une étude, c'est qu'Adorno et Horkheimer pensent l'autodestruction de l'*Aufklärung* selon les termes de l'*Aufklärung*, encore très visibles chez Marx, c'est-à-dire sur le fond d'une anthropologie classique (l'homme *animal rationale*)[261]. Ce fut comme on sait, et poour le dire en termes généraux, la direction commune qu'empruntèrent les marxistes à partir des années 50 (parmi les plus notables Marcuse et Althusser, plus tard chez Deleuze et Guattari, Lyotard, Foucault, en de tout autres termes mais selon la même situation problématique). L'analyse d'Adorno et Horkheimer est marxiste quant aux structures, mais aussi hégélienne quant à la détermination d'une dialectique de la raison pure, quoique Hegel se trouve très vite mis face au problème de l'auto-répression de la Raison selon une tout autre image de la dialectique. Mais cette analyse, dans le même temps, laisse la place pour une bifurcation qui ferait intervenir l'esthétique libidinale dans la dialectique de la raison. Toutefois, Adorno et Horkheimer s'engageaient déjà, semble-t-il, dans une autre voie pour prolonger l'analyse structurale : non pas le libidinal, mais le corporal au sens où on l'a distingué du corporel. Adorno et Horkheimer ont justement dégagé les termes essentiels du problème : le schème, l'incarnation, la figure, de telle sorte que l'analyse dialectique pouvait bifurquer vers une esthétique des schématisations permettant de prendre l'analyse politique *au niveau même de la constitution des corps.* Adorno et Horkheimer indiquent en creux que la question des schématisations du corps permet justement de ne plus en passer par le régime des structures, au point que les structures découlent du schématisme et des corrélations schémiques, et pas l'inverse. Il faut pointer un autre aspect : l'incarnation et la figure, en lien avec le schématisme, indiquent que le problème de la représentation culturelle doit être soumis à celui de la Figure, que le problème de la subjectivité et de sa constitution en passe plus profondément par celui de l'incarnativité. En effet, tout schème est nécessairement associé à une catégorie ou un ensemble de catégories qu'il incarne et fait-vivre pratiquement plus encore qu'il ne les fait-être réflexivement : le schème est l'incarnation factitive de la catégorie, comme Kant l'a déjà dit en limitant toutefois drastiquement la portée de cette affirmation. Mais en quel sens ? Au sens où les catégories ne sont pas des index subsumant et référents, sans être déjà *figure* analytique de la corrélation pratique, et finalement dialectique. Ce sont les relations schémiques, qui sont d'abord des corrélations analytiques servant d'adjuvant à la vie, d'opérateurs pratiques de survie (la vache bergsonienne, qui a besoin du schème sensori-moteur corrélant le verbe à l'herbe et l'herbe à la nourriture). Comme on l'a vu

---

intensification des contradictions, voir pp. 194-5.

[261] Cf. ibid., l'introduction : le problème, difficile pour Hegel, de savoir pourquoi et comment la Raison se réprime elle-même, ne fait appel qu'à la dialectique de la Raison, jamais à l'esthétique du désir.

plus tôt, les schèmes sont les genres analytiques générés et générant de l'esthétique : une esthèse doit bien se déposer en esthème, se stabiliser en opérateur d'esthésie. C'est le rapport *leiben-Leib* saisi au moment même de l'incorporation : la métabolisation incorporée ou métabolisée, va incorporer à son tour, se peupler de schèmes comme *organa* pratiques qui vont associer fonctions internes et fonctionnalités extrinsèques. La schémiologie est notre analytique, mais directement immanée de l'esthétique, et y faisant retour selon le caractère généré et générant du schème[262]. Seulement, le schème dé-génère aussi dans la récorporation. Tout se passe en même temps, exactement comme chez Nietzsche, dans les trois métamorphoses, lorsque l'esprit s'incorporant ne devient pas le *Leib* incorporant et décorporant, mais directement le *Körper* récorporé, le chameau plein d'être et de catégorie, avec ses bosses de chair renflées de schèmes et de rétentions. Seule la différence modale peut nous aider à distinguer dans cette sphère incertaine, et ce selon un ordre des genèses non phénoménal. Le schème dégénère : il se récorpore, s'incarne, devient corrélation fixe *naturalisée et transcendantalisée comme constituant a priori.* C'est le moment où les corrélations schémiques deviennent des corrélations dialectiques que Hegel déploiera comme Histoire en soumettant l'ajustement perpétuel entre corrélés, *endorgana* et *exorgana*, en travail du négatif. Chaque fois qu'une fonction endorganique va jouer dans et à travers le schème modulateur et appeler une fonctionnalité exorganique, chaque fois qu'une fonctionnalité va faire émerger une nouvelle fonction endorganique, va se produire un ajustement, un rééquilibrage de la corrélation que la dialectique va saisir comme jeu du négatif : l'organe en-soi se nie dans le pour-soi de la fonctionnalité, revient à lui-même (ajustement devenu synthèse). Ce qui est passé sous silence, c'est la nature *métabolique* de la relation, non pas problème de raison mais constituant de la raison, qui implique un problème de vie et de survie (la philosophie oublie *toujours* l'ordre de la survie pratique ou le rabat sur les besoins ou l'état de nature congédié[263]). Il faut prendre au sérieux cette dialectisation des corrélations schémiques dans le schématisme récorporel ou le milieu organicisateur de la chair : la phénoménologie se contentera de faire de la conscience l'intégrale intégrative et formelle de toutes les corrélations schémiques, ou bien prendra le schématisme seul, la chair comme pur milieu devenu espace corrélatif a priori (coappartenance du monde incarné et du vivant comme incarnat) en supprimant les schèmes organologiques (ou en les retrouvant seulement par après selon le modèle *biologique* de l'organisme tel Barbaras avec Goldstein) et en monifiant, en démodalisant, en dépluralisant le système des schèmes. La chair devient la nouvelle Intégrale : milieu pur de corrélation, dont on ne voit même plus qu'on l'a incorporé en même temps que les schèmes comme milieu permettant de les coordonner, milieu organicisateur qui permet à la fois d'automatiser mécaniquement la survie, et d'organiciser ou de rendre fluide les mécanismes en les faisant jouer d'une manière absolument singulière, en incarnant les fonctions endorganiques sur un mode unique. Mais la dialectique fait autre chose : elle saisit les corrélations schémiques et le jeu d'ajustement perpétuel entre fonction endorganique et fonctionnalité exorganique

---

[262] Nous renvoyons aux analyses sur Whitehead et l'imagination, et sur le rapport d'immanation de l'analytique par rapport à l'esthétique, et sur la conjuration de la dialectique.

[263] C'est dans la partie sur *Vie et être*, et grâce à un incroyable et profondément philosophique poème d'Artaud, qu'on pourra comprendre ce que veut dire survie, différencier *fortleben*, la survie par les schèmes, et *überleben*, la survie qui paradoxalement, chez Artaud, précède la naissance (ce qu'il appelle "le non-manifesté des survies").

qu'on a vu, comme jeu de relation *en soi* qui ne cesse de synthétiser, relever l'intériorité subjective dans l'extériorité objective, etc[264]. La dialectique commence par discrétiser, fonction et fonctionnalité, subjectivité et objectivité, pour recréer *dans le temps* le jeu de co-ajustement statique des schèmes les uns aux autres d'une part (mouture schémique[265]). Il ne suffit pas de dire qu'à toute catégorie correspond un ou des catégorèmes : si la catégorie peut naître en soi, c'est qu'elle est déjà expression générique d'une corrélation vivante et d'un rapport pratique constitué par le schème. La schématisation est l'art des figures, l'art de figurer la catégorie en l'incarnant ; et c'est bien pourquoi Adorno et Horkheimer insistent très justement sur le lien entre la stylistique ou l'esthétisation, et le schématisme : l'esthétisation implique non pas l'invention de nouveaux schèmes, mais l'invention d'une nouvelle chair qui donne l'impression d'une co-appartenance a priori, d'un petit cosmos perceptif qui est en fait cosmos incorporé et collectivement récorporé.
On a dit que la schémiologie impliquait un renversement de l'ordre de subsomption par rapport à la théorie des structures : ce ne sont pas les schèmes qui instancient, incarnent et redondent les structures, c'est la structure, qui est une extension des schèmes. Mais en quel sens ? Au sens où c'est bien le milieu schémico-schématique qui détermine patientivement (comme cause principale ou sustentatrice) la cause adjuvante qui vient de l'extérieur, c'est-à-dire la cause structurelle. Les structures *sont l'incarnation du transcendantal récorporé et naturalisé sur la base du système schémiologique incorporé.* Les structures forment un transcendantal momentané et effectif : *constitution a priori* d'un corps, celui, multiple et syncrastique, d'une société. Ce qu'il faut questionner, c'est d'une part le fait qu'une structuration collective (institutionnelle par exemple) ne se déploie pas selon une histoire autonome et indépendante, mais est sans cesse à rapporter aux schèmes syncrasiques d'une communauté qui *s'incarnent* dans des structures ; ainsi des structures institutionnelles, conventionnelles, *constitutionnelles et constitutives au sens large* qui mettent en forme des schèmes de perception d'un côté, et la coordination schématique même de ces schèmes d'autre part. C'est le schème *capital* (*caput*) qui va par exemple déterminer non seulement la constitution d'institutions séparées et surplombantes par rapport à une communauté, mais plus encore le régime d'interaction entre institutions, toutes référées à un centre capital, à une tête (une tête de l'Etat). Mais ce qu'il faut aussi questionner d'autre part, c'est que même constituées et stabilisées, les structures au sens large ne déterminent les corps qu'à être d'abord déterminées dans leur détermination même par la schémiosphère qui va se faire cause principale de ces causes adjuvantes. C'est bien la constitution intrinsèque du corps qui va déterminer la manière dont les causes structurelles vont l'affecter, comme c'est la forme du cylindre (cause patientive ou principale) qui va déterminer la causation même dans la poussée comme cause agentive ou adjuvante.

Schèmes, science, croyance

Dans *Science et religion*[266], Russell remarque qu'il y a une disjonction radicale entre les théories avérées, et l'assentiment à ces théories : on peut se rendre à la raison

---

[264] Cf. le développement sur la relation hégélienne dans la partie sur le relationnisme.
[265] Cf. ici même la partie sur Haraway sur le concept de mouture schémique.
[266] *Science et religion*, Gallimard Folio, 1971.

pour de mauvaises raisons, pour des raisons irrationnelles. Tel est le problème que Russel pointe et conceptualise sur le mode de la croyance. Mais le problème est plus profond, c'est celui de la disjonction entre un schème scientifique nouveau qui, s'il n'est "vrai" en tant que schème, est du moins avéré et plus efficient, et les schématismes donnés ainsi que leurs a priori. Le problème est d'incorporer un nouveau schème qui n'engage pas seulement une théorie scientifique, mais l'intégralité de nos rapportements sensible au *Sensibilis.* Ainsi la révolution copernicienne[267] comme première blessure narcissique est une décorporation schématique à un niveau fondamental, remettant en cause non seulement les a priori, mais la forme de l'a priori. Incorporer le schème nouveau qui est le schème scientifique vrai, ou plus vrai, c'est ce qui fait le fond de toutes les oppositions aux révolutions scientifiques. Ainsi, même Kepler embrasse le copernicianisme pour des raisons irrationnelles, (le culte du Soleil, qui contenait pour lui "un esprit plus ou moins divin) autant que pour des raisons scientifiques. "Le caractère d'esprit de Kepler était très singulier. Il fut amené à soutenir l'hypothèse de Copernic presque autant par le culte du Soleil que par des mobiles plus rationnels. Dans les travaux qui aboutirent à la découverte des trois lois, il fut guidé par l'idée invraisemblable qu'il devait exister un rapport entre les cinq polyèdres réguliers et les cinq planètes : Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne. C'est là un exemple extrême d'un phénomène qui n'est pas rare dans l'histoire de la science, à savoir que des théories qui se trouvent être vraies et importantes viennent d'abord à l'esprit de leurs inventeur par suite de considérations entièrement absurdes et déraisonnables."[268]

Les schèmes incorporés font les a priori, et ces a priori circonscrivent non seulement l'orbe du pensable pour un schématisme historico-culturel donné, mais plus encore l'étendue du *sentable*, ou des esthésies *faisables* (plutôt que possibles) que l'on peut encore faire du sensible, mais sans sentir cette faisabilité même[269]. Ainsi les Grecs partageaient tous le même rapportement schématique au cercle comme la plus parfaite des figures, et pour cela étaient incapables de penser l'orbite autrement que comme circulaire (c'est Kepler qui démontre leur caractère ovoïde). La théorie des épicycles - et, plus globalement, toutes les théories adjonctives de rectification d'un paradigme – est ainsi un ajustement entre schème et factualité. D'une part le schème de la circularité où viennent se mêler à la fois des rapports mathématiques, des rapports théologiques, politiques, d'autre part le fait d'une insuffisance euristique de l'orbite circulaire dans la théorie astronomique. Le cercle chez les Grecs, a tout à voir schématiquement avec la Figure de l'Ordre-Cosmos organisant la pensée antique et surtout l'image de cette pensée, plus encore l'image *du* penser comme cercle parfait valant comme Nombre fixe du devenir noétique. Le cercle, c'est comme l'incarnation diffuse de cette Figure de la pensée dans ses schèmes particuliers. La circularité est donc profondément incorporée chez les Grecs car non seulement elle est un mode formel de rapportement schématique, mais plus encore elle articule l'ordre schématique du corps (pensant, sentant...) et l'ordre Figural du penser en tant que tel. La théorie des épicycles est un ajustement du théorique sur le schématique. Plutôt que de remettre en question le plus fondamental, c'est-à-dire le cercle, les Grecs ont complexifié le système astronomique en y adjoignant non seulement le mouvement

[267] Ibid., pp. 18-19.
[268] Ibid., p. 21 sq.
[269] Nous renvoyons aux distinctions précédentes sur le sensible, l'insensible, le sentable et l'insentable.

mais aussi la fonction différentielle des épicycloïdes : "Les Grecs avaient d'abord supposé que tous les corps célestes devaient décrire des cercles, parce que le cercle est la courbe la plus parfaite. Quand ils découvrirent que cette hypothèse ne convenait pas, ils adoptèrent l'idée que les planètes décrivent des « épicycloïdes », c'est-à-dire des cercles autour d'un point qui se déplace lui-même suivant un cercle."[270]
C'est que, littéralement, passer du circulaire à l'elliptique était pour un Grec l'impensable même. Les Lumières découvrirent que l'a priori (ou le transcendantal incorporé) est la raison de tous les obscurantismes, de la mauvaise foi même et de l'ordre en général. Mais les Lumières et l'*Aufklärung* (avec toutes leurs différences) conservèrent cet axiome commun, qu'on luttait contre l'a priori par la raison. Les héritiers des Lumières contemporains, jusque chez les scientifiques (pour les sciences sociales, Bourdieu très notamment) conservent quelque chose de cet axiome : c'est rationnellement que les a priori tombent, puisqu'ils sont l'irrationnel même, l'infondé en raison. L'histoire des sciences a l'avantage de montrer les choses sous un jour autrement plus cru : les a priori les plus rationnels ou irrationnels sont tous *de* l'esthétique incorporée. Les noèmes sont des esthèmes formalisés dans la forme de l'*eidos*, les noèses des esthèses formées par et à travers ces modulateurs que sont les schèmes. C'est par là aussi que l'art la science et la philosophie communiquent. Les a priori ne tombent jamais par l'effet de la raison, mais par décorporation esthétique, et celle-ci, pour n'être pas l'histoire ni même historique ou historialisable, peut prendre des siècles. Tout ce qui a pu être appelé sécularisation ou rationalisation sociale, n'est que le nom de surface d'une décorporation schématique se jouant en profondeur.
La théorie des épicyles est un exemple entre mille de l'incorporation esthétique des a priori, de *l'incorporation d'un transcendantal produite à travers l'incorporation d'un système schémique constitué d'une part d'une mouture organologique schémique, et d'autre part d'un milieu schématique ou d'une chair constituant le milieu de singularisation de l'organologique* : comme on l'a dit plus haut pour Kant, l'incorporation du schème et du schématisme produit l'incorporation d'un transcendantal. Ce n'est pas, comme le dit Kant, que le schématisme est l'art secret des profondeurs qui régit les a priori et leurs rapports comme un a priori plus profond : si le schématisme est l'a priori régulateur, homologisant des aprioris, c'est qu'il est le premier incorporat, autour duquel va s'édifier le transcendantal par récorporation. C'est pourquoi la théorie des épicycles montre comment un transcendantal s'incorpore sur la base de schèmes de perception constituant des a priori incorporés, et fonctionnant dans un milieu schématique ou une chair commune : "Bien que les Grecs eussent étudié avec soin les propriétés géométriques des ellipses, il ne leur était jamais venu à l'esprit que les corps célestes pouvaient se déplacer autrement qu'en cercles ou en complication de cercles, parce que leur sens esthétique commandait leurs recherches, et leur faisait rejeter toutes les hypothèses sauf les plus symétriques. Es scolastiques avaient hérité des préjugés contre les Grecs, et Kepler fut le premier à oser les contredire sur ce point. Les idées préconçues d'origine esthétique peuvent induire en erreur tout autant que celles d'origine morale ou théologique, et, à ce seul point de vue, Kepler serait un innovateur."[271] Le sens esthétique grec, c'est l'a priori schématique qui rend inconcevable l'elliptique, quand même Aristarque de Samos avait soutenu au IIIe siècle av. J.C. le mouvement de la terre. Plus encore, la

[270] Ibid., p. 22 sq.
[271] Ibid., p. 23.

décorporation d'un a priori esthétique ne se fait ici, théoriquement, que sur la base d'un autre a priori (les préjugés contre les Grecs). Une révolution théorique ou scientifique devient possible lorsqu'elle s'avère dans un sentiment de réalité, lorsqu'elle devient effectivement sentable, donc lorsque s'opère une esthésie de l'insentable qui va venir se cristalliser, se solidifier et se fossiliser à la fois sous forme de schème commun comme modulateur perceptif[272]. Le schématisme, c'est ce qui produit la pesanteur épistémologique, son absence d'arrachement de la science et de la perception à elle-même. La loi galiléenne de la chute des corps (accélération constante des corps en chute libre dans le vide quelque soit leur masse ou volume) n'est pas seulement une révolution scientifique, une révolution épistémologique de méthode (fondation de la dynamique et naissance de la méthode expérimentale mathématisée), pas seulement non plus le tournant métaphysique de la mathématisation de la nature ; c'est aussi une révolution schématique en tant qu'elle arrache la perception à l'immédiateté de son sens commun (la physique aristotélicienne et ses reprises). Galilée détruit un schème de perception et de pensée littéralement millénaire du mouvement, des corps et de leur chute (la vitesse de la chute des corps n'est pas proportionnelle à leur poids, schème de la perception immédiate ; ou bien encore la trajectoire parabolique des corps lancés horizontalement)[273]. L'"affaire Galilée", son procès, ses expériences de Pise et son opposition au corps scolastique des aristotéliciens, tout ce qui fait histoire est d'abord de l'ordre de la durée schématique (Russell insiste ainsi sur le fait que les théories d'Aristote n'avaient pas été vérifiées expérimentalement ou falsifiées[274] ; car quand bien même des expériences quant à la chute des corps furent menées, elles ne l'ont pas été selon une méthode expérimentale (Russell insiste aussi sur ce point : c'est Galilée qui noue l'expérimentation empirique et la loi mathématique auparavant séparées). C'est justement le rapport complexe de la science et du schème qui va nous intéresser maintenant, à travers l'étude la plus détaillée et précise possible de la découverte par Galilée de la surface accidentée de la lune.

La révolution schématique : l'exemple de Galilée, Le messager des étoiles.

On peut étudier le rôle du schématisme en science à partir d'un renversement exemplaire opéré par Galilée dans *Le messager céleste*[275]. Dans son introduction au texte galiléen[276], F. Hallyn fait remarquer que l'enjeu épistémologique de Galilée n'est pas seulement d'observer le relief de la lune au moyen de la lunette astronomique, mais de fournir le fondement théorique de ce relief d'une part, et de son observation

---

[272] "La simplicité de la description [des lois de Kepler] était jusque-là le seul avantage de la théorie suivant laquelle les planètes tournent autour du soleil et non autour de la terre, la rotation diurne apparente des cieux étant due en réalité à la rotation de la terre. Pour les astronomes du XIIIème siècle, il *semblait* que c'était plus qu'une question de simplicité, que la terre tournait *réellement* sur elle-même et que les planètes tournaient *réellement* autour du soleil, et cette manière de voir fut appuyée par les travaux de Newton." (ibid., p. 23 et sq.).

[273] Cf. ibid. p. 26. Voir également ibid., p. 58, sur le refus long et violent de la théorie darwinienne de l'évolution. Russell pose la question en terme d'incorporation progressive d'un nouveau schème de perception, très profond (la deuxième blessure narcissique de l'humanité).

[274] Ibid., p. 27.

[275] Seuil, 1992. Nous nous appuierons ici longuement sur la remarquable introduction de F. Hallyn, mais en tentant toutefois de critiquer le modèle linguistico-tropologique adopté par Hallyn pour décrire le mouvement de translation qu'opère Galilée entre le terrestre et le lunaire.

[276] Cf. pp. 59-61 et p. 70.

même d'autre part[277]. C'est qu'en effet, Galilée n'a pas de théorie optique qui lui permettrait de fonder l'usage même de la lunette astronomique, et par suite de garantir la rigueur et la véracité de l'observation qu'elle permet[278]. C'est un problème instrumental, que les aristotéliciens ont pu à bon droit reprocher à Galilée sur la base de leur propre naturalisme : les sens étant naturellement appropriés à la nature terrestre, qu'est-ce qui assure principiellement et théoriquement la véracité, l'exactitude et la rigueur de cette prothèse sensible qu'est la lunette ? En quoi est-elle non pas une extension organologique des sens, en tant qu'elle serait à la fois un organe extériorisé et un prolongement instrumental de la vision naturelle, mais un appareillage, plus exactement encore un appareillement corporel constituant un nouveau sensorium, et réalisant l'incorporation technico-perceptive d'une nouvelle *manière* de voir et d'un nouveau *mode* de vision, aussi bien dans l'organisme constitué du savant percevant, que dans le corpus scientifique lui-même ? Est-ce une prothèse valant comme organon, qui intensifie et porte à ses limites un usage constitué de la perception ou ce que les aristotéliciens considèrent comme un sens commun naturellement adapté au monde -, ou bien est-ce à strictement parler un corps nouveau qui introduit dans les possibilités esthétiques préconstituées de percevoir et de sentir, de nouvelles *modalités et manières* esthétiques d'aperception et de saisie [279] ? On voit quel dualisme est ici enjeu : soit la lunette ne fait qu'élargir le sens commun en prolongeant et continuant la vision spontanée, soit elle introduit une rupture qualitative dans la perception, et produit à proprement parler une *nouvelle vision* essentiellement distincte de la vision naturelle. Dans les deux cas, l'usage de la lunette doit être fondé en droit, et avérer soit qu'elle ne déforme pas la vision ni n'introduit de filtre, de crible ou d'écran entre le sensorium commun qu'elle prolonge et le perçu nouveau qu'elle permet de saisir, soit que cette nouvelle vision, valant comme nouveau sensorium constitué à part entière, a toute légitimité pour saisir des objectivités qui ne sont pas produites par *déformation* instrumentale du réel. Autrement dit, soit la lunette est *prothesis* qui à la lettre porte en avant et fait progresser une vision déjà existante, soit elle est *thesis* perceptive à part entière en tant qu'elle constitue ce qu'on appellera un *point de possibilité perceptive* absolu et distinct

---

[277] Sur les oppositions épistémologiques à l'utilisation du télescope par Galilée, cf. Alan F. Chamers, *Qu'est-ce que la science ?* La Découverte, 1987, repris en livre de poche, p. 124 sq.

[278] Cf. ibid., pp. 47 et 51-52, sur l'affirmation de Galilée selon laquelle il a fondé théoriquement la lunette par la théorie de la réfraction. Voir également p. 94 sq., où Sizi pointe le problème épistémologique que pose l'utilisation de la lunette en dehors d'une telle théorie qui fonde sa légitimité en tant qu'instrument. Galilée fera lui-même usage de cet argument pour refuser le caractère supralunaire des comètes et leur attribuer une simple existence sublunaire, au nom de l'idée, provenant directement de la cosmologie grecque, du caractère nécessairement circulaire de tout mouvement supralunaire. Ainsi, ce problème épistémologique implique toujours un certain parti-pris plus cosmologique que théorique et plus esthétique qu'analytique, qui engage non seulement un paradigme scientifique et une méthode de découverte, mais plus encore une manière de percevoir et de concevoir le monde, c'est-à-dire des schèmes d'action et de *constitution* des visibilités qui dessinent à proprement parler une *esthétique pré-épistémologique* sur laquelle l'euristique savante fait implicitement ou inconsciemment fond.

[279] Cf. ibid., p. 32. Sur le rapport de l'instrument scientifique et de la théorie dont il se soutient, cf. Badiou, *Le concept de modèle*, Maspero, 1969, p. 53 sq., où Badiou revient sur les deux aspects de la définition bachelardienne des instruments scientifiques comme "théories matérialisées" : cela implique d'une part que les systèmes ou dispositifs formels et formulaires constituent le *temps expérimental* lui-même en tant qu'ils s'incorporent en instruments, et d'autre part, cela implique que "l'instrument scientifique, moyen d'enchaînement de la preuve, est lui-même un *résultat* scientifique."

dans l'éventail des perceptions possibles ; plus exactement alors, elle vaut comme *autothesis*, thèse ou position perceptive absolue qui vaut par elle-même, et qui s'instaure dans le monde sans prolonger aucun des phylums perceptifs constitués mais en y introduisant la coupure radicale d'un nouveau point de vue,, et surtout d'un nouveau *type* de vision. On peut donc résumer ainsi cette polarité : dans le premier cas, la lunette vaut comme différence de degré dans la perception déjà montée, dans le second, elle vaut comme différence de nature entre des possibilités perceptives, au sein desquelles le sensorium organique de l'homme n'est qu'un type de perception possible parmi d'autres, qu'elles soient d'ordre instrumental, noétique, imaginaire, artistique. Or, pareil dualisme semble prisonnier d'un régime d'historicité linéariste et ponctualisant, qui est un régime *narrativiste.* Ce régime narrativiste a pour enjeu de distinguer des *stases* séparées au sein même de la continuité pratique de la science et du continuum temporel de son invention, ou, au contraire, de mettre sur le même plan de continuité les ruptures. Ce régime narrativiste conçoit ainsi la nouveauté et la rupture épistémologique sur le mode entitaire et monologique (différence de nature), ou bien comme continuation différée d'un même progrès : les époques de la science forment des stases distinctes, entre lesquelles s'établissent des ruptures radicales qui sont instauratrices de moments séparés (le galiléisme, la science pré-galiléenne) mais qui participent aussi, dans leur disruption même, de la continuité progressive et progressiste de la science. De sorte que différence de degré et différence de nature sont toujours composées narrativement, soit que la progression est vue comme relative aux ruptures, soit que la rupture est conçue comme moment de la progressivité.

C'est ce schème narrativiste qui empreint aussi bien l'acception la plus commune et la plus plate de la fiction, de l'historiographie, de l'épistémologie, mais aussi de la politique. C'est ce schème contre lequel Foucault a lutté en montrant que les ruptures instauratrices et inaugurales présumées qui sont érigées en points de bascule, ne pouvaient être comprises et par là relativisées qu'en fonction d'un tout autre mode de nervuration des rapports internes du savoir, et surtout de la relation que ce dernier entretient avec le pouvoir entendu comme *formation stratégique* de régimes de visibilités et de modes de vision. C'est ce qu'on voit par exemple dans le cas de la philosophie de Marx ou de la psychanalyse, dont Foucault montre qu'elles sont comme naturellement *dérivées* d'une *épistémè* ou d'un régime de visibilité et de discursivité qu'elles poussent à leur terme, plutôt qu'elles n'ouvrent un nouvel espace de pensée. Si l'on s'efforce donc de théoriser ici les révolutions schématiques et schémiques, c'est pour rendre raison *esthétiquement* et du point de vue de la *perception* de la logique des découvertes scientifiques, sans plus les coupler ou superposer a priori à une histoire des paradigmes, ou en leur faisant correspondre de grandes coupures qui sont d'abord *l'effet de la narrativisation de la temporalité pratique.* Nous voulons comprendre la précellence en droit de l'euristique sur le paradigme, l'herméneutique, ou la méthode, même si toute euristique implique en second ces procédures nécessaires pour faire consister la découverte. L'euristique comme syntagmatique esthétique de la découverte de "quelque-chose", dont le paradigme sera *ensuite* la mise en forme. Il nous semble que la logique des épistémès foucaldiennes implique ou appelle une esthétique schémiologique qui rapporte les régimes de visibilité du savoir à des constitutions perceptives et affectives qui *ne peuvent être séparées des constitutions noétiques.* Les épistémès dessinent bien des constitutions affectuelles, des *modes de visibilité* qui impliquent non pas le rapport du sujet et du donné, mais bien celui du corps et de l'expérience. On dira que toute épistémè implique logiquement une constitution esthétique, un *mode* de visibilité qui

ressortit à une certaine constitution du *sensorium* et du *sensibilis.* L'histoire des épistémès dessinée par Foucault est fascinante parce qu'elle constitue une modologie des complexions esthétiques : plutôt qu'une histoire, c'est une géographie des modes de visibilité, un grand jeu où se composent, se succèdent, se mêlent et se chevauchent des modes de perception et de sensation, qui constitue en quelque sorte l'inventaire ouvert de la modalisation corporelle. Sur quel mode le corps du XVIIIe siècle éprouve-t-il non seulement l'expérience, mais le fait même d'expérimenter ? Sur quel mode éprouve-t-il le fini, le rapport du fini et de l'infini ? Sur quel mode vit-il le fait de parler, de produire, de savoir et de désirer ? Ce qui nous intéresse donc, ce sont les *transcendantaux corporels* (et non corporaux) qui doublent les épistémès, l'inscription dans les corps de ces épistémès. C'est le nouage pouvoir-savoir chez Foucault : c'est dans le rapport au pouvoir, c'est même par l'action du pouvoir, que le savoir va être incorporé comme constitution. Tel est bien le renversement qu'on a vu : le transcendantal est la constitution générique qui se dégage en droit des schèmes et du milieu schématique les coordonnent, incorporés de fait. De sorte que la variation se joue à plusieurs niveaux. Ou bien nouveaux schèmes, mais ancien milieu schématique de coordination (par exemple, c'est Marx qui déploie une nouvelle économie politique à partir de la dialectique hégélienne, mais qui rapporte toujours en dernière instance ces schèmes nouveaux à l'homme et à son travail) ; ou bien nouveau milieu schématique, mais anciens schèmes (c'est Freud, qui découvre l'inconscient comme nouveau milieu, mais pense toujours selon les schèmes de la répression). Il nous semble alors que Foucault, en rompant non seulement une logique narrativiste des coupures et avec une logique continuiste du progrès, mais plus encore avec leur dualisme même, ouvre la voie pour une épistémologie syntagmatique : il n'est plus question que de composition de syntagmes corporels, affectifs et noétiques, qui ne ressortissent plus a priori à des paradigmes *mais les engendrent.* Ce n'est plus la fabrication comme incarnation du paradigme par le syntagme, plus le bricolage comme synthèses partielles de paradigmes à partir de compositions syntagmatiques d'abord référées à la fonctionnalité immédiate, c'est le régime de la fabricole, où les syntagmes se composent sans plus du tout se référer a priori à une dimension paradigmatique, sans même plus être tributaires d'une référence à la dimension du modèle. Pur jeu modal, composition syntagmatique des syntagmes, alors que le bricolage implique une composition encore paradigmatique des syntagmes, et que la fabrication implique une incarnation syntagmatique du paradigme.

On voit à cet égard que le concept de paradigme scientifique élaboré par Kuhn est comme une synthèse de ces deux perspectives : les révolutions paradigmatiques constituent des ruptures radicales, séparant comme deux entités gnoséologiques distinctes deux stases scientifiques reposant sur des *corpus* distincts, mais, dans le même temps, c'est la révolution paradigmatique elle-même qui est itérée par l'insuffisance explicative et euristique du corpus alors dominant[280]. C'est pourquoi théoriser le concept de révolution schématique permet deux choses : d'une part, mettre en lumière un jeu de délinéations et de variations perceptives différenciatrices qui ne

[280] Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 2008, notamment p. 282, le développement scientifique comme "une succession de périodes traditionnalistes, ponctuées par des ruptures non cumulatives." Voir aussi p. 138 sur le caractère non cumulatif de la science, et p. 114 sur la crise. Voir également sur Kuhn et sa théorie du paradigme Alan F. Chamers, *Qu'est-ce que la science ?* La Découverte, 1987, repris en livre de poche, p. 150 sqq.

recoupe pas les ruptures instaurées par une révolution paradigmatique. Et d'autre part, sortir de cette ambivalence, ou même de ce dualisme entre la continuité linéaire et irréversible du progrès dans la connaissance, et la progression opérée par ruptures successives : dans la continuité schémiologique, les déplacements ne se font pas selon une linéarité du progrès, mais par *rencontres euristiques* entre une disposition perceptive comme endorganon, un exorganon technique, et un corpus théorique, *les trois se concrétant dans un schème nouveau de rapportement à l'expérience*[281]. Ainsi, avec Galilée, on voit que la révolution opérée quant au problème de la surface lunaire ne repose ni sur une coupure instauratrice ni sur un progrès linéaire, mais sur la conjonction d'une *hexis* perceptive, d'une instrument (la lunette) et d'un corpus théorique (le copernicianisme), qui vont venir se contracter dans un nouveau schème de rapportement qui va *voir* trois fois la surface lunaire, une première fois perceptivement grâce à la perspective, une deuxième fois instrumentalement grâce à la lunette, une troisième fois noétiquement grâce à la remise en question de la distinction supralunaire-sublunaire permise par Copernic[282]. La schémiologie implique non pas une histoire, mais une sorte de géographie des conjonctions schémiques articulant ces trois aspects, convergeant, se contractant et cristallisant dans un schème de perception nouveau. C'est ce que nous disions précédemment sur la prospective : la prospective, c'est le perspectivisme, et non pas une perspective, ou un point de vue. L'histoire schémiologique que l'on s'efforce de faire consister ici ressortit bien à cette manière de découvrir, de chercher, de rencontrer, à cette définition de l'euristique : la prospection se fait par coordination nouvelles des perspectives ouvertes, perspective technique, noétique, perceptive. De sorte que ce que nous disions de la prospective comme perspectivisme vient trouver sa continuation dans la schémiologique : les schèmes sont le lieu de rencontre des perspectives et des points de vue sans y ressortir – il est carrefour d'entrechoquement, creuset pour un mélange nouveau entre endorganon, exorganon, et corpus articulant les deux[283].

C'est la question du *mode* qui permettra de sortir de cette polarité dualiste entre coupure instauratrice et continuité progressive : la lunette n'est ni une différence instrumentale de degré valant comme prolongement exorganique de l'œil, ni un "nouvel œil" constituant un point de vue absolu, celui de l'ange ou d'un instrument débordant la sphère anthropologique de perception, et qui serait capable de dévoiler une nature nouvelle celée sous la nature visible et connue par avance[284]. La lunette

---

[281] Cf. Duhem P., *La théorie physique*, Vrin, 1989, p. 217 sqq. sur le rapport nécessaire entre observation du phénomène et interprétation théorique de celui-ci, ainsi que p. 231 sur la liaison entre cette interprétation et l'usage des instruments :"lorsqu'un physicien fait une expérience, deux représentations bien distinctes de l'instrument sur lequel il opère occupent simultanément son esprit ; l'une est l'image de l'instrument concret qu'il manipule en réalité ; l'autre est un type schématique du même instrument, construit au moyen de symboles fournis par les théories ; et c'est sur cet instrument idéal et symbolique qu'il raisonne" L'instrument ne trouve ainsi à se schématiser que par rapport à une théorie et un fait – c'est le schème de conjonction, qui permet de transformer l'instrument concret (la lunette, telle que Harriot la manipule sans voir le relief lunaire) en instrument idéal, concrétion théorique elle-même intégrée dans la théorie, ainsi que ses effets de déformation et de parallaxe relatifs à l'introduction dans le paradigme du point de vue qu'il constitue.

[282] Cf. ibid., p. 103.

[283] Cf. par exemple Kuhn, op.cit., p. 95 sur la découverte par hasard des rayons X qui *appelle* un nouveau paradigme, mais qui en soi ressortit à une rencontre euristique, un entrechoquement dont l'essence même n'est plus scientifique.

[284] Sur la lunette de Galilée, cf. G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*

n'est ni un prolongement de la naturalité esthétique régissant la perception spontanée, ni une rupture absolue dans le constructivisme instrumental des perceptions : elle n'est ni différence de degré ni différence de nature, mais se construit et s'établit comme une différence modale (qui n'est pas, on le verra, une simple différence de mode) dans le registre des possibilités perceptives. La lunette permet de percevoir sur un autre mode, *mais elle ne le permet pas par elle-même aussi longtemps qu'elle n'est pas couplée à un schème qui va associer à l'exorganon technique une manière de percevoir et un corpus noétique* : le schème est le modulateur qui permet d'associer l'instrument à une *mouture* de perception et à un corpus théorique. On retrouve ce qu'on disait auparavant : la sphère schémiologique est technorganique, au sens où toute *mouture*[285] perceptive fonctionne a priori couplée à des organicités techniques et un corpus théorique. Nous reviendrons sur ce point, en montrant notamment comment Harriot, astronome anglais, disposant de la même lunette que Galilée (et même encore meilleure) n'a pas *pu* voir la surface lunaire : le schème d'articulation lui manquait.
Descartes, dans *La dioptrique*[286], pose la question dans l'autre sens : la lunette n'a été découverte qu'empiriquement, à la grâce des tâtonnements techniques, de l'expérimentation et de la fortune ; or, pour fonder l'usage légitime de la lunette, il faut la déduire de la *méthode* valant comme préschématisation naturaliste de la pensée au fondement de toute science – naturaliste voulant dire ici : selon la lumière naturelle de Dieu. Rendre compte a priori et en droit de l'usage légitime de la lunette, c'est disposer d'une part du critère de véracité absolu – la lumière naturelle de ma raison, fondée sur celle de Dieu – qui permet d'en fonder l'emploi et la rectitude gnoséologique *pour le sujet* dont elle affecte l'aperception, et d'autre part d'une théorie substantialiste capable de la fonder dans l'être objectif : il faut que la lunette soit à son tour formalisée et géométrisée comme entité étendue elle-même disposée dans l'étendue générique, pour que soit fondé et compris à la fois la vision qu'elle permet, et son *effet* sur cette dernière. La lunette doit donc être deux fois *intégrée et synthétisée*, une première fois du côté du sujet percevant, en tant que la perception qu'elle étaie et prolonge doit être apodictiquement fondée, une deuxième fois du côté de son objectité, en tant qu'elle part étendue de l'étendue. Pour en rendre compte, Galilée devrait donc disposer d'abord d'une théorie mathématisée de l'optique qui permette d'une part de rabattre toutes les qualités secondes sur les qualités premières de la substance étendue, et d'autre part de rendre compte du fonctionnement objectif de la lunette et des accidents optiques causés par elle au point donc d'affecter la perception et la pensée du sujet (il faut inclure l'instrument de mesure dans la mesure)[287] ; mais il doit disposer ensuite d'une épistémologie méthodique des sciences, d'un paradigme de la connaissance les chapeautant architectoniquement et formellement, régissant le dévoilement progressif de la vérité, et permettant de la fonder comme apodictique – ce qui implique *in fine* de fonder la physique sur la métaphysique, la vérité scientifique sur la véridicité de la

---

concernant les vivants et la vie, Vrin, 2002, p. 42 sq.

[285] On a appelé mouture, à propos d'Haraway, un ensemble systématisé et métastable de schèmes fonctionnant par couplage et ajustement réciproque.

[286] *Œuvres philosophiques* T. I, Editions Garnier, 1963, pp. 651-3.

[287] Cf. Feyerabend, *Contre la méthode*, Seuil, 1979, p. 113 sqq. : "on peut avoir des doutes sérieux sur les connaissances qu'avait Galilée de ces parties de la physique optique de son temps, qui étaient utiles pour comprendre les phénomènes téléscopiques." Plus généralement, l'analyse de Feyerabend ici consacrée à Galilée semble conforter l'idée d'une précellence de l'euristique comme art de découverte, de rencontre et d'imagination, sur la méthode.

lumière naturelle elle-même, telle qu'elle me parvient, s'avère et se réfléchit dans le cogito. Mais Galilée ne dispose ne de l'un ni de l'autre et échappe sur les deux volets au "fondationnalisme" cartésien ; à cette double exigence fondationnaliste, Galilée va en effet substituer un *schème de compréhension théorique* de ses observations empiriques, valant en même temps comme un *schème de perception empirique* engageant un nouvelle manière de faire science, un nouveau *mode* de théorisation impliquant à sa base un mode de vision inouï, ou invu (*invisus* selon l'adjectif latin). Galilée substitue *de fait* au problème du fondement celui de la réversion : le problème central de l'euristique scientifique n'est plus de fonder selon une méthode qui engage elle-même une image de la pensée *et* du monde, le problème devient celui de la réversion de l'observation et du fait, du penser et de l'être objectivé, dégagé, cadré et "inventé" par la science (au sens où l'on parle de l'invention d'un trésor). C'est la nouvelle figure de l'expérimentalisme : le schème est l'opérateur de réversion homologique entre corpus théorique, mouture perceptive, organicités techniques. C'est ce qui nous semble essentiel chez Galilée, plus que la mathématisation de la nature : le primat de la réversion sur celui du fondement, la précellence de l'euristique sur la méthode. Chez Descartes en effet, la lunette doit, selon sa découpe structurale des deux plans de substantialité, se scinder comme étant d'une part prothèse perceptive, et d'autre part *res* étendue – tout le problème étant précisément que la lunette ne fonctionne effectivement qu'au niveau de la "troisième" substance ou quasi-substance, savoir, l'union de l'âme et du corps dans l'incarnation. Cela implique alors que *la fondation de la lunette selon la substance étendue ou selon la substance pensante*, en tant qu'elle impliquerait ou bien une pure théorie optique ou une pure logique noétique, doit être rabattue sur une description phénoménologique intervenant directement au niveau de l'incarnation. La lunette ne peut plus être *vraiment fondée* : le fondationnalisme devient phénoménologie.

Lorsqu'on dit, comme le fait Husserl dans la *Krisis*[288], que Galilée engage la science vers la géométrisation radicale de la nature, on lit peut-être Galilée à la lumière du cartésianisme, en produisant par là une rupture paradigmatique trop franche, trop kathartique, trop linéaire. C'est qu'en effet, Galilée semble échapper par deux fois à cet impératif du fondement – fondement mathématique de la physique, fondement métaphysique des mathématiques ou plus exactement de l'ordre déductif qui prend les mathématiques pour modèle – en produisant plutôt des schèmes de réversibilité au travers desquels s'opèrent des co-ajustements, des entrechoquements nouveaux et des appropriations réciproques, qui démettent cette opposition ontologique des substances : *l'instrument scientifique valant comme "théorie matérialisée" selon les deux sens qu'on a vus (les dispositifs formels sont déjà du temps d'expérimentation concrété, les instruments sont d'emblée des résultats scientifiques) ne fonctionne que couplé à un schème théorico-expérimental qui implique à la nervure de la théorie et de l'expérimentation une modalisation singulière de la perception.* Le schème nervure : il n'y a plus de relation en soi du sujet et de l'objet, du scientifique et du fait, il y a des mélanges nouveaux de l'endorgane perceptif (ou mouture schémique), de l'exorgane technique et du corpus dans le creuset d'un schème qui les conjoint d'une manière nouvelle, les contracte les uns dans les autres, les mêle en produisant une nouvelle complexion du sujet, de l'objet, du corpus théorique qui articule noétiquement les deux.

---

[288] Cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976, §9.

C'est pourquoi même l'expérience fameuse de la planche inclinée[289] peut certes être comprise comme une révolution méthodologique de la physique impliquant une géométrisation intégrale de la matière, puisque les boules de bronze glissant le long de la planche deviennent de *purs mobiles abstraits*. Mais cette expérience peut se lire aussi selon une perspective plus large comme *conception pratique d'un nouveau schème de saisie perceptive* qui serait constitué à partir de la géométrie, mais ne s'avèrerait être, en l'occurrence, qu'un schème *possible* parmi d'autres, et dont la mobilisation se ferait uniquement selon le critère suivant : sa valeur euristique pour la découverte. Ainsi, la géométrie fournit ici un schème de compréhension *et* de perception plus euristique et fonctionnel, mais on voit, dans le cas des observations sur le relief lunaire, qu'il faudra employer un autre schème, celui de la perspective qui incorpore certes en lui une dimension géométrique certaine, mais qui demeure inséparable d'un point de vue *vivant* doté d'une valeur esthétique. De la même manière, la physique moderne mobilisera des schèmes ayant trait à la force (sous une forme ondulaire, particulaire, sous la forme même du *travail*)[290] qui implique ces deux dimensions – sans parler des problèmes rencontrés par la physique contemporaine notamment quant à l'émergence des dimensions physiques fondamentales. Autrement dit, *c'est la schémiologie qui permet d'échapper au découplage radical de l'objectivisme et du subjectivisme, par lequel on a d'un côté une pure logique géométrique de la découverte, et de l'autre une phénoménologie critique de la logique de découverte, la science étant alors l'interface articulant les deux, la corrélation enfin objective du sujet et de l'objet, se substituant à la corrélation subjective de ces derniers, qui ressortit à la phénoménologie empirique et naïve.*

Ainsi, pour que le relief de la lune ne soit pas simplement de l'ordre de l'observation – falsifiable – mais se voie fondé en théorie, Galilée doit en passer par un schème de lumière, en procédant par analogie avec la lumière terrestre[291]. Il opère donc par

---

[289] Cf. Michel Rival, *Les grandes expériences scientifiques*, Seuil, 1996, *1638 – La chute des « graves »*. Citons la phrase conclusive de M. Rival, qui semble-t-il participe de cette vision linéariste et ponctualiste de l'histoire de la science, qui, paradoxalement, constitue le schème moderniste de la *progressivité par intégration et cumulativité*, et qui pense la révolution épistémologique comme rupture qualitative et différence de nature : "Par cette expérience, en apparence toute simple, Galilée fonde la méthodologie scientifique moderne. Il remplace l'approche qualitative d'Aristote par une approche quantitative et descriptive des phénomènes naturels. Avec Galilée, la physique entre dans son âge adulte."

[290] Cf. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 2003, chap. IV, *Ondes et corpuscules.* Ainsi p. 90 sq. : "Rendre indirect ce qui était direct, trouver du médiat dans l'immédiat, du complexe dans le simple, voilà la mesure exacte de la révolution de l'empirisme opérée par la mécanique ondulatoire. Du point de vue psychologique, on voit que les nouvelles doctrines nous apprennent à désapprendre, elles nous demandent, si l'on peut dire, de désintuitionner une intuition par une autre, de rompre avec les analyses premières pour penser le phénomène au terme d'une composition." Bachelard nous semble décrire ici une déschémisation, et une reschémisation : désintuitionner une intuition, comme chez Kant, c'est déschémer le schème qui permet sa saisie et la découpe dans le monde. De sorte que reste bien "quelque-chose", *un* quelque chose ou mieux encore *du* quelque-chose que le nouveau schème va venir découper, cadrer, moduler autrement – nous allons voir de l'onde et du fluide, là où nous voyions du solide. Insistons sur deux points : le "quelque chose" qui résiste à la déschémation n'est pas la chose en soi, mais un processus qui n'a pas d'en soi, qui ne consiste que dans sa modalisation, et par suite dans sa modulation schémique qui va stabiliser la modalisation au sein d'un seul mode (on dira que la seule talité du quelque chose, c'est la modalité même). Deuxièmement, la "désintuition" dont parle Bachelard implique bien une décorporation du schème récorporé, et la réincorporation d'un nouveau schème qu'il faudra récorporer à la fois dans le corps individuel *et* dans le corpus théorique de la physique lui-même.

[291] *Le messager des étoiles*, op.cit., p. 60.

projection du terrestre sur le lunaire, mais cette projection n'est pas métaphorique, elle consiste plutôt en un bond littéral et esthétique, consistant à *voir* la lune comme on voit la terre, en solution de continuité avec la position terrestre. Ce schème est le clair-obscur, et Galilée va le chercher dans la théorie de la perspective alors en vigueur pour la peinture de la Renaissance[292]. Le clair-obscur comme théorie et modélisation de la lumière d'abord artistique et fondée sur la perspective constitue un schème, en ce qu'il permet de passer de l'observation empirique (des taches et points clairs ou obscurs sur la surface lunaire qui ne constituent pas *encore* de la lumière mais seulement des *sensibila* chromatiques étant tout aussi bien du perçu immédiat) à un versant strictement théorique, où seule la lumière comme *fonction* du relief, d'après la théorie de la perspective, permet d'expliquer ces différences perceptibles). Ainsi Galilée doit-il construire un plan intersticiel, une sorte d'interface qui assure la réversion du sensible perçu et de sa structure noématique ; c'est dans cet espace schémique ici constitué et ouvert par la perspective, qu'il réciproque, associe et corrèle l'impression sensitive directe du sujet et l'objectivité d'un espace géométrique pur. Il n'y a pas de corrélation naturelle a priori de l'objet et du sujet, pas plus qu'il n'y a de mise en relation intégralement instrumentale et construite : il y a au contraire une *relation esthétique* valant paradoxalement comme *tiers a priori* qui instaure la réversion des deux. De sorte que la corrélation établie schémiquement ressortit *à un constructivisme intégral, à une histoire des transcendantaux momentanés.* Pour le dire autrement, le plan de l'objectivité étendue, le plan de la perception et de la pensée subjective, ne peuvent être séparés d'emblée, mais forment une crase a priori dont ils sont les dérivés, le double rabattement : c'est le *plan perspectif* lui-même, qui est l'articulation princeps du percevoir et du perceptible. Le schème contracte en lui *a priori* des dimensions qu'on ne cesse de séparer, l'objectivité de l'étendue, la subjectivité de l'observation, le caractère adventice ou seulement prothétique de la technique. Dans le schème, c'est l'opposition du naturalisme et du constructiviste qui se voit surmontée au sens où la nature est le constructivisme même qui n'est pas extérieur à l'homme mais auquel il appartient et participe lui-même, tandis que ce constructivisme est lui-même une naturation perpétuelle.

L'essentiel en la matière, est de rester concret quant à la littéralité elle-même expérimentée de l'expérimentation : comment Galilée découvre-t-il, comment la science s'élabore-t-elle *littéralement* ? Galilée – valant ici comme exemple-type, mais plus profondément encore comme symptôme généralisable en tant qu'il inaugure la science moderne – ne se situe pas dans une dimension expérimentale dans laquelle le monde serait scindé entre un plan de géométrisation intégral, et un plan naturaliste et phénoménologique de la perception brute : il se situe d'emblée dans ce qu'on construit par-après comme l'intermédiaire, à savoir, le plan perspectif qui contracte et mêle a priori perception et géométrie, comme si chacune des deux était en rapport de réversibilité princeps avec l'autre, plutôt que la géométrie n'est katharsis, purgation et purification de la perception disparue. Le schème contracte a priori la dimension de la Nature objective, du Sujet sensible, de la Technique prothétique : il n'y a pas d'objectivité extraite de l'expérience sans qu'il n'y ait un schème de perception dans le sujet qui couple et phase a priori perception et exorganon technique, il n'y a pas de

[292] Cf. *Le messager des étoiles*, op.cit., p. 70. Sur ce parallèle entre l'art et la science, voir également p. 60, où est abordée la question de l'*ekphrasis*, entendue comme diégèse monstrative de la peinture, notamment pour les tableaux perdus, comme *La calomnie* d'Appelle décrite par Lucien de Samosate.

sujet disposant d'un système de perception indépendant de la nature perçue et valant comme naturel ou non-technique.
Galilée ne se situe ni sur un plan purement théorique, où une théorie de l'optique permettrait de rendre compte du fonctionnement de la lunette, et par là de fonder d'emblée les observations qu'elle permet en échappant au dilemme prothèse/organe, ni sur un plan strictement empirique et perceptif, impliquant un coajustement naturaliste du sensorium et des *sensibilia* qui sera recherché dans la phénoménologie en impliquant toujours une *Urthesis* naturelle de la perception. Galilée déploie *d'emblée* sa pensée et sa perception dans une dimension schémique indissociablement noétique, perceptive, technique, le schème étant précisément la rencontre des trois. C'est la dimension du constructivisme comme naturation, de la nature comme constructiviste : cosmomorphisme. C'est le schème qui fait consister à la fois la technique, la perception, la pensée mais aussi l'objectivité découverte, au sens où ils demeurent, hors de ce rapportement ou de cette rencontre, des abstractions insaisissables ou non-fonctionnelles car non-articulées. De sorte que l'opposition n'est plus on l'a dit entre le naturalisme et le constructivisme : le problème se déplace pour devenir problème de composition du schème (citons à nouveau Bachelard : "désintuitionner une intuition par une autre, [rompre] avec les analyses premières pour penser le phénomène au terme d'une composition"). Car le schème se donne comme naturalité de la perception, mais est en même temps construit : il est naturel en tant que construit, construit en tant que naturel, mais de la même manière, ce dont il permet la préhension en tant que modulateur indissociablement technique, noétique et perceptif, est à la fois construit par lui, mais naturel en tant qu'il se donne à construire, ne consiste comme "quelque-chose" qu'à se modaliser comme chose par construction schémique de son aperception. La surface de la lune doit être *construite* comme surface accidentée, c'est-à-dire que sa naturalité doit être construite par le schème, à la fois noétiquement, techniquement, perceptivement ; mais dans le même temps, sa construction est naturelle, au sens où le schème *est une naturation du corps, son sens naturel* – il n'y a pas de corps pur, de corps en-soi, tout corps est donné comme schémisé ou plutôt comme se schémisant, et sa seule naturalité, c'est d'incorporer et de construire naturellement des schèmes. Ces schèmes sont sa seconde nature – *mais il n'y a plus de première nature, la nature originaire du corps est l'incorporation même de secondes natures.* La seule nature du corps, c'est la naturation, son seul *proprium*, c'est l'appropriation – son seul corps, c'est l'in-corporation d'abord (le *leben* se dérive en *leiben* en s'in-corporant comme *Leib*), et l'incorporation ensuite (le *Leib* incorpore et s'incorpore à d'autres corps et à lui-même). C'est à la fois le schème en tant que tel, et ce qu'il permet de préhender, qui est construit en tant que naturel, naturel en tant que construit. De sorte qu'il n'y *a plus* à opposer sur un mode corrélationniste sujet et objet, mais pas non plus, comme le fait Meillassoux, à supposer une coupure radicale entre l'en-soi objectif auquel seuls les mathématiques nous donneraient finalement accès (ou l'axiomatique chez Badiou), tandis que les qualités secondes seraient le domaine chaleureux du monde[293]: c'est le problème de la *constitution et de la constitutivité* qui doit être ici rapporté à cette structure de la naturation constructiviste et de la construction naturelle. C'est par le schème que l'on échappe à la dualité opposant d'une part un monde intégralement construit selon la forme du sensorium,

[293] Nous renvoyons au texte de P. Montebello (*Métaphysique et geste spéculatif*) déjà cité, et à l'analyse du schème.

dans lequel les qualités premières seraient toutes enveloppées dans les qualités secondes, et d'autre part le monde de la chose en soi comme inconnaissabilité en droit de l'en-soi[294]. Il n'y a plus que des "quelque-chose" qui ont pour seule talité (et non pas en-soi), pour seul "en-tant-que" la modalisation qu'on va faire à leur endroit ; et ces modalisations vont être stabilisées dans des modulations schémiques, qui vont faire passer le jeu de la modalité à travers un seul mode.

La perspective et le clair-obscur permettent à Galilée de construire ce plan de co-rapportement de l'observation empirique à une théorie de la structuration du sensible. Ce plan de co-rapportement construit est un schème : on voit déjà que le rapportement de l'intuition au concept au travers du schématisme transcendantal chez Kant constitue d'une part une naturalisation du plan qui en occulte la genèse et la construction – qui implique à la fois l'historicité de l'euristique, et la construction instrumentale exorganologique -, et d'autre part une double intériorisation du schème dans le sujet, puisqu'il se constitue comme interface entre l'intuition et le concept et non plus entre un dehors du sujet et une intériorité, et puisqu'il implique que ce schème est incréé dans le sujet, forme a priori régissant la perception, la conception, la superposition des deux. "Les conditions régissant l'interprétation d'une représentation picturale étaient donc, en un sens, plus proches de celles qui gouvernaient les premières observations télescopiques que ne l'étaient celles qui concernent la vision directe des phénomènes terrestres" ; F. Hallyn comprend ce passage par la perspective en termes d'analogie et de signes, mais il semble que ces caractères ne soient précisément explicables en eux-mêmes que par le caractère schémique que prend chez Galilée ce *positionnement* épistémologique sur le plan interstitiel de la théorie perspectiviste ; c'est qu'en effet, décrire ce procédé uniquement en termes d'analogies, de métaphores et de signes, c'est-à-dire sur le modèle de la linguistique et de la tropologie, ne permet d'expliquer ce rapportement qu'en terme de corrélation intentionnelle et de structures associationnistes préconstituées, alors qu'il s'agit bien d'un plan esthétique de *perception* sur lequel s'articulent théorie et empirie, et qui, tout intersticiel qu'il fût,

---

[294] Cf. P. Duhem, op.cit., p. 190 sqq. "Une qualité première ne l'est jamais qu'à titre provisoire" : "Le titre d'*élément* que portent certains corps, est un titre tout provisoire ; il est à la merci d'un moyen d'analyse plus ingénieux ou plus puissant que ceux dont on a usé jusqu'à ce jour ; d'un moyen, qui, peut-être, dissociera en plusieurs corps distincts la substance regardée comme simple. Non moins provisoire est le titre de *qualité première* ; la qualité qu'il nous est aujourd'hui impossible de réduire à aucune autre propriété physique cessera peut-être demain d'être indépendante ; demain, peut-être, les progrès de la Physique nous feront reconnaître en elle une combinaison de propriétés que des effets, fort différents en apparence, nous avaient révélés depuis longtemps." Voir également p. 195 sur les qualités premières cartésiennes. Le problème serait analogue en métaphysique : l'en-soi comme milieu des qualités premières peut être dissous comme division particulière de corps – trop grossière, trop transcendante. Dans ce texte de Duhem, nous voyons ainsi que les nouveaux schèmes sont principes de nouvelle division du Qualitatif corporel : comme dans le stoïcisme, il s'agit de poser de nouvelles dé-limitations incorporelles sur le continuum corporel. Ce sont les schèmes, qui font consister ces dé-limitations *modales* en tant que modulateurs statiques, qui font passer la modalisation par un seul mode métastable. Nous reviendrons à propos des mathématiques sur cette divisibilité à l'infini du continuum partitif de corporéité – notons déjà que les dé-limitations qu'on va y faire implique qu'*aucune qualité* n'y préexiste, qu'il n'y a que *du* qualitatif au partitif, que seules les dé-limitations modales vont constituer et cadrer (comme multiplicité, unités, ou même onde, corpuscule, atome, etc.). La physique stoïcienne n'est pas une physique au sens de science, elle est la méta-physique *de la* physique, au sens où elle présente la configuration où pourront se déployer *des* physiques : divisibilité infinie d'un continuum corpor*a*l qui *n'est justement pas le continuum corporel-matériel de la physique* – continuum sur lequel on va tracer des dé-limitations nouvelles, des divisions infinies en possibilité. Les schèmes font consister ces dé-limitations comme limites momentanées et métastables.

n'en demeure pas moins la matrice même des perceptions et des observations galiléennes, c'est-à-dire la condition de possibilité de l'euristique scientifique et de ses découvertes effectives : "Le clair-obscur était la métonymie du signe pour la chose ; dans la perception, il se substituait en tant que « signe », à la profondeur, qui, en tant que « chose », en était absente : « Nous connaissons donc la profondeur, non pas comme objet de la vue en soi, mais seulement par accident et en fonction du clair-obscur. » Cette phrase de la lettre à Cigoli rappelle évidemment cette autre lettre, déjà citée, où Galilée explique à Grienberger que nous ne connaissons pas l'existence d'un relief lunaire directement, « par les sens, mais par l'adjonction d'un raisonnement à l'observation », « adjonction » qui, d'après ce qui précède, comporte bien une analogie avec la représentation picturale."[295] Il semble difficile de comprendre les riches interactions, emprunts et compénétrations de l'art et de la science – éminemment à la Renaissance – si l'on s'en tient à penser un jeu d'influences qui se situerait sur le seul plan de la *représentation*, et serait conçu depuis l'intérieur d'un représental préconstitué. Dégager l'épistémè commune à l'art et à la science ne suffit pas non plus (et Foucault fait bien autre chose) tant que l'on ne met pas à jour l'hétérologie esthétique sur fond de laquelle ils s'articulent, soit sur le mode disjonctif, soit sur le mode homothétique. C'est qu'en effet il est possible de situer les emprunts en terme de représentation, et de montrer sans cesse comment les découvertes scientifiques reconfigurent le monde et les *Weltanschauungen* telles qu'elles se traduisent ensuite dans les œuvres, notamment poétiques[296] ; mais cet aller-retour, au fond analogique et reposant sur une conception adéquativiste de la traduction, ne permet pas de dégager le plus important, savoir le nouveau mode de *sentation* qui permet précisément cette communauté partagée de vision, cette même affectivité face à ce qui est *à la fois* un monde noétique, un noosmos, et à la fois un monde perceptif, non pas cosmétique, mais cosmesthétique. C'est bien pourquoi il s'agit d'exhumer, non plus en historien mais en esthésiologue, la matrice perceptive transversale à l'art, à la science et à la philosophie (mais aussi à la politique) qui permet ces recoupements – il s'agit de faire non plus une histoire des recoupements artistico-scientifique et des ruptures épistémologiques autant que paradigmatiques, mais une génésiologie des *modes de sentation.* Réciproquement, la science n'est pas seulement tributaire d'une histoire des techniques, mais d'une histoire des "*sensoria*" ou des sensorium dont l'art et la technique se font chacun pour leur compte le relais. La découverte de Galilée doit beaucoup à l'art du dessin[297] : la véritable révolution galiléenne, c'est de dessiner la lune selon la technique du clair-obscur, c'est-à-dire d'imager, de rencontrer, de découvrir (selon les trois sens d'*eurisko*) autrement son objet d'analyse, au point que

---

[295] *Le messager des étoiles*, op.cit., p. 70.

[296] Voir par exemple Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, TEL, 1973, p. 47 : Koyré montre comment la révolution épistémologique produite par Copernic – et Nicolas de Cues – se traduit dans la poésie de John Donne ; mais Koyré en reste sur le plan de la représentation, et de l'expression par l'art du bouleversement que la science introduit dans la façon même de percevoir le monde et de se vivre en lui (il dit explicitement : la révolution copernicienne produit un nouveau scepticisme). Le problème, c'est que c'est *à la fois* le monde et *à la fois* le sensorium qui connaissent une révolution, sans que l'un ne soit seulement la conséquence de l'autre. C'est le schème, qui articule les deux niveaux, mais qui tout autant produit les décrochages entre ces deux niveaux (la révolution théorique n'a pas encore été incorporée comme mode sensible de perception, ou réciproquement). On voit ici comment la Corrélation même de la phénoménologie peut être comprise à partir de ces matrices de rapportement a priori que sont les schèmes.

[297] Cf. *Le messager des étoiles*, op.cit. p. 153-4.

l'idée même d'un relief lunaire *procède* de ce nouveau mode de ressaisie graphique. C'est ce qu'on verra très nettement avec cet exemple : un an avant Galilée, le 26 juillet 1609, l'astronome anglais Harriot lui aussi doté d'une lunette plus performante encore que celle de Galilée, dessine les montagnes de la lune selon une simple technique de contouration, une coupe franche de la lune en deux dimensions : ne maîtrisant pas le clair-obscur non pas comme théorie mais bien comme technique de dessin, Harriot n'accède pas à la perspective, et donc à la profondeur. On distinguera ici deux modes de représentation, qui étaient déjà distingués chez les Grecs : la skiagraphie, ou la représentation par contouration formelle qui superpose la *morphe* comme limite extérieure de l'individuum et l'*eidos* comme idée ou Forme non-matérialisée, et la scénographie, ou la représentation par polarisation de "forces" non dans un espace mais dans une topologie polarisée (la scène), dont procède la profondeur elle-même. On pourrait alors se contenter de dire que les techniques de visibilisation empruntées aux Beaux-Arts impliquent une reconfiguration de la représentativité en science, une refonte du régime même de la représentation scientifique. On pourrait alors comprendre en quoi ces nouvelles techniques de visibilisation permettent, dans les sciences descriptives, d'accéder épistémologiquement à de nouvelles données. Mais comme on le voit, cela ne suffit pas : privé du clair-obscur, Harriot manque par là même la perspective, qui bien plus qu'un mode de représentation, fonctionne comme un schème euristique. Pourquoi ?

Comme on l'a vu, Galilée a dû en passer par la perspective valant non plus comme simple méthode de représentation mais bien comme théorie permettant de comprendre pourquoi les points et taches claires ou obscures de la lune sont le signe d'un relief révélé par la lumière[298] : ce n'est pas une projection métaphorique qui permet à Galilée de passer du terrestre au lunaire, c'est bien le détour par la perspective telle qu'elle implique à la fois une théorie géométrique constituée et une pratique de dessin correspondante : "De la précision du discours sur la Terre naît la transformations des taches lunaires en montagnes et en cratères. [...] ; à partir de la constatation que les petites taches changent de forme au fil des heures, Galilée filait une analogie avec des perceptions terrestres, inférant par là l'irrégularité de la surface lunaire, qui appartenait, jusqu'alors, au domaine des correspondances non encore généralement admises entre la Lune et la Terre."[299] Mais on ne peut pas dire que le transfert du relief terrestre sur la surface de la lune se fasse par simple analogie, par simple métaphore, puisque Galilée pose précisément qu'il faut fonder en théorie ce passage : "Comment savons-nous donc que la Lune est montagneuse ? Nous ne le savons pas simplement par le sens, mais par l'adjonction du raisonnement à l'observation des apparences sensibles"[300] Le problème est le suivant : où Galilée va-t-il chercher cette adjonction théorique ? Ce n'est pas, on l'a dit, pas dans une théorie de l'optique, puisque Galilée en est dépourvu et demeure sur ce point globalement tributaire des théories traditionnelles, notamment de la conception platonicienne de la vision comme projection. Ne pouvant garantir en elle-même la rationalité rigoureuse de ses observations empiriques puisqu'il n'y a pas de théorie de la lunette, et que son fonctionnement n'est pas fondé en droit, il doit dès lors recourir à la perspective et au clair-obscur ouvrant un mode d'accès nouveau à un modèle théorique rationnel de la

[298] Ibid., p. 59 sq.
[299] Ibid., p. 61.
[300] Cf. *Lettre à Grienberger* du 1er septembre 1611 citée dans l'introduction, p. 59.

profondeur, capable de rendre compte de ses observations. De sorte que le détour par la perspective des Beaux-Arts valant jusqu'alors pour la sculpture et la peinture, n'est pas une simple technique de visibilisation, puisqu'on ne sortirait pas dès lors de l'observation, et que *la perspective aurait exactement le même statut que la lunette* : ce serait une technique de révélation et de mise-en-visibilité, un adjuvant technique de l'observation scientifique. C'est pourquoi le passage par la perspective et le clair-obscur n'est pas de l'ordre de la métaphore ou de la projection analogique, telle que la perspective permettrait d'assurer ce passage par pure et simple *homogénéisation des modes de représentations* (la représentation de la surface lunaire devenant semblable dans son régime à la représentation de la terre). C'est pourquoi on ne peut, semble-t-il, penser ce passage par la perspective sur le modèle linguistique comme le propose et l'élabore, avec profondeur F. Hallyn : métaphore, signe, analogie, interprétation, description et *ekphrasis* sont dans sa lecture les opérateurs du passage galiléen par la perspective[301]. Mais on ne peut pas rabattre ce passage à la perspective sur le paradigme linguistique, ou en empruntant aux figures de la rhétorique, pas plus, semble-t-il, qu'on ne peut qualifier l'exposition chronologique des observations galiléennes relatives à la découverte des satellites de Jupiter de narration.[302] Galilée dit

---

[301] Cf. ibid., pp. 58 à 61, où toutes ces opérations linguistiques et diégétiques sont convoquées. On peut ici avancer l'hypothèse suivante : c'est le modèle structuraliste qui, peut-être, s'exprime encore dans cette conception de Hallyn. Et c'est précisément pourquoi il semble important de rapporter ces translations à une esthésiologie ou plan esthétique princeps (le corporal) qui ne distingue plus de figures comme le fait la tropologie, mais remplace le rapport sens propre / sens figuré par le rapport littéralité – figuralisation qui est un rapport de composition (on verra pourquoi, comment, mais on peut d'ores-et-déjà renvoyer aux analyses de Nietzsche à cet égard, dans *Rhétorique et langage*). Il faut dès lors lire ce paradigme linguistique, sémiotique et tropologique à la fois, comme le symptôme d'une élision radicale opérée par le structuralisme, et qui se retrouve aussi bien dans sa version psychanalytique, qu'anthropologique et même littéraire : l'élision ou l'épokhè de l'esthétique, à la fois comme dimension et comme *problème*. Le structuralisme ne pose plus la question de l'esthétique et de son plan – il lui substitue une structure toute-faite de l'expérience elle-même (d'où, aujourd'hui, le retour de vieux problèmes qu'on croyait pourtant dépassés, chez F. Lordon et son "structuralisme des passion").

[302] Cf. p. 85 ibid. F. Hallyn a tendance à penser les rapports de la science et de l'art sur le mode simple de la transposition : c'est pourquoi il convoque des opérations littéraires et linguistiques, métaphore, *ekphrasis*, narratologie et récit, pour penser les translations s'effectuant d'un domaine à l'autre, ou même pour penser les opérations *internes* au domaine scientifique (cf. p. 86). Mais n'est-ce pas un parti-pris épistémologique, qui fait du texte et de sa linéarité le fondement inévacuable de toute modélisation ? Ce rabattement, éminemment biblique, laisserait alors penser qu'il n'y a pas de spécificité de la monstration et de l'image, toujours susceptible d'être *traduite ou rétro-traduite* en un texte (c'est le présupposé même de l'*ekphrasis*, qui implique en son cœur le régime de visibilité de la *graphie grecque* qui ne conçoit pas, semble-t-il, la différence de l'écriture alphabétique et du tracé comme une différence de nature du point de vue de leur capacité à faire image, et à convoquer le réel à l'apparition différée ; cet espace grec ne confond pas l'écriture alphabétique et ses signes, avec les tracés graphiques, "mimétiques", symboliques, représentationnels, qui constituent des images ; mais il fait s'équivaloir ces deux *grammatisations* en tant que chacune d'entre elles produit *l'apparition* d'une *eidos* ou d'une essence formelle qui se situe par-delà sa dénotation graphique, qu'elle s'effectue sur le mode scripturaire ou sur le mode de l'imagement. C'est un espace *parousiaque* où le graphe se décline sur deux plans distincts d'évocation, mais où ces deux types de graphies, tracé et écriture, produisent le même effet de *présentation excédant le représentant*). Le même présupposé se retrouve dans une certaine critique de la pensée tabulaire, posant qu'un tableau n'est que la formalisation d'un texte, et n'a pas de singularité apophantique : tout ce qui se dessine et se trace peut-être dès lors rapporté au texte, et plus scientifiquement encore, le géométrique peut être rapporté à une logique formulaire. Au fond, la question est probablement celle de la grammaire, laissant penser que le texte est comme naturellement structuré tandis que la "grammaire des images" serait moins un fait de nature qu'un effet de construction iconologique. Mais si l'on pointe plutôt le schème partagé de la science et de l'art, on n'est plus obligé

explicitement que la perspective et le clair-obscur ne constituent pas pour lui un vecteur de représentation (métaphorique), mais qu'il s'agit bien d'un procédé *épistémologique*. La perspective constitue un schème modulateur et pas une modalité représentative, elle lui permet d'accéder à une *légalisation de la spatialité qui ressortit à la fois à la géométrie formelle et à la matière sensible*. Autrement dit, la perspective est un pur rapportement du sensible au géométrique et du géométrique au sensible, du mondain à la loi invariante, et de la loi au mondain. C'est que d'un côté, l'espace schémique de la perspective ressortit non pas à la science pure mais à la science appliquée (la spatialité géométrique devenant géométrie d'un espace représenté particulier), et que, de l'autre, l'espace schémique est un *ordre ou cosmos perceptif* qui rapporte la perception non plus seulement à la structure perceptive du sujet, mais à la structuration en-soi du sensible[303]. Hallyn cite ainsi une lettre de 1612 que Galilée adresse à Cigoli[304] : "Le contenu de cette lettre corrobore les rapprochements avec les traités de perspective de l'époque. Galilée y déclare que, d'une façon générale, l'œil *voit* uniquement la longueur et la largeur, mais pas la profondeur [...]. L'existence d'une profondeur peut être induite à partir de deux sortes d'indices : les uns dépendants du toucher [...], les autres de la vue, et plus précisément du clair-obscur. La peinture, qui imite l'espace à trois dimensions dans une représentation qui n'en possède que deux, ne fait appel qu'au second type de « relief », ce qui, selon Galilée, la rend « plus digne d'admiration » que la sculpture. Or, si l'on applique à notre propos la distinction entre deux sortes de conscience d'une profondeur, il est clair que dans le cas du relief terrestre, les deux types d'indices peuvent intervenir : nous pouvons vérifier les signes visuels grâce aux perceptions tactiles. Mais cette possibilité manquait évidemment dans le cas des images télescopiques de la Lune, où le jeu d'ombre et de lumière était le seul indice d'un relief. Les conditions régissant l'interprétation d'une représentation picturale étaient donc, en un sens, plus proches de celles qui gouvernaient les premières observations télescopiques que ne l'étaient celles qui concernent la vision directe de phénomènes terrestres. D'une certaine manière, Galilée était devant les

---

de penser l'image et le texte de manière oppositive, mais selon une distinction de régimes logiques et un nuancement des modes esthétiques, et l'on n'est plus non plus obligé de penser les opérations artistiques dans leur rapports aux opérations scientifiques sur le modèle de la transposition. Il semble bien plutôt que lorsque Galilée passe d'une logique descriptive au relevé de notes chronologiquement présentées, il ne passe pas à une narration, mais à une *exposition*.

[303] Sur la valeur de la perspective à la Renaissance, cf. H. Belting, *L'histoire de l'art est-elle finie ?*, Gallimard, 1989, p. 145 sq. : "Les représentations perspectives, aujourd'hui perdues, du baptistère par Filippo Brunelleschi, qui présentaient la « construzione legittima » de l'espace du *tableau* comme un espace *visuel* étaient des exercices de géométrie appliquée. Leon Battista Alberti et le biographe de Brunelleschi les appellent des exercices ou des « dimostrazione », des solutions de problèmes dont l'essence était d'être démontrable et assimilable. Le savoir qu'ils transmettaient n'était pas seulement une technique picturale, c'était une « science » fondée en théorie. Par suite, la peinture en vint à participer d'une idée de progrès caractéristique de la science. Elle devint, comme le dit Arnold Gehlen, une « forme d'appropriation de l'existence étroitement liée » à la science. Par ailleurs, au même moment, l'idéal d'une science passait par l'« apparence d'une doctrine esthétique »." Belting insiste à la suite sur le paradigme scientifique qui, à travers la perspective, devient le paradigme de l'art conçu comme progrès et résolution de problèmes proprement conceptuels. On voit avec Galilée que cette appartenance paradigmatique va dans les deux sens, mais qu'il faut faire dépendre cette superposition de la science et de l'art d'un problème de schème : c'est le schème, et le plan esthétique de perception qu'il instaure, qui produit la "cosmologie" perceptive et noétique au sein de laquelle les deux s'articulent et se correspondent.

[304] Cf. *Le messager céleste*, ibid., introduction, p. 69 sq.

observations de la Lune *comme devant un dessin ou un tableau* – limité aux perceptions visuelles. Le clair-obscur était la métonymie du signe pour la chose [introduction du modèle linguistique] ; dans la perception, il se substituait, en tant que « signe », à la profondeur, qui, en tant que « chose », en était absente : « Nous connaissons donc la profondeur, non pas comme objet de la vue en soi, *mais seulement par accident et en fonction du clair-obscur* »"[305] Galilée dit tout, mais c'est la réintroduction du modèle linguistique qui nivelle l'importance de la perspective qui agit bien comme schème[306] : il est dit explicitement que seule la perspective et le clair-

---

[305] Citation de la lettre à Cigoli de 1612. Nous soulignons.

[306] Voir également le développement sur l'analogie, ibid., pp. 118-120 : Hallyn pointe le rapport d'analogie que Galilée instaure entre le terrestre et le lunaire, et explique que, pour lui, les "qualités essentielles" constituent la base permettant de sélectionner la meilleure analogie. Mais à nouveau, l'analogie est un modèle épistémologique faible qui ne fonctionne que comme figure la plus économique pour rapporter une dimension à une autre selon une série de critères qui impliquent finalement que cette analogie est d'ordre *statistique*, la meilleure d'entre toutes étant précisément celle qi permet de dégager le plus de concordances et discordances possibles entre les deux analogons (sur ce point, cf. ibid., p. 120). On reste encore dans une logique de "télescopage" entre théorique et pratique, l'analogie constituant le meilleur rapport possible des deux. Qu'est-ce qui fonde alors, dans la perception même comme dans la théorie, le passage d'une dimension à l'autre ? Qu'est-ce qui permet, avant l'analogie, de voir ses termes comme étant dès l'emblée rapportables les uns aux autres ? Qu'est-ce qui rend possible l'analogie, en mettant sur le même plan d'existence les termes qu'elle conjoint ? C'est le schème qui permet l'analogie, et il faut faire intervenir avant celle-ci la modalisation du rapportement de la théorie à l'empiricité que constitue tout schématisme. Hallyn reconnaît lui-même que ce modèle analogique n'explique pas la logique même du rapportement, en montrant que Galilée, au sujet des taches lunaires, ne sut choisir, parmi toute une série d'analogies possibles, la plus pertinente et la plus euristique quant à sa démonstration : "Plusieurs analogies semblent posséder le même pouvoir d'explication, si bien qu'elles se neutralisent mutuellement." (p. 122). Il reconnaît plus loin (p. 123-4) que l'analogie ne peut conduire qu'à une connaissance générique. C'est bien parce que l'analogie ne fait passer que de la représentation à la représentation qu'elle est insatisfaisante pour expliquer les rapportements scientifiques du théorique à l'empirique et réciproquement, de même que tous les modèles linguistiques ou signifiants. Ainsi p. 124, au sujet de l'analogie : "nos *possibilités de re-présentation* sont limitées à ce que nous avons déjà perçu et n'épuisent pas les *possibilités de production* des phénomènes." La question rebondit donc : qu'est-ce qui permet de rapporter non pas une entité à une autre selon le modèle de l'analogie générique, mais bien un continuum empirique à un continuum théorique, une série d'observations expérimentales à un paradigme ? L'analogie, locale et ponctuelle, ne saurait y répondre. Il faut bien invoquer le schème qui est co-continu à la théorie (au paradigme) et à l'empirique (aux observations expérimentales), qui est à la fois sensori-moteur et transcendantal. Et en effet, le schème permet d'anticiper ou même de déduire a priori sans faire les expériences physiques correspondantes (comme Einstein) : comment expliquer sinon la correspondance du mathématique pur ou du géométrique pur avec l'empirique comme configuration limitatrice du mathématique et du géométrique ? Il faut déjà avoir mis en contact, par un schème, le triangle instancié, tracé, bâti, volumineux, stéréonomique, avec le concept de triangle, pour pouvoir ensuite raisonner sur le triangle en se passant de figure : le schème permet d'abstraire ou de "vider" l'empirique et l'intuitif tout en laissant l'empirique constituer une configuration de la spatialité concrète. Le schème semble tracer l'abstraction théorique "à vide", dans une empiricité abstraite. Si l'on pose que le schème est un co-rapportement de l'abstrait théorique et conceptuel au concret empirique et expérimental, il faut dire que ce rapportement lui-même peut se faire sur le mode de la concrétude (expérience cruciale, comme conjonction de la théorie et des faits), ou bien de l'abstraction (déduction a priori d'une qualité ou d'une loi physique, vérifiable par après). Le schème permet la modélisation abstraite du conceptuel et du théorique, il effectue bien le rapportement "à vide" du concept théorique à l'expérience *tout en préservant le caractère constituant de l'expérience empirique*. Autrement dit, Einstein se passe de vérification expérimentale car le schème double abstraitement sa déduction de son correspondant empirique ; le sensible est alors abstrait grâce au schème, mais pour autant la sensibilité elle-même demeure la condition nécessaire à la déduction théorique en tant que telle. Dans tous les cas, on ne peut se contenter de dire que la science est purement déductive et théorique sans penser en même temps la

obscur qui en découle permettent de *voir* le relief dont la lumière est alors la fonction révélatrice. On ne comprend pas pourquoi Galilée se trouve devant la surface lunaire comme devant un tableau, si l'on fait de ce rapport un rapport linguistique. L'argumentation de Galilée est bien la suivante : l'observation de la lune ne peut être corroborée et fondée par une confirmation tactile comme indice et confirmation de l'observation visuelle : il ne reste que le clair-obscur. Ce sont la perspective et le clair-obscur qui permettent *l'induction* du relief lunaire : la lumière comme phénomène physique observable est fonction du relief, mais le relief surgit *en* fonction du clair-obscur (sic) comme théorie de la perspective. Galilée le dit bien : le clair-obscur ne lui sert pas de signe du relief, mais constitue *l'unique modalité de saisie du relief lunaire*. Ce n'est pas linguistique, c'est perceptif. Et c'est bien pourquoi Harriot, sans le clair-obscur, ne put *rendre raison* des montagnes lunaires mais surtout ne sut même pas les apercevoir. C'est que le clair-obscur ainsi que la théorie et la pratique de la perspective que Galilée connaissait parfaitement du fait de sa formation artistique constituent une *condition épistémologique d'induction du relief selon les lois géométriques de la perspective*. Il n'y a rien là comme un signe, ou une métaphore, plutôt une modulation des flux perceptifs *qui ne consistent en tant que tels qu'en cette modulation*.

N'ayant pu trouver de fondement scientifique à l'observation permise par la lunette faute de théorie optique constituée, il faut trouver un fondement scientifique à *l'induction* que Galilée peut produire sur la base d'observations partielles de taches et de points clairs sur la surface lunaire. Galilée ne peut pas directement *voir* le relief, ni même penser au relief et le poser comme fait, car on peut toujours objecter que la lunette trompe les sens. Mais il peut dire : étant donné cette théorie de la lumière et du relief que constitue la perspective elle-même géométriquement fondée, je peux inférer de ce point lumineux l'existence du relief. La perspective est à la fois enracinée dans la géométrie, et à la fois tournée vers l'observation et la représentation. On ne peut prendre la représentation sans en même temps prendre la géométrie. Galilée dit bien : la profondeur est induite du clair-obscur ; s'il avait pu expliquer théoriquement le fonctionnement de la lunette, il aurait pu dire : la profondeur est induite de la lumière (telle qu'observée sur la lune). Mais dire que la profondeur est induite du clair-obscur, c'est dire qu'elle est induite de la perspective elle-même comme théorie pratique concrétée –,comme schème. C'est donc dire que celle-ci ne traduit pas et ne représente pas, mais est bien une condition épistémologique. La perspective sert de schème à Galilée. *Galilée n'ayant pu rendre raison théoriquement du fonctionnement de la lunette et de ses observations, il a pu rendre raison théoriquement de son induction elle-même. La perspective, c'est le schème tel qu'il fonde en théorie et en raison le modèle d'induction*. Autrement dit : dans son explication des taches claires et obscures sur la surface de la lune, il fallait à Galilée une base théorique, un corpus de lois régissant la lumière. C'était le seul moyen en effet de passer de l'observation de ces clartés et ombres à la déduction d'un relief. Ou bien Galilée disposait de ces lois pour la lunette elle-même et par-delà pour la réfraction en tant que telle – et ce n'était pas le

---

schématisation qui est la condition de cette déduction : on peut se passer des entités sensibles, mais pas du rapportement à la sensibilité comme configuration abstraite des *sensibilia*.

cas[307] – ou bien il doit trouver ailleurs la généralité d'une loi quant à la lumière elle-même : il ne peut déduire *immédiatement* le relief de la lune sans en passer par cette fondation légale, soit qu'il rende raison par une loi de l'utilisation de la lunette (médiation épistémologique instrumentale) soit qu'il rende raison par une loi de la logique de la lumière en elle-même (médiation épistémologique schématique). Il trouvera cette loi dans le schème perspectiviste[308]. De la lunette, Galilée affirme l'avoir "inventée" – au sens de déduction théorique en plus de la fabrication technique – en vertu des lois de la réfraction. Mais Hallyn remarque que Galilée ne tient compte que de la réfraction de l'objectif et pas de celle de l'oculaire, mais ce n'est pas ce schème de la réfraction que convoque cette description géométrique de la lunette, c'est bien la perspective, telle qu'elle s'organise selon deux fonctions : le point de vue de l'observateur, et une axialisation géométrique de l'espace. Ce n'est pas la lumière et sa réfraction qui jouent un rôle dans le calcul des intervalles entre les Etoiles, mais la table des sinus. Et ce que Galilée fait varier, ce n'est pas la lumière, c'est le point de vue comme point de divergence géométrique, dont on fera varier l'angle. Il faudrait sur ce point comparer l'iconographie régissant ce schéma galiléen avec celles qu'on trouve dans la *Dioptrique* de Descartes qui engage en effet le problème de la perspective pour saisir l'objet, mais également l'introduction ou non du point de vue de l'observateur dans le schéma de l'observation[309].

Descartes et Galilée : question de méthode et problème de la méthode, perspectivisme et révolution schématique

C'est sur ce point une comparaison de Descartes et de Galilée qui va nous éclairer sur le schématisme en science. On va voir que la logique d'engendrement ou génésiologie cartésienne quant à la loi de la réfraction, est *dissociée* de la méthode de déduction de cette même loi : là où Descartes se présente comme le philosophe et le scientifique de la méthode, il s'avère que sa découverte ressortit d'une logique *esthétique* de la découverte, d'une euristique qui ne trouve nulle part sa place dans l'arbre des sciences, et qui est comme la circulation même de la sève *à travers lui.* Dans ses notes à *La Dioptrique* de Descartes, Alquié mentionne que la loi de réfraction est découverte chez Descartes au moyen de la table des sinus, même si

---

[307] Galilée se targue pourtant d'avoir déduit la lunette des lois de la réfraction et de l'avoir ainsi réinventée (pp. 47-50 ibid.). Mais F. Hallyn dit bien que la théorie optique de Galilée était traditionnelle et encore tributaire des théories antiques, notamment platoniciennes et néo-platoniciennes, quand il fait des yeux une source de rayons lumineux : cf. p. 50 sq. de l'introduction, et le texte de Galilée avec la figure correspondante, p. 146. Voir également p. 168, et p. 156 où le Soleil, dit Galilée "regarde la Lune", exactement comme le Soleil d'Homère "voit et entend tout" : toute lumière est vision, toute vision projette une lumière. Galilée ne produira pas, par la suite, la théorie optique de la réfraction correspondant à l'utilisation de la lunette celle-ci restant alors infondée quant à son usage – cf. pp. 52-53 : "Galilée ne fait nullement appel à une loi générale de la réfraction dont l'effet de lentille serait un cas particulier. Il examine les conséquences manifestes d'une propriété qui demeure en elle-même occulte". Voir également le texte de Galilée, p. 144, affirmant qu'il a "inventé cette Lunette" au sens où il en a déduit le fonctionnement d'une théorie de la réfraction. Mais cette affirmation est rhétorique comme le prouve d'ailleurs la description (ibid.) de cette invention, qui est d'abord une technique issue du *bricolage*. Hallyn montre alors que Galilée ressemble plus quant à sa lunette au bricoleur de Lévi-Strauss qu'au théoricien qui instancie sa théorie.

[308] Voir par exemple le schéma de fonctionnement de la lunette, ibid., p. 146.

[309] Cf. *Œuvres philosophiques*, Tome I, édition de F. Alquié, Garnier Frères, 1963, p. 672 et sqq.

l'exposé méthodique du second discours de *La Dioptrique* ne semble pas du tout y mener directement : ainsi, Descartes doit *prétraduire* les lignes horizontales du schéma de la réfraction[310] en les mettant *dans la direction elle-même*[311] : "De plus, il faut remarquer que la détermination à se mouvoir vers quelque côté peut, aussi bien que le mouvement et généralement que toute autre sorte de quantité, être divisée entre toutes les parties desquelles on peut imagier qu'elle est composée". Alquié commente ainsi : "Après avoir distingué quantité de mouvement et direction, Descartes a décomposé la direction elle-même (entendons : la tendance à aller dans une direction donnée) en deux composantes, l'une verticale, l'autre horizontale. Et il estime que la composante horizontale, étant parallèle à la surface de la terre, ne peut être empêchée ou modifiée par le heurt de la balle et de la terre. Ce principe sera maintenu et jouera un rôle important dans les pages suivantes : Descartes estimera toujours que la détermination horizontale de la balle ne sera pas modifiée après la rencontre avec la surface CBE : ce sera le cas lorsque CBE représentera une toile faible et facile à traverser. Seule changera la composante verticale." Et c'est précisément cette constance horizontale de la direction qui fournira le fondement explicatif de la réfraction entre deux milieux favorisant différemment le mouvement[312], le second milieu rencontré augmentant d'un tiers la force du mouvement s'effectuant d'abord dans le premier milieu : sur le schéma, BE est ainsi égal aux deux-tiers de CB, d'où la possibilité de tracer la perpendiculaire FE et de trouver le point qui, sur la circonférence du cercle, indique l'angle de réfraction (DBI, par écart d'avec la ligne ABD). Et réciproquement : si l'on constate que l'angle de réfraction est déterminé par I, alors on peut déterminer la valeur de réfraction des deux milieux en traçant l'axe IF, pour comparer ensuite le rapport de BE à CB. C'est donc bien parce que Descartes maintient l'invariabilité de la détermination horizontale dans la direction qu'il peut référer l'angle de réfraction (DBI) et le point I à l'axe CBE. Autrement dit, ce qui est d'abord une construction géométrique basée sur la loi des sinus et l'appréhension géométrique du trajet de la lumière, est bien prétraduit par Descartes comme détermination intrinsèque de la direction elle-même : la prétraduction qualitative est en fait une rétrotraduction d'une loi géométrique. "Car la raison ou proportion qui est entre ces angles varie à toutes les diverses inclinations de rayons ; au lieu que celle qui est entre les lignes AH et IG, ou semblables, demeure la même en toutes les réfractions qui sont causes par les mêmes corps."[313] Comme dit Alquié : ces deux horizontales (qui représentent le trajet comparé dans les deux milieux) assurent la constance du rapport des sinus pour un corps donné, ce rapport étant "l'indice de réfraction du corps considéré" : ces lignes horizontales constantes géométriquement, Descartes en a donc fait des constances de la direction, soit des constance *d'essence non géométrique*. Alquié a donc raison de remarquer "l'étrangeté" de la démonstration cartésienne : Descartes a dû traduire la géométrie en qualité matérielle pour ne pas enfreindre la continuité de la méthode ; c'est comme si Descartes avait dû faire précéder la loi géométrique pure de la réfraction d'une diégèse méthodologique plus ou moins bien fondée pour éviter d'en arriver, ex abrupto, à exposer la loi de la réfraction sans savoir dire exactement comment on y arrive méthodiquement, sans

---

[310] Descartes, *Œuvres philosophiques*, Tome I, édition de F. Alquié, Garnier Frères, 1963, p. 672.
[311] Ibid., p. 666 sq.
[312] Ibid., p. 672. Il nous faut ici renvoyer au schéma de *La Dioptrique*.
[313] Ibid., pp. 673-4.

savoir dire comment la loi géométrique se déduisait elle-même d'une méthode mieux fondée que toute géométrie. Il semble que cette notion de diégésis méthodologique soit importante dans les sciences : elle redonne du continu là où les lois et découvertes se donnent et s'énoncent parfois "disruptivement", comme dénuées de tout continuum déductif, s'établissant hors de toute méthodologie retraçable. Les découvertes scientifiques, comme le dit en quelque sorte Poincaré, ne ressortissent pas d'abord au second type de connaissance chez Spinoza, même si elles doivent analytiquement finir par en épouser la forme : la découverte se fait plutôt selon le troisième genre de connaissance, par percept, qu'on ne confondra pas avec une synthèse spontanée ou charnelle[314].

Revenons en parallèle sur Galilée. Chez ce dernier, l'œil et le point de vue sont forcément intégrés dans le problème de l'irrégularité de la surface lunaire : comme dans la perspective, la géométrisation se fait relativement à un point de vue qui est absolu et quelconque à la fois. Ainsi, dans un premier cas[315], l'œil est intégré à la mise en question problématique du type de visibilisation que permet la lunette ; et dans un second cas[316] (l'œil est devenu le point F), Galilée explique pourquoi la surface lunaire, tout en étant irrégulière, apparaît toutefois comme régulière, en intégrant l'œil à son modèle explicatif comme un point qui, étant d'abord un *point perspectif*, vaut à la fois *comme point géométrique et comme point perceptif* ; Galilée mobilise "une espèce d'orbe d'une substance plus dense que le reste de l'éther"[317] – autrement dit, l'œil et sa position sont intégrés au problème épistémologique et servent même de conditions géométriques. Ainsi dans son schéma[318], Galilée calcule grâce au théorème de Pythagore la hauteur de DA, cette hauteur étant précisément "cette orbe d'une substance plus dense que le reste de l'éther" qui explique l'apparence régulière de la Lune : autrement dit, la perception visuelle qualitative vaut comme pure valeur numérique géométriquement calculée, et l'intégration de l'œil au schéma galiléen est donc bien une condition épistémologique nécessaire – c'est par cette intégration de l'œil au schéma qu'on obtient le triangle rectangle DCE. Cette question de l'intégration de l'œil à la démarche scientifique est aussi posée au sujet de l'irradiation des Etoiles, qui, vues à l'œil nu, paraissent plus grosses en raison d'une "chevelure" lumineuse qui les entoure[319] : cet effet de diffusion lumineuse est atténué par la lunette. De sorte que Galilée pense ici le passage de l'apparition perceptive à la géométrisation du perçu, ce qui induit que les effets dérivés de l'observation sont sinon supprimés, du moins atténués. C'est donc en théorisant aussi les accidents perceptifs qu'on peut modéliser de manière plus précise le schéma œil/perception dans l'ordre de leur géométrisation, quand les deux deviennent des points.

Descartes quant à lui disjoint la géométrie spatiale de la réfraction[320] de l'œil qu'il analyse en fonction de cette loi de réfraction précédemment exposée[321] pour en analyser le fonctionnement séparément, alors que Galilée *intègre et implique l'œil*

---

[314] Sur les genres de connaissance spinozistes procédant comme affects-concepts-percepts, cf. Deleuze, *Critique et clinique*, op.cit., *Les trois éthiques de Spinoza*.
[315] *Le messager céleste*, op.cit., p. 146.
[316] Ibid., p. 160.
[317] Ibid., p. 159.
[318] Cf. ibid., p. 163.
[319] Cf. p. 169 sq.
[320] Cf. *Dioptrique*, op.cit., *De la réfraction*, *Discours second*, p. 672 et sqq.
[321] Ibid., *De l'œil, Discours troisième.*

dans son observation et dans le schéma afférent. Chez Descartes se produit en quelque sorte une scission de la perspective, telle qu'on a d'un côté les lois pures de la réfraction[322], et de l'autre les lois oculaires qui ressortissent à la fois d'une analyse organique et des lois de la dioptrique[323]. Descartes n'en passe plus par le schème perspectiviste dont Galilée est tributaire. Et en effet, Descartes développe une théorie de la perception qui développe une fonction nouvelle[324] : la perception se fait par des images déictiques sans être mimétiques, mais déictiques à condition d'être imparfaitement mimétiques. Descartes commence par refuser la théorie des simulacres littéraux, dans laquelle toute chose envoie au cerveau des images ou "tableaux" d'elle-même, en constatant que la pensée est tout autant excitée par des signes et paroles "qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient." Dès lors, la perception est prise entre des images imparfaitement mimétiques, et des signes amimétiques, et il faudra comprendre cette nature de la perception à partir d'un concept renouvelé d'image, qui n'en passe plus par l'axe de la redondance mimétique pour expliquer le bon rapportement des objets aux sensations. Descartes reprend le concept d'image, mais en l'élargissant de telle sorte qu'elle ne soit ni de l'ordre du mimétisme, ni de l'ordre du sémiotique, mais de l'ordre du déictique : l'image, dit Descartes, représente l'objet, mais ne le représente qu'à lui ressembler imparfaitement, qu'à le montrer par-delà elle-même : "Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons envoient véritablement leurs images jusques au dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même, que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire." Les images sont déictiques sans être mimétiques, mais sont déictiques à condition d'être imparfaitement mimétiques, à condition d'être des mimésis tronquées ; Descartes ne précise pas s'il inclut le signe dans ce concept élargi d'image, mais il semblerait qu'il s'y subsume parfaitement, en tant que le signe serait lui aussi fonctionnellement déictique, mais que sa ressemblance avec la chose ne passerait plus par le décalque formel, mais par la convention, qui pourtant infrangible, dessine comme un destin déictique. Alquié considère[325]que Descartes substitue "à la notion d'image-ressemblance celle de signe" qui donne accès au signifié sans lui ressembler. Mais Descartes ne le dit pas, au contraire, il élargit l'acception conceptuelle de l'image, après avoir posé la polarité propre à la perception : image parfaitement mimétique indistinguable de son objet, signe qui ne ressemble en rien à la chose signifiée. Mais dès lors, on n'explique pas plus l'image imparfaitement mimétique par le signe, qu'on n'explique celui-ci par celle-là : pour Descartes, la perception n'est pas essentiellement de l'ordre de la sémiotique, mais du déictique. Ce qui implique que le sémiotique est une branche de la déictique, que la signification est une espèce de la représentation qui ne repose plus sur le décalque formel d'un contour, mais sur une convention qui, par ailleurs, vaut comme universellement

[322] Cf. ibid., p. 678 où ce qui aurait pu être l'œil et ses rayons chez Galilée devient chez Descartes un flambeau.
[323] Cf. ibid., p. 679 ; voir également p. 693 et p. 703.
[324] Cf. ibid., p. 684 sq.
[325] Ibid., p. 685.

interchangeable ; ainsi *Le discours de la méthode* peut s'écrire aussi bien en français qu'en latin qu'en bas-breton : le signe, c'est la convention qui ne vaut pas en-soi, et Descartes ne théorise pas une sémiotique à part entière, alors qu'il développe une profonde théorie de l'image, tant dans la *Dioptrique* du point de vue d'une esthétique physique, que dans les *Méditations*, du point de vue métaphysique, au sens où l'image est à la fois concept physique et métaphysique chez Descartes. C'est qu'en effet, on trouve deux logiques à l'œuvre : le signe institué qui rapporte conventionnellement à son objet et qui ne ressortit ni à la science ni à la métaphysique mais à l'histoire, à la sociologie et à la culture, tout ce que Descartes range dans l'ordre des préjugés et des traditions révocables dès la première méditation ; et l'image, qui se rapporte par imparfaite imitation à l'objet dont elle émane, de telle sorte qu'elle ressortit aussi bien à la physique d'une part (esthétique) qu'à la métaphysique et à sa dialectique ascendante vers le fondement divin. Le signe, c'est bien l'infondé : qu'il soit français latin ou bas-breton n'importe pas puisqu'il ne s'impose que par la force d'une présence déjà entérinée et reçue "dès la naissance" sans interrogation. Tandis que l'image, Descartes la soumettra bien au doute hyperbolique quant à sa concordance avec l'objet (je me trompe, je vois des images d'hommes mais derrière, ne sont-ce pas des automates ?), mais pas quant à son *fait* : l'image est, même si elle n'est pas ce qu'elle montre[326]. Elle est donc nodale dans l'analyse cartésienne, qui vise toujours à déceler la nature oblative de l'image, que ce soit esthétiquement dans la dioptrique ou métaphysiquement (dialectiquement également) dans les *Méditations.* Ainsi, ce passage de la dioptrique est, dans l'ordre physique, tout à fait comparable aux méditations dans l'ordre de la métaphysique : il s'agit d'appliquer un doute aux images quant à l'objet qu'elles représentent, non plus du point de vue de l'*ego cogitans* et *dubitans*, mais du point de vue de la physique elle-même. Dès lors, le signe n'est même pas dubitable dans sa nature, puisqu'il est l'infondé ; tandis que l'image est dubitable dans son rapportement objectif, mais indubitable dans son fait. Ce décrochage du déictique et du sémiotique qui s'y subsume sera essentiel, puisqu'il fonde la phénoménologie ; à l'inverse, voir chez Descartes un pansémiotisme de l'image débouche sur une théorie plus faible, qui ou bien se voue au conventionnalisme radical quant au signe, ou bien cherche les invariants sémiotiques dans une matrice générative (Chomsky). La subsomption est pourtant très claire chez Descartes, textuellement et conceptuellement : c'est le sémiotique qui constitue une branche conventionnaliste du déictique, et le signe, c'est une représentation infondée plus encore qu'arbitraire. J.M. Beyssade a très bien pointé ce rapport du signe et de l'image chez Descartes[327] et montre comment le rapport de l'objet réel à son image est conçu dans les *Méditations* non pas comme une sémiotique, mais comme une déictique qui passe par le concept d'archétype. "*Instar archetypi* : tel était chez Descartes dans la *Troisième Méditation* le rapport ultime entre la vraie chose, l'objet réel en sa réalité formelle, par exemple, de vrai soleil dans le ciel, et la multitude des réalités objectives ou représentatives, la multitude des idées qui le représentent plus ou moins fidèlement en chaque esprit, la multitude des copies qui sont tirées sur son patron par le paysan ou par l'astronome, et par les divers astronomes, par Ptolémée ou

[326] On renverra ici à l'analyse proposée du cogito cartésien, et au statut du sentir chez Descartes : cette théorie de l'image nous montre à nouveau qu'il y a un avèrement du Sentir par-delà le senti objectif, qui précède le cogito en pensée.
[327] Cf. *Etudes sur Descartes*, Seuil, 2001, p. 167 sqq.

par Copernic : « Car la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. »"[328]. Beyssade commente ensuite un passage très important quant à la question du signe et de l'image[329]. Au premier chapitre du *Monde*, Descartes écrit : "Or si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance, pourquoi la nature ne pourrait-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ?" Le signe est arbitraire et infondé, et Alquié, cité par Beyssade, remarque une chose essentielle : dans la conception cartésienne, le signifié devient signifiant, car le signe ne renvoie pas à la lumière, mais au "sentiment que nous en avons". Toute la différence est là : le signe pour Descartes ne renvoie pas à la chose signifiée, mais à l'idiosyncrasie d'un rapport à cette chose. Et cela découle logiquement de son caractère institué : si le signe est arbitrairement forgé et apposé sur la chose, alors, contrairement à l'image qui en émane directement et par nature, *le signe est déjà idiosyncrasique en lui-même, mais surtout idiosyncrasique dans la manière dont il discrétise, sculpte, taille la chose nommée.* Dans le cas de la lumière, on ne la baptise pas en tant qu'elle-même puisque rien n'en provient qui l'attesterait par-delà son image, comme c'est le cas dans les *instar archetypi* ; au contraire, on baptise l'expérience de la lumière selon un triple arbitraire ou une triple infondation : l'idiosyncrasie du rapport à la lumière est un fait infondée, notre discrétisation du concept de lumière découle de cette idiosyncrasie, et son signifiant même est apposé par institution sur ce concept. Toute la différence épistémologique est là : *le signe n'atteste pas de la chose mais d'un rapport à la chose* ; à l'inverse, *l'image provient de la chose, et déformée, elle est encore indexée sur un quelque-chose*. L'image va de la chose au sujet, le signe va du sujet à la chose, et ne représente donc pas la chose même, mais le premier trajet, la première affection chose-homme. Dès lors, le signe *a pour signifié un rapport, et est en lui-même un signifiant d'image*. Le signe nommant le premier rapport chose-homme, que nomme-t-il donc sinon l'image en tant qu'elle même qui provient de la chose ? Epistémologiquement, il n'y a pas de sémiotique cartésienne, il y a une déictique. Beyssade dit les choses autrement, mais pointe parfaitement le problème[330]. Il cite d'abord Alquié commentant le premier chapitre du monde (supra) : "« Mais, dans ce texte, Descartes s'exprime comme si, tout au contraire, l'action physique de la lumière nous signifiait le sentiment que nous en avons [...] Autrement dit, ce que nous considérons habituellement comme le signifié (l'action physique) devient ici le signifiant. En un sens, cela importe peu, puisque ce que Descartes veut mettre en lumière, c'est seulement le caractère arbitraire du rapport entre le signifiant et le signifié. En un autre sens, cela importe beaucoup. » Beaucoup, parce qu'ordonner le physico-mathématique au sensoriel comme à son signifié peut conduire à l'y subordonner comme à son patron, ce qui nous avait semblé la nouveauté d'Arnauld." Ce point est fondamental : le signe ne représente pas la chose, mais l'idiosyncrasie sensorielle de la chose. Dès lors, dans une épistémologie qui serait ainsi sémiotique,

---

[328] Cf. Descartes, *Œuvres philosophiques II*, Garnier, 1967, p. 440.
[329] Cf. *Etudes sur Descartes*, op.cit, p. 171 sq.
[330] Ibid., p. 172.

on n'aurait plus accès au signifié, mais seulement du signifiant, plus à la chose, mais à des sensations de choses, et Descartes serait pris dans un solipsisme cogital. Le sensoriel, l'idiosyncrasie, devient alors patron du physico-mathématique, ce qui ruine toute ambition scientifique dès l'emblée (et au contraire, ce programme sera repris plus explicitement par le structuralisme quant à sa théorie de la catégorisation, ou bien par Mauss et Durkheim[331]). Descartes ne substitue donc pas à l'image-ressemblance le concept de signe comme le pense Alquié, il lui substitue le concept d'image déictique, mais déictique à la condition d'une mimésis imparfaite, de telle sorte que l'image est toujours fondée à condition d'être mal fondée, ou méfondée : elle est archétype en tant que représentant, mais *instar archetypi* en tant que représenté. Il y a un au-delà de la représentation chez Descartes : c'est la chose pour-l'esprit – toute la question étant de savoir si l'esprit en tant qu'esprit, la *mens*, n'est pas soumise à nouveau à un représental plus formel chez Descartes, celui du fondement divin. Derrida remarquera dans *Marges*, que le langage est précisément ce que Descartes ne peut révoquer en doute dans les *Méditations.* I pointera ainsi chez Husserl, cette fois au niveau transcendantal, ce qui affleurait déjà chez Descartes : est-ce que la couche pré-expressive du phénomène ou de sa transcendance n'a pas déjà été sourdement déterminée par la couche expressive ?[332] Mais il faudrait alors distinguer, chez Descartes, le langage-signe infondé et institué, du langage-image qui vaut, par nature, comme déictique oblatif : n'est-il pas déjà dicté par les choses mêmes dont il provient, dont il est *instar archetypi* ? On ne voit pas comment Descartes peut fonder sa propre position discursive de fondation, si l'image-signe n'est pas subsumée à l'image déictique asignifiante mais représentative et inexactement mimétique. Le problème sera donc le même chez Husserl, et la fine pointe de la phénoménologie réside sans doute en ce point : si l'eidétique pure est permise par l'écriture, l'écriture et l'eidétique des historicités sont-elles elles-mêmes dictées ou émanées des choses en tant qu'elles-mêmes, ou bien sont-elles, nécessairement, pétries d'idiosyncrasie à quelque degré que ce soit ? C'est plutôt au niveau de cette *krasis*, de cette crasie ou crase fondamentale qu'il faut poser la question, plutôt que, comme Derrida, au niveau secondaire de l'écriture elle-même.

Reste donc que Descartes doit opérer ce passage par une théorie esthétique de la perception, pour *évacuer la perspective de la géométrie*. Il est essentiel du point de vue de la *mathesis universalis* que tout point de vue extérieur à l'objet soit congédié, et qu'on ne raisonne plus, comme Galilée, en terme de variation perspectiviste, mais de référent géométrique absolu qui implique de congédier le point de vue dans la pensée : il faut que la pensée soit Œil absolu, et non plus regard relatif. Il est essentiel de voir que *l'épistémologie cartésienne de la* mathesis universalis *implique comme son fondement une esthétique permettant la congédiation du point de vue au sein du monde géométrique pur.* Et en effet, si toute perception est nécessairement mimésis imparfaite, alors l'*inspectio mentis* ne concerne jamais les images ou tableaux d'objets, mais les objets eux-mêmes par-delà leurs images (il faudrait, de ce point de vue, comparer l'esthétique cartésienne de la Dioptrique avec la théorie des *Bild* chez Wittgenstein[333]). Cela permet donc à Descartes de dire que *tout perspectivisme est*

---

[331] Cf. Mauss M., *Essais de sociologie*, Minuit, 1969 (collection Points), *De quelques formes primitives de classification*, p. 162 sqq. (avec E. Durkheim).

[332] Cf. Derrida, *Marges*, op.cit., pp. 204-205.

[333] Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1993, pp. 38-40, proposition 2.1 à proposition 3. Il

ne s'agit pas chez Wittgenstein d'images physiques ou spatiales, mais d'images représentales concernant des faits comme positions dans un espace logique, l'image étant un fait représentant un autre fait : c'est, littéralement, un fait de fait. Wittgenstein développe une conception très platonicienne de l'image : l'image est indexée (on peut dire que c'est Bergson qui le premier opéra une désindexation absolue de l'image) ; elle est représentative et logique selon la forme de représentation (*abbilden*, selon la traduction de G-G. Granger, mais on pourrait aussi proposer imageante, reproductive, ou reflétante) ; elle est véritative ou non-véritative par adéquation d'elle-même et du fait (soit adéquation du fait à sa reproduction imagée) ; elle est formelle, et intérieurement diérétique (composée de faits). Indexation, représentation, véritativité, formalité, constituent quatre traits platoniciens de l'image, telle qu'elle s'indexe sur la Forme, la représente dans un régime de mondéité participant et non-éidétique, elle est véritative seulement par adéquation à son modèle (mimésis et participation chez Platon), elle redonde la Forme dans les formes mondaines minimalement incarnées. Tous ces traits communiquent entre eux. Ainsi l'image ne peut être dite véritative qu'à la condition d'être représentative, infra-formelle et indexée sur une unité rectrice (*eidos*). Mais chez Wittgenstein, la logique de l'image reste platonicienne sans avoir pour elle le fondement eidétique : c'est un platonisme faible, un platonisme de factualité, et l'image conserve ses caractères platoniciens sans que l'*eidos* n'explique ces caractères. A l'inverse de Descartes, si l'image représente bien un fait, elle n'est pas déictique de manière oblative, au sens où elle disparaîtrait pour atteindre le fait tel qu'en lui-même : elle demeure comme redoublement de fait, elle n'est pas d'abord monstrative mais adéquative. En un sens, Wittgenstein en reste, à cet instant de sa pensée, à la corrélation classique sujet/objet, sujet de représentation, objet-fait comme composant du monde, de telle manière que le vrai et le faux seront définis comme adéquation du fait et de l'image, selon la mouture de la vérité classique, adéquation de l'idée et de la chose s'avérant elle-même dans l'analytique formulaire. L'image ne peut en général prétendre au déictique que si elle se *retire ou se néantise* pour faire apparaître l'imagé, auquel elle n'a donc plus à correspondre. Le déictique est par nature oblatif, la différence avec le signe étant que l'image reste, chez Descartes, émanée par la chose, tandis que le signe est institué par volonté arbitraire ou liberté d'indifférence : le déictique conjoint donc mimésis quant à sa teneur (l'image émane imparfaitement et *selon certains traits* de la chose) et sémiotique quant à son mouvement (elle fait un bond vers son émanation, et s'efface ; il faudrait toutefois déterminer si le signifiant s'efface ou se sacrifie au signifié dans la théorie sémiotique : sur des bases saussuriennes, il semble très clairement que non, et ce serait même plutôt l'inverse). Une image qui ne se détruit pas pour montrer un au-delà d'elle-même n'est pas déictique ; chez Wittgenstein, on en reste au face à face adéquativiste de l'image maintenue et du fait substantiel, de telle sorte que l'image ne montre pas le fait tel qu'en lui-même, mais lui correspond continûment dans le vrai et le faux : la seule chose que montre l'image, dit Wittgenstein, c'est sa forme de représentation, autrement dit le système adéquatif lui-même. Tout le reste, l'image le représente, c'est-à-dire qu'elle demeure comme redoublement perpétuel du fait. L'image cartésienne, plus que l'image wittgensteinienne, reste dans sa tension interne bien plus proche de l'image platonicienne, au sens où l'image doit s'effacer, se sacrifier à la chose telle qu'en elle-même, la différence étant que, chez Platon, il s'agissait de remonter verticalement jusqu'à la Forme, tandis que, chez Descartes, il s'agit de se projeter horizontalement vers la substance matérielle. Ce passage de Wittgenstein est surtout intéressant quant à la grande "déreprésentalisation" de la philosophie, de la pensée et de l'esthétique, qui se produiront après lui, mais déjà au travail depuis Nietzsche au moins ; c'est Heidegger qui insistera sur le caractère non-représentationnel de la pensée (dans *Acheminement vers la parole* très notamment), et l'on peut penser à Deleuze et Foucault qui à sa suite ont dénaturalisé la représentation pour l'exhiber comme système formel (ainsi dans *Différence et répétition*, la représentation et ses quatre opérations, qui constitue un milieu de la pensée dans lequel montera, comme par nature, l'impératif du fondement ; Deleuze a bien dégagé comment la représentation, le milieu représental de la pensée créait effectivement une image de la pensée dont la philosophie, justement, ne cesse de se défaire, et surtout dont elle doit sans cesse expliquer la genèse, genèse de la plus pérenne des erreurs et illusions) Lorsque Wittgenstein parle de la pensée comme "image logique des faits" (proposition 3) ou de l'image du monde qui implique nécessairement que le monde ait une substance, il pose les bons problèmes, mais pense qu'il s'agit d'une nature ou surnature de la pensée et du monde : "2.0211 – Si le monde n'avait pas de substance, il en résulterait que, pour une proposition, avoir un sens dépendrait de la vérité d'une autre proposition. 2.0212 – Il serait alors impossible d'esquisser une image du monde (vraie ou fausse)." Le problème devrait donc se poser ainsi : si l'on ne cesse de se faire une image du monde, c'est parce qu'on cesse pas de le substantialiser. Et de même, si la pensée est image logique des faits, c'est parce qu'elle est présupposée représentative, indexée, formelle, redondante et surtout adéquative de ce que Wittgenstein

déceptif par essence et non par accident : tout point de vue est l'effet d'une mimésis tronquée, mais tout point de vue n'existe et ne vaut qu'à être pris dans un usage déictique qui le déborde, et implique la chose telle qu'en elle-même par-delà le point de vue. L'image des choses n'est pas sémiotique : elle est, quant à la *mathesis*, *oblative*. Elle n'existe qu'à se sacrifier elle-même sur l'autel de la chose qu'elle représente, qu'à se sacrifier *à* la chose qu'elle représente. Dès lors, *le point de vue idiosyncrasique, fût-il formellement pur comme point géométrique influant sur toute la structure, disparaît en même temps que l'image*. Le point de vue se résorbe avec l'image de la chose. C'est pourquoi Descartes peut écrire : "Comme vous voyez que les tailles-douces, n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance ; et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles ; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés ; et ainsi de toutes les autres figures : en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ni lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquelles elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance."[334] La perspective est évacuée comme étant déjà idiosyncrasique, non pas d'un sujet singulier, *mais de l'organisme même* : la perspective, formellement, est organico-biologique. Il n'y a pas de différence de nature entre la physique mathématique et la perspective, puisque ce sont les mêmes choses qui s'y donnent, d'une part sans images, d'autre part au travers d'elles. Ce n'est pas non plus une différence de degré, puisque le biologique pur ne ramène pas à la physique mathématique : même si l'œil est mathématisé, il reste *inclus comme point conditionnant l'intégralité du schéma*. C'est une différence de régime : la perspective *inclut le point de vue dans la détermination du vu*. Elle inclut donc, *secondairement et pas essentiellement*, l'organico-biologique comme condition du physico-mathématique. La différence fondamentale est donc celle-ci : dans la perspective, le point de vu conditionne le vu, fût-il abstrait et géométrisé. Or, la physique mathématique cartésienne est absolue, par opposition à relatif, mais surtout par opposition à conditionnant : elle est inconditionnée par un point de vue. Ou plutôt, si point de vue il y a, c'est le point de vue de Dieu lui-même comme Sursynthèse de tous points de vue localement synthétiques.

---

appelle la réalité. A cet égard, les passages de *Différence et répétition* sur l'image de la pensée (chapitre 3) et la représentation peuvent tous être lus comme une étude génétique des présupposés wittgensteiniens (présupposés formels tout autant que présupposés d'énonciation).

[334] Cf. *Dioptrique*, op.cit., p. 685.

C'est ici que passe une frontière fondamentale entre Descartes et Galilée : inclure le point de vue comme condition du vu dans une épistémologie des variations empiriques, ou exclure le point de vue des relations mathématiques inconditionnées, pour mieux pouvoir, ensuite, traiter le point de vue (l'œil) selon une mathématique inconditionnée. C'est ce que fera Descartes en traitant séparément de l'œil et de la réfraction : l'œil n'est pas inclus dans la loi pure de la réfraction, à l'inverse de l'expérience de Galilée qui s'en sert comme variation conditionnante liée à la table des sinus (l'œil est déjà mathématisé comme pointe d'un triangle, mais il est inclus) ; au contraire, l'œil est soumis comme organe à la réfraction, c'est le biologique qui s'explique *par le schème* physico-mathématique. Chez Galilée, le biologique est physicalisé et mathématisé, mais il en reste quelque chose : la *thesis*, ou position fondamentale de l'observateur, soit une *thesis* intramondaine, révoquée par Descartes. Cela se voit crûment dans l'iconographie même des deux auteurs, qui implique toute leur épistémologie : la perspective est méthode schématique chez Galilée, de telle sorte que c'est la perception située de la surface de la lune qui va, au prisme de la physicalisation de la perception et de la mathématisation de l'œil, permettre de déduire le relief de la lune via le clair-obscur et le perspectivisme. Chez Descartes, les figures de la réfraction se lisent aussi bien "debout", dressées comme des portraits (l'homme en cap avec sa raquette et sa balle, qui équivaut à la lumière en soi frappant la surface de l'eau), ou bien "à plat", comme des cartes (un cercle, ses rayons et ses tangentes) : dans le regard même qu'on porte sur leurs schémas, nous sommes inclus comme condition épistémologique nécessaire chez Galilée, exclus comme conditionnement excédentaire chez Descartes[335]. La physique de Descartes est sans être-au-monde, la physique de Galilée implique un être-au-monde non plus humain mais mathématique, même si le mathématique en passe par le truchement de l'esthétique. Et chez Aristote encore, la physique était *fondée* sur l'être-au-monde, de telle sorte que le regard conditionnant faisait la vérité inconditionnée du mouvement.

La question qui se pose est donc celle-ci : qu'en est-il de la révolution schématique concernant Descartes, une fois dit que la *mathesis universalis* est précisément prétention à la science déschématisée, réduite à la pure substance matérielle ? Il est frappant que chaque état de la science, ou que chaque méthodologie épistémologique (Bacon par exemple) prétende à la déschématisation de la science, en deux sens au moins : dans sa méthodologie d'une part, il s'agit de trouver non pas l'accord de la description et du réel, mais plutôt la loi interne du réel qui ne serait plus tributaire d'un conditionnement extrinsèque (l'observateur) ; et d'autre part, c'est la science comme formalisation des réaux qui prétend les atteindre hors de tout schème de rapportement préconstitué, hors de toute prédétermination des rapportements, qu'ils soient intentionnels entre sujet conscient et objets théoriques (ou théorico-physiques), ou qu'ils soient inter-objectifs, entre les réaux mêmes abstraction faite de la conscience. Le "paradigmatisme" moderne sera une nouvelle manière de le redire, en insistant sur un point précis déjà présent chez les théories précédentes : toute science prétend à la déschématisation, mais cette déschématisation se produit à chaque fois selon un nouveau corpus légal, et de nouvelles procédures d'arraisonnement logique. Descartes a poussé très loin cette prétention, puisque la *mathesis universalis*, c'est la substance-matière même développée formulairement, et que le langage ou les rapports d'image

[335] Cf. G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, op.cit., p. 40 sq.

aux objets soient constitutifs de l'arraisonnement de la substance : la *mathesis universalis*, c'est la constitutivité substantielle en elle-même. Toute la question reste pourtant de savoir si ce projet même n'est pas encore, fatalement, produit par un schématisme qui ne serait pas simplement réductible à une épistémè historique impersonnelle et anonyme d'une part, ou à un état singulier de la sensibilité d'autre part. Il s'agit de savoir si un schématisme latent ne dicte pas *le régime de formalité et de constitution de la substance*, si le projet à la fois épistémologique et métaphysique de Descartes n'est pas déjà circonscrit par une certaine formalité de la pensé, bordé par de l'impensable et de l'insentable. *Qu'est-ce qui fonde le concept même de mathesis universalis, qu'est-ce qui sous-tend son concept en tant que concept ?* Certes, Descartes "rétrofonde" la *mathesis universalis* une fois conquis le fondement divin d'une part (fondement de l'objectivité en-soi) et le fondement cogital d'autre part (fondement de la subjectivité en-soi comme redondance pour-soi de l'objectivité substantielle). Mais qu'est-ce qui fonde *dans la pensée non encore fondée* le projet de *mathesis universalis* ? Les premiers écrits de Descartes portent la marque de ce commencement infondé des sciences : elles doivent être construites ou inventées (dans les deux sens du terme) pour être constituées : d'abord, il faut entrer en scène, d'abord les sciences se représentent esthétiquement, et même *esthésiquement* : "Les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque. Comme eux, au moment de monter sur ce théâtre du monde où, jusqu'ici, je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué. [...] Les sciences sont maintenant masquées ; les masques enlevés, elles apparaîtraient dans toute leur beauté. A celui qui voit complètement la chaîne des sciences, il ne semblera pas plus difficile de les retenir dans son esprit que de retenir la série des nombres. Des limites déterminées sont prescrites à tous les esprits : ils ne peuvent les dépasser. Si certains, par défaut d'esprit [*ingenium*], ne peuvent se servir de principes pour inventer, ils pourront du moins connaître le véritable prix des sciences"[336] Ou surtout, dans les *Olympiques*[337], et la "science admirable" qui préfigure la *mathesis universalis* dont Descartes a l'intuition diurne avant d'être, la nuit, pris par un enthousiasme littéralement démonique[338]. C'est donc la géométrie mathématique qui constitue pour Descartes le schème de la science en tant que science. La révolution schématique cartésienne, *c'est d'avoir fait de la géométrie mathématique le schème de toutes les autres sciences* – ainsi qu'on le voit surtout dans sa conception de la biologie, ou par ailleurs dans sa théorie du choc développée dans les *Principia.* Cela s'étend jusqu'aux animaux : Descartes n'a jamais fait la théorie de l'animal-machine comme on le répète trop souvent selon un cliché moderne sur la modernité, il a employé le mécanisme comme schème de compréhension de l'animal – de manière tout à fait logique, il lui faut ce schème pour saisir le mouvement animal comme pur attribut de l'étendue. Guénancia le dit très bien dans son ouvrage *Lire Descartes*[339] : le mécanisme est un schème, rien qu'un schème, qui répond à la dualité des substances, qui permet de comprendre le mouvement extensif du point de vue de la substance pensante. Dans l'animal-machine, le mécanisme n'est pas constitutif, c'est un schème de

[336] *Préambules*, in *Œuvres philosophiques* T. I, op.cit., pp. 45-7.
[337] Cf. ibid., pp. 56, 59, 60.
[338] Cf. J.-M Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, op.cit., p. 309 sqq.
[339] Guénancia P. *Lire Descartes*, Folio essais, 2000.

compréhension *qui vaut aussi pour l'homme*[340].
Autrement dit, on voit ici que *ce que Descartes prend pour la substance objective et mathématique du monde qui ne serait plus conditionnée dans sa saisie même par les qualités secondes, est encore un système schémiologique.* Descartes a *fait de la géométrie le schème recteur de la science en tant que science* – mais il a prétendu dans le même temps que cette saisie, encore schémique, était précisément déprise de tout schématisme. En un sens, Kant n'est pas sorti lui non plus de ce schème quand il excluait des sciences tout ce qui n'était pas mathématique[341] : Kant fait des schèmes les co-rapporteurs des formes a priori de l'intuition aux catégories, tandis que les mathématiques seraient directement issus comme jugements synthétiques a priori de ces formes a priori. Mais c'est précisément le point qui nous semble essentiel : *la géométrisation est encore un schème tout comme, aujourd'hui, l'axiomatique de Badiou est encore un schème de préhension extériorisé, constitué en interface métaphysique.* Sur quoi repose cette opération de *naturalisation métaphysique et transcendantale du schème de préhension ?* Sur l'ambivalence endorganique et exorganique du schème. En effet, on coupe alors l'endorganicité du schème comme fonction incorporée de sa fonctionnalité exorganique comme technique ou technème. C'est un vieux problème, dont on voit pourtant aujourd'hui encore la résurrection, chez Badiou et chez Meillassoux, qui postulent un arrachement a priori des mathématiques et de l'axiomatique au milieu schémiologique, comme si précisément les objectivités mathématiques *ne présupposaient pas l'incorporation, l'invention d'un schème comme corrélation permettant à la fois de dégager l'objectivité dans le monde et la catégorie, l'idée, le percept dans le sujet.* Comme dit P. Montebello en un autre sens, c'est l'axiomatique ou la mathématique qui devient summum du corrélationisme, au sens où il n'y a plus *que ça* pour sortir de la sphère ipséologique, subjective, ou anthropologique, pour sortir d'un mot du transcendantal.
Alberti, fondateur de la perspective picturale, insistait sur ce point : la perspective n'est pas une technique empirique fondée sur la perception, c'est une théorie fondée en raison et s'appuyant sur le rapport point de vue-représentation[342]. Ainsi, le modèle n'étant pas lumière observée → relief (puisque la lunette n'a pas de théorie), il faut en passer par un schème qui rapporte l'un à l'autre par induction : lumière observée → théorie du clair-obscur et de la perspective fondée géométriquement → relief lunaire induit. Où est alors la révolution galiléenne sur ce point ? Réside-t-elle d'abord dans le constat plus précis de nouvelles taches lunaires ?[343] Ou bien est-ce de les avoir dès l'emblée *vues et pensées* c'est-à-dire *regardées* non plus comme des taches ainsi qu'Harriot, mais comme un clair-obscur, c'est-à-dire comme de la lumière qui est fonction d'un relief ? La révolution galiléenne, dans le cas de la Lune (et à la différence de la découverte des quatre satellites de Jupiter) n'est pas dans l'observé puisque Harriot a vu ces taches, ni dans l'observant puisque Galilée ne fait que perfectionner la lunette, mais bien dans l'observation elle-même, qui implique donc une révolution *perceptive.* La révolution galiléenne n'est pas d'abord d'ordre empirique

[340] Cf. entre autres *Dioptrique*, op.cit., p. 684.
[341] Cf. *Les philosophes et la science*, Collectif, sous la direction de P. Wagner, Gallimard, 2002, p. 354, p. 387 sq., sur les jugements mathématiques comme jugements synthétiques a priori dérivés des formes a priori de la sensibilité.
[342] Cf. *Le messager céleste*, op.cit., p. 49 sur le caractère théorique de la perspective fondée par Alberti.
[343] Ibid., p. 147 sq.

ou instrumentale, pas non plus d'ordre théorique (il n'avait pas de théorie de la réfraction, pas plus qu'il n'a déduit a priori le relief de la lune), elle fut d'ordre schématique (passer des taches à la lumière comme fonction du relief selon la perspective). Et c'est pourquoi ce regard-schème articule inséparablement la perception et la conception, de telle sorte que Galilée dessine d'emblée la lune *en tant qu'un* clair-obscur au relief irrégulier plutôt que *selon* des taches à sa surface[344] : "Nous avons remarqué, d'autre part, que lesdites petites taches ont toutes et toujours seulement ceci en commun qu'elles ont leur partie noirâtre tournée vers le Soleil, mais sont couronnées, du côté opposé au Soleil, d'extrémités plus claires comme des crêtes d'une éclatante blancheur. Or, nous avons une vue exactement semblable sur la Terre, au moment du lever du Soleil, lorsque nous portons notre regard sur les vallées, qui ne sont pas encore baignées de lumière, et sur les montagnes qui les entourent du côté opposé au Soleil et qui, dans un instant, resplendiront d'un fulgurant éclat ; et, tout comme les ombres des cavités terrestres diminuent à mesure que le Soleil monte, de même ces taches lunaires perdent aussi de leurs ténèbres à mesure que la partie lumineuse s'accroît."[345] Il ne s'agit pas ici d'une analogie mais d'une mise en continuité, où la lumière terrestre comme fonction du relief est étendue comme processus à la lune ; ce n'est pas une simple analogie car la Terre et la Lune partagent un même rapport (A/B=C/B), mais surtout parce que Galilée a d'abord dû *voir* (au contraire d'Harriot) un clair-obscur et *regarder en* clair-obscur (comme on dirait *parler en* allemand) c'est-à-dire abolir la frontière du supralunaire et du sublunaire qui avant d'être une frontière culturelle, sociale, métaphysique et même théologique, était une frontière *esthétique*. Il faut que Galilée décorpore le schème aristotélicien à cet égard – schème qui est aussi bien religieux, métaphysique, naturaliste -, il faut qu'il déschémise sa perception, pour la reschémiser autrement, en incorporant un nouveau schème perceptif faisant interface (la perspective) du sensorium et des *sensibilia*[346]. L'un des effets de cette schémisation est implicitement présente dans le texte galiléen, c'est la transformation des taches vues en continuum de points, une ponctualisation géométrique du perçu mais où ces points sont des points de lumière et sont fonction du relief : Galilée parle d'abord de "petites taches noirâtres"[347] puis de points qui sont définis par deux critères, grandeur et luminosité variant en fonction du temps et du relief[348] : "Ces points augmentent peu à peu, après quelque temps, en grandeur et en luminosité" Comment Galilée, regardant la même chose, est-il passé de la tache au point comme variable ? Ce passage a été permis par le clair-obscur[349] : C'est le clair-

---

[344] Cf. ibid., le dessin p. 149.
[345] Ibid., p. 148 sq.
[346] Sur Galilée et son adversaire aristotélicien, cf. Alan F. Chamers, *Qu'est-ce que la science ?* La Découverte, 1987, repris en livre de poche, p. 94.
[347] *Le messager céleste*, ibid., p. 148.
[348] Ibid., p. 150.
[349] Entre la p. 148 et la p. 150, Galilée expose son premier dessin de la Lune en clair-obscur et la met en continuité avec la Terre (comme on l'a dit, ce n'est pas une analogie, formellement tout autant que conceptuellement). La structure même de l'exposition galiléenne montre donc cette évolution : 1) percept pur ; 2) passage par le clair-obscur comme constitution du schème perspectiviste : la tache est perçue comme point ; 3) le percept est sans cesse rapporté au concept et réciproquement, le point est une variable en fonction du temps et du relief. Galilée reprend très vite le terme de tache, mais il a en toute rigueur changé de sens, sans avoir changé de dénotation : c'est toujours une surface sombre, mais il ne s'agit plus d'un percept global, il s'agit plutôt d'un continuum composé par ces points de lumière discrétisés.

obscur et la structure géométrico-perceptive de la perspective le sous-tendant qui permettent de passer de la tache comme pur percept au point, qui est à la fois percept et concept, qui est à la fois défini par ses caractéristiques perceptibles (grandeur, luminosité) et qui est en même temps, déjà, une entité théorique (le point est une variable selon les deux fonctions que sont le temps et le relief). On pense ici bien sûr à l'obstacle épistémologique chez Bachelard, Galilée passant de la perception naïve immédiate des petits points noirs, à la *modélisation* théorique de ces perceptions permise par l'arrachement à l'empiricité immédiate. Seulement, on voit que ce raffinement épistémologique ou même ce qui apparaît d'abord comme *katharsis du sensible* consistant dans le dépassement de l'obstacle épistémologique, ne se fait ni linéairement, ni progressivement, ni cumulativement : elle procède d'un double processus esthétique d'incorporation et de décorporation elles-mêmes mêlées de schèmes perceptifs. Au sens strict, *la science ne fonctionne pas en opérant des katharsis* : le voudrait-elle qu'une nouvelle impureté, une nouvelle crase, viendrait prendre la place de celle qu'on prétendait congédier. Il n'y a pas de *katharsis* parce que cette dernière ne peut opérer que sur de la *krasis* : la science n'épure ni ne purifie ni ne purge, mais schémise autrement quand elle passe d'un mode de rapportement à l'autre, voire schématise autrement, quand elle change de teneur en tant que procédure. Ainsi on dit souvent que la révolution galiléenne est fondamentalement mathématisation de la Nature, qui vient rompre les noces grecques de l'homme et du cosmos : dans un pareil cas, la science ne change pas seulement de schème, elle change de schématisme même, en tant que ce n'est pas le mode particulier de rapportement à une entité particulière qui varie, mais bien la *disposition ou l'hexis scientifique elle-même* : on peut tout à fait garder les mêmes schèmes de compréhension et de conception, c'est l'acception elle-même comme milieu qui varie (et c'est ce qu'on voit chez Galilée, tributaire de certaines modélisations antiques, par exemple de la vision, mais qui transforme le milieu d'acception de ces schèmes). Le jeu des révolutions paradigmatiques doit être compris à partir de ces schémisations nouvelles : le schème de perception n'est pas subsumé au paradigme, c'est le schème qui constitue *par conséquence* un nouveau paradigme, comme on le voit avec Galilée, qui commence par se rapporter autrement à la lune, par en intuitionner autrement la surface sans avoir de paradigme fondé (pas de théorie optique). Ce sera notamment Descartes, qui dérivera un paradigme du schème galiléen en fournissant les lois de la réfraction fondant l'usage de la lunette. Descartes est le grand modélisateur : il n'est pas un penseur inventant un nouveau schème de perception, au contraire, il fortifie et conforte plutôt les schèmes esthétiques naturels – sujet libre, auto-consistant, clair à lui-même, distinctement saisi et se vivant comme *incarnation* intermédiaire par synthèse de l'âme et du corps, qui va indexer son idée de l'infini sur la Transcendance : Descartes ne veut pas produire de nouveau schème philosophique, il produit le paradigme métaphysique, ainsi que le paradigme physique, des schèmes existants. C'est qu'en effet, c'est la révolution schémique qui va produire la révolution paradigmatique : Harriot, l'astronome anglais qui fit *exactement* la même observation que Galilée et qui avait même une meilleure lunette, manque son objet pour cette raison qu'il reconduit un schème de perception finalement platonicien. Galilée ne découvre pas le relief de la lune, donc son imperfection qui ruine la distinction grecque du supralunaire et du sublunaire, de l'être et du devenir, de l'infini et du fini, en adoptant un nouveau paradigme, mais en *voyant* autrement, parce que son *regard* avait incorporé le schème perspectiviste, récorporé en schème de vision. De sorte que l'obstacle épistémologique ne peut être conçu selon une logique de progressivité

linéaire et cumulative : on ne purge pas la perception pour se mettre à saisir scientifiquement, on élabore de nouveaux schèmes de perception qui forment un continuum non-linéaire. La schémiologie ne forme pas histoire, mais constitue plutôt une géographie : quel schème est activé ou réactivé, selon quel nouveau régime et sur quel nouveau mode se met-il à fonctionner, selon quel milieu schématique va-t-il se déployer ? On pourrait citer l'exemple de l'atomisme : si l'atomisme antique et l'atomisme moderne n'ont rien à voir, c'est parce que le même schème de compréhension de la matière physique est inscrit dans des milieux schématiques ou des "chairs" différentes, le premier milieu de schématisation (la chair grecque) étant cosmologique, divin, qualitatif et conscientiel, le second étant physico-chimique, mathématique, uniquement quantitatif, et radialement instrumental. Ainsi, on fait comme si chaque étape d'affinement scientifique dans la préhension de l'objet, était purification de la saisie sensible, passant alors de sa charge de subjectivité à la pureté de l'objectivité, se déchargeant des qualités secondes pour saisir les qualités premières. Mais *il n'y a aucune linéarité ni progressivité d'un schème à l'autre*, régie par la polarité entre subjectivité qualitative, et objectivité quantifiable. Le regard que le scientifique porte sur l'éponge implique *un schème de perception tout comme le regard du laveur de vaisselle.* Et le scientifique qui étudie la structure alvéolaire endossera la journée le schème de perception correspondant, mais faisant la vaisselle, retrouvera un autre schème, celui de la qualité immédiate. *Il ne faut pas saisir la variation schémique dans le temps mais dans l'espace* – la schémiologie est une géographie, et non une histoire. Rien ne *cause* logiquement le regard perspectiviste de Galilée : il n'y a pas d'historialité des schèmes, mais des phylums schémiologiques qui fonctionnent différemment selon le milieu schématique où ils vont s'inscrire, se croiser, s'articuler dans ce qu'on a appelé des *moutures schémiques.* L'obstacle épistémologique à cet égard implique des variations schémiques dans l'espace, pas des progrès préhensifs dans le temps : ce qui compte, ce qui fait la différence, c'est l'articulation des schèmes entre eux en tant qu'ils impliquent à la fois des organes de saisie incorporés et des *exorgana* techniques constitués, c'est d'autre part l'inscription des schèmes dans un milieu schématique qui les fera fonctionner autrement, sur un autre *mode*. Les révolutions schémiques, pour ne rien dire des révolutions schématiques, sont d'abord des nouvelles articulations organologiques et exorganologiques (entre technique et organes constitués, qu'on ne distingue plus ici) et des *changements de régime* dans le fonctionnement de ces schèmes. D'où l'insuffisance de l'obstacle épistémologique, encore pensé sur un mode téléologique, où il y aurait bien une *stase constituée du réel, une objectivité fondamentale* à retrouver au terme de la *katharsis.* D'où le fait également que la coupure entre science et idéologie n'est pas aussi nette qu'on le dit, n'est pas une différence de nature ou de degré – ou plutôt, c'est la partition de la science et de l'idéologie qui n'est pas ajustée ici, puisque la différence porte bien sur des modes d'appréhension et d'apperception de "quelque-chose" qui seront constitués en chose par la modalisation qu'on effecctuera à leur endroit : saisie sur un mode scientifique, ou sur un mode non-scientifique (artistique, philosophique...) chaque mode comportant déjà un peu de l'autre de sorte que les non-scientifiques *voient déjà de la science* matérialisée devant leurs yeux, tandis que les scientifiques *voient encore* les quelques-choses qu'ils réifient sur un mode très particulier sur un mode non-scientifique (tout scientifique a déjà une manière artistique et philosophique, ou bien même religieuse, de se rapporter à son

objet[350]). Si la coupure entre idéologie et science est mal ajustée, c'est quelle pense le partage de la science et de la non-science comme différence de nature, là où la différence est modale et engage le schème : on ne peut se rapporter uniquement sur un mode scientifique à un "quelque-chose", pas plus sur un mode non-scientifique (la science est si bien incorporée au monde et à nous, qu'on ne se rend même plus compte que c'est notre sens commun même, qui est devenu galiléen). C'est pourquoi aussi les mathématiciens éprouvent leurs équations en termes de beauté, *artistiquement ou esthétiquement* de sorte que même dans le mode scientifique entrent des modalités qui ne sont pas annexes ou connexes, mais congruentes à celle-ci[351]. Un schème est une *manière* de voir et de percevoir incorporée, récorporée, concrétée en organe, mais forcément impur : ce qu'on prend pour la différence de nature entre science et idéologie, c'est l'impureté modale, c'est qu'un mode est toujours congruent à d'autres, faisant la richesse mêlée, impure, *malpropre* de toute perception, de toute noèse. La *krasis* s'oppose bien à la *katharsis*, mais comme la différenciation modale s'oppose à la différence de nature : modalement. Ainsi, on pourrait dire que Harriot est aussi conservateur dans sa manière même de voir – il a le regard platonicien, *ses yeux datent de la Grèce.* Mais c'est qu'il entre tout autant de *désir* dans son observation – désir que la lune soit parfaitement sphérique, que la transcendance se situe par-delà dans son infinie perfection – qu'il y entre de pensée. Les modes se chevauchent, se mêlent : Harriot voit la lune cosmologiquement, plus encore qu'il ne la voit physiquement. Plutôt que des surmontements linéaires d'obstacles allant progressivement du qualifié senti au quantitatif objectivé, il y a donc des *décorporations de schèmes et incorporations de schèmes nouveaux* qui impliquent des modalisations distinctes. On a dit que le schème captait la modalisation, pour la moduler au sein d'un seul mode. C'est ce qu'on retrouve ici : un même schème permet de composer des "fragments" ou des "franges" de modes congruents à celui qu'il fait valoir. Certes, le mode scientifique est une modulation schémique particulière, mais dans la modulation entre marginalement des modalités congruentes qui ne *doivent pas* prendre le pas sur la modéité principale. Mais on voit d'abord que tout schème *en tant que tel* est la mise en forme, la stabilisation, d'une modalisation nouvelle du quelque-chose : il faut voir la lune sur un nouveau mode, d'une nouvelle manière, pour que cette modalisation du même "quelque-chose" produise une nouvelle chose, une nouvelle *res* physique, existant littéralement sur un autre mode. Ce n'est pas la même chose, autrement présentée ou représentée : c'est le même quelque-chose, autrement modalisé, donc autrement réifié. Le quelque-chose n'ayant justement aucun en-soi, aucune détermination d'essence statique, aucun en-tant-que autre que cette modalisation continue, mixte de naturation et de constructivisme : on dira que la seule facticité du quelque-chose est la factivité modale elle-même, qui le fait-exister sur de nouveaux modes en permanence, sans qu'il reste de noyau au fond du quelque-chose. Le quelque-chose *résiste* à ses modalisations, il ne *reste* pas – la résistance du quelque-chose, sa résistance factitive, s'oppose à la "restance" statique qu'on voit dans l'époché phénoménologique. Il y a donc deux types de variation dans le schème : le

[350] Voir à nouveau P. Duhem, et sa "Physique de croyant" (op.cit., p. 413 sqq.)

[351] On pourrait citer l'anecdote d'un mathématicien chevronné qui, voyant l'un de ses collègues résoudre un problème mathématique au tableau, ne peut se retenir, s'écrie – "c'est un travail de cochon !" et va lui prendre la craie des mains pour la résoudre *autrement*, en en passant par d'autres équations et modalisations tout aussi vraies et résolutives que les premières, mais *plus belles.*

schème en tant que *tel* est variation comme modalisation du quelque-chose qui va se constituer en mode de préhension métastable, mais le schème en tant que *tel schème* ou dans son "intériorité" est modulation du mode ainsi fixé et stabilisé. C'est pourquoi la variation eidétique husserlienne doit être rapportée à la variation schémique : ce qui fait vraiment la variation, ce n'est pas l'objet intentionnalisé, mais le mode d'intentionnalisation. La théorie du schématisme implique *qu'il n'y a pas d'intentionnalité en soi*, que toute intentionnalité est un *mode schémique*. L'intentionnalité phénoménologique est l'intégrale de ces corrélations modales en tant que corrélations, et modulatrices en tant que corrélatives, que sont les schèmes : elle est vide, formelle, elle est la synthèse passive et intransitive de ces intensions particulières que sont les schèmes. D'où le fait que la phénoménologie remet partout des restes, des noyaux, des constituants, des essences comme cœurs des choses, plutôt qu'elle ne saisit la résistance du quelque-chose comme modalisable. C'est la même chose pour l'art. Comme Bourdieu l'a montré pour Manet, une révolution symbolique est d'abord une révolution schémique : si Manet fait scandale, c'est d'une part que sa peinture ne se contente pas d'opérer au sens strict un mélange des genres inadmissibles au regard de l'époque en créant ainsi une nouvelle mouture schémique de perception, en faisant fonctionner ensemble des schèmes de perception esthétiques habituellement disjoints, soigneusement séparés (on peint le trivial avec les formes du noble, on mêle représentation picturale mythologique avec la peinture) Mais c'est aussi que Manet produit un nouveau milieu schématique, une nouvelle chair, une nouvelle acception de la peinture. D'où les communications qui s'effectuent entre révolution schémique ou schématique en science et en art (Koyré relevait ainsi la communication entre révolution galiléenne et révolution de la poésie anglaise).

On comprend mieux dorénavant que la révolution schématique engage une variation modale, qui emporte tout le regard avec elle. Ainsi, ce qui soutient le passage de Galilée par le schème perspectiviste, c'est l'abandon du schème finaliste, quoique l'héliocentrisme galiléen soit encore une forme de téléologie. En effet, l'emploi d'un nouveau schème de compréhension ne se fait pas sans la décorporation à la fois sensori-motrice et transcendantale, empirique et théorique, d'un schème qui juste là valait comme rapportement archétypal de l'une de ces dimensions à l'autre. Galilée est passé d'une téléologie absolutiste à un finalisme pluriel qui implique donc 1) la variabilité 2) la diversité des finalités, se traduisant pour la géométrie par 3) une déhiérachisation et 4) une relativité des figures géométriques[352]. Autrement dit, entre la géométrie idéelle et le sensible, la relation n'est plus celle d'une reproduction directe et homologue (c'est Platon qui inaugura ce modèle). La question ne touche pas tant la théologie que l'épistémologie elle-même : Copernic était encore tributaire d'un schème téléologique aristotélicien en pensant le rapportement de la dimension géométrique pure au plan de l'empirie, c'est pourquoi c'était un schème d'homologation par identité,

[352] Cf. ibid. p. 102-103, F. Hallyn : "La pensée galiléenne du monde demeure téléologique : comme les pierres d'un bâtiment, les formes du cosmos ont été choisies en fonction d'une finalité. Mais les fins sont diverses. Et les fins comme les qualités pratiques sont mises sur le même pied que celles qui se prêtent à la pure contemplation intellectuelle, ce qui n'est plus du tout copernicien. Alors que le monde de Copernic était pensé en fonction de cette contemplation –,tout son héliocentrisme s'explique par l'exigence de « symétrie » entre mouvements parfaitement circulaires -, celui de Galilée est conçu en fonction d'une grande diversité de finalités concrètes, qui exigent la manipulation de formes variées et non hiérarchisées : il n'existe plus de valeur ontologique, intrinsèque, absolue, des figures géométriques."

qui allait du même au même – et qui pouvait pour cela passer inaperçu, le rapport entre les deux plans passant précisément pour un fait de nature, plutôt que pour l'effet d'un schème ; mais même les mises en concordance parfaite de l'empirique et du théorique impliquent un schème régissant cette concordance, et c'est le téléologique qui joua ce rôle jusqu'au XVIe siècle au moins. Chez Galilée, on ne trouve plus un schème de téléologie homologisante, mais de finalisme diversifié, ce qui pose le problème du passage de la géométrie aux figures empiriques réelles : "Si l'un de nos plus célèbres architectes avait eu à répartir sur la grande voûte du ciel la multitude des Etoiles fixes, je pense qu'il les aurait distribuées dans de beaux compartiments en forme de carrés, d'hexagones et d'octogones, insérant les plus grands au milieu des moyens et des petits, en fonction des proportions qu'il connaît ; mais Dieu, au contraire, *comme si, de la main, il les avait disséminées au hasard, il nous semble qu'il les a éparpillées sans règle, symétrie*, ni élégance aucune. Et qui sait si l'inégalité de la surface lunaire *n'est pas commandée en vue de milliers de merveilles, non comprises et non compréhensibles*, non imaginées et non imaginables ?"[353] Il y a donc chez Galilée le constat d'une disjonction entre les figures géométriques absolues et idéelles et les configurations géométriques matérialisées ; c'est bien pourquoi il emploiera le schème *relatif et local* de la perspective, plutôt que celui, absolu et englobant, du finalisme. Et en effet, l'espace tout comme le mouvement seront chez Galilée désabsolutisés et désindexés de la topologie pour devenir relatifs et quelconques[354], ce qui pose le problème suivant : comment s'opère le raccordement entre le géométrique et les figures empiriques de mouvements et d'espace ? Cette question permet de pointer deux aspects :

1) ce qu'on prenait pour un rapport naturel entre la géométrie pure et les mouvements

---

[353] Nous soulignons. C'est F. Hallyn qui cite cet extrait de la lettre à Gallanzoni du 16 juillet 1611 (ibid. p. 103). Il y voit un tournant théologique quant à l'impénétrabilité des finalités divines, là où Copernic et Kepler voyaient le monde "créé pour nous", et donc pré-approprié à la compréhension humaine (p. 104 ibid.). Mais ce tournant théologique n'est-il pas plutôt la conséquence d'un tournant épistémologique quant au statut de la géométrie ? Si, de la géométrie aux figures empiriques la relation n'est plus d'homologie directe, il faut alors employer de nouveaux schèmes de compréhension locale des configurations géométriques, qui ne peuvent plus être le schème téléologique aristotélicien qui ne s'avérait pas comme tel (l'homologie de nature s'avère être homologie par schématisme : par Galilée, le schème est dévoilé sous la naturalisation). Il semble bien que ce soit plutôt cette disjonction nouvelle pour Galilée, cet écart qui s'avère entre la fin et l'observation qui implique pour lui de mettre le finalisme en variation et, en conséquence, de passer d'une théologie du Dieu-Architecte hérité du démiurge grec, à un Dieu-semeur, ou lanceur de dés ("comme si, de la main, il les avait disséminées au hasard, il nous semble qu'il les a éparpillées sans règle..."). La modernité de Galilée, sa rupture avec le schème du téléologisme aristotélicien est ici double, bien qu'il conserve un finalisme pluralisé qui constituera le schème moderne de la finalité pour plusieurs siècles encore : premièrement, Galilée s'arrache à la naturalisation du rapport entre théorie et empiricité, à la fois en nous montrant que cette naturalisation était en fait l'effet d'un schème implicite occulté comme tel, et en remplaçant ce schème par celui d'une finalisation multiple et diversifiée. Et deuxièmement surtout, Galilée intègre la conception théologique à la conception scientifique, il pense le théologique et le scientifique selon un rapport de co-appartenance alors qu'auparavant, le théologique englobait le scientifique. Ce qu'on peut ramasser d'un néologisme, en disant qu'il passe de la "théléologie" antique à la théologie finaliste moderne.

[354] *Cf. Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Seuil, 1992, trad. de R. Fréreux et F. De Gandt, Deuxième journée, section 227, p. 228 : "Le mouvement est mouvement et agit comme mouvement pour autant qu'il est en rapport avec des choses qui en sont dépourvues ; mais, pour toutes les choses qui y participent également, il n'agit pas, il est comme s'il n'était pas. Voir également sur la relativité du mouvement les pages 298 et sqq.

physiques reposait en fait sur un schème téléologique ; c'est la naturalisation de ce schème qui produit l'homologie stricte entre ces deux plans.
2) Ce schème n'est plus valable théoriquement. Il faut à Galilée, dans le cas de la surface lunaire, un schème local qui lui permette d'opérer ce raccordement entre géométrie abstraite et observations empiriques : *le schème perspectiviste remplacera le schème occulté de la téléologie*. C'est qu'en effet la perspective est bien une *instanciation locale et pourtant abstraite* de la géométrie théorisée *en fonction du monde physique réel*. C'est à la fois *de la* géométrie incarnée et une incarnation géométrique du monde. Sans ce schème de la perspective (ou tout autre schème) Galilée serait en face des étoiles sans pouvoir les rapporter à une quelconque théorie autrement que par télescopage, comme dit Hallyn. Mais l'empirie et la théorie pour autant qu'elles peuvent être désaccordées, ne sont jamais mises en rapport sans qu'un rapportement schématique dicte ce rapport (et même l'anarchisme épistémologique de Feyerabend implique qu'il y a toujours des schèmes, méthodique et cosmologiques, même s'il n'y a plus ni cosmos ni méthode constituants).
Le schème qu'est la perspective est autrement dit à la fois théorique (noétique), sensori-moteur (esthétique) et instrumental (technique) : c'est un *organon*, *endorganon* et *exorganon* à la fois qui ne *permet plus de distinguer entre sensorium corporel, organe biologique, instrument technique*. En effet, tout fait cercle et se réciproque, la lunette, la disposition *esthétique* du corps de Galilée (le regard perspectiviste, qui voit de la *profondeur* et du relief, de l'imperfection finie, là où Harriot et les "néo-antiques" voient la circularité plane et la perfection finie des corps célestes : Galilée et Harriot ne vivent littéralement pas dans le même monde), et l'organe ou la vision – qu'on distingue donc bien du regard comme le sens esthétique est distingué du sens organique – qui permet à Galilée de ne pas seulement sentir diffusément le monde comme profond et perspectiviste, mais bien de *mesurer par l'œil* la profondeur de la lune, son organe, sa vision, étant à la fois noétique immédiatement sensible. On notera que dans ce cercle d'implication réciproque, *la conscience ne joue aucun rôle* : tout se joue au niveau quasiment inconscient du sentir, et même de l'être-au-monde *engendré par le schème incorporé*[355]. C'est le cercle de la naturation constructiviste, de la construction naturante et naturelle : plus de distinction entre les séparés habituels.
Comme on l'a vu précédemment, le schème permet d'associer une mouture sensori-perceptive, une manière de voir ou plus exactement un *mode* stabilisé ou encore métastable de perception, à un ensemble instrumental. La lunette seule ne permet aucune découverte scientifique, mais la perception perspectiviste qui voit les tâches comme des signes du relief et non plus comme des effets chromatiques de surface, ne peut rien sans l'instrument d'une part, qui permet l'établissement correct de ces données, et sans *l'idée ou l'intuition* d'autre part, qui dégage déjà une chose virtuelle du quelque-chose modalisé. On retrouve l'importance décisive de l'imagination dans

[355] On voit déjà que les existentiaux heideggeriens sont naturalisés sans que Heidegger n'en rende vraiment raison : il décrit, expose les existentiaux, mais en fait des existentiaux statiques : ils ont beau être ek-statique dans leur composition, ils sont *identiques* pour tout *Dasein*, invariables, et *a priori constituants.* On voit ici, d'une manière éminemment déceptive qui vient battre en brèche la belle et profonde dramatisation heideggerienne, qu'il faut comprendre les existentiaux eux-mêmes à partir d'une histoire schémiologique, que les existentiaux *sont a priori variables selon les schèmes incorporés qui les produisent* (ainsi, un schème de perception produit un être-au-monde différent, pour un Galilée et un Harriot, mais pour tout corps en général).

cette euristique pré-méthodologique : rencontrer, découvrir (*eurisko*) c'est aussi imaginer, préhender un quelque-chose indistinct et obscur qu'on va modaliser en chose et schémiser (c'est littéralement ce qui se passe chez Whitehead) sans que ce quelque-chose ne s'exhausse dans cette chose ainsi extraite et constituée de son éther. Autrement dit, le schème associe et couple étroitement une idée (noétique), un exorganon technique (instrument ou outil), et un mode de perception (la perspective). Dans un tout autre contexte, M. Pleynet écrit dans *Transculture*[356] : "J'ai très souvent, après tant d'autres, insisté sur l'importance qu'il convenait d'accorder à la transformation d'une règle académique comme celle de la perspective dite scientifique, dans la mesure où cette règle définissait un certain mode de penser l'organisation de l'espace sur la base d'une idéologie de la représentation, autrement dit représentait un type d'articulation de la peinture à la réalité sociale." Pleynet parle d'idéologie au sens de Marx, mais le concept de représentation qu'il développe par ailleurs semble à même d'articuler les deux faces du schème, le théorique et le perceptif, conjoints et conjugués dans l'organologique, à la fois organe et instrument ; et en effet, l'idéologie de la représentation est conçue de façon marxienne comme reflet, elle articule dès lors un rapportement sensitif et un rapportement conceptuel ou entendemental du sujet au monde. Pleynet insiste par ailleurs sur l'idée suivante : la constitution de l'espace implique toujours un investissement de l'excédent sexuel qui travaille une structure socio-historique, de telle sorte que l'espace, c'est une certaine forme de fixation référentielle du monde sous-tendue et fondée par un véritable inconscient libidinal : "quelle que soit la structure sociale avec laquelle il doit composer le rapport que l'homme entretient avec l'espace qui le constitue à un moment historique donné est un rapport vivant"[357] ; ainsi, la perspective elle-même telle qu'elle s'invente à partir du XVe siècle est à la fois une géométrisation et un certain type d'investissement libidinal du monde : "Pour ce qui regarde la peinture le moment le mieux connu et le plus spectaculaire est certainement celui qui du XVème au XVIème siècle fonde la perspective dite scientifique et s'emploie quasi obsessionnellement à mesurer l'ordre de la représentation : ce n'est alors que grille, numération, comparaisons proportionnelles, machine optique, montée au ciel du trou de l'œil et du centimètre ! A tel point que des dissections anatomiques de Leonardo da Vinci à cette *furia* optique, on peut se demander si ce que le peintre semble chercher avec anxiété dans ces nombres et dans ces viscères, ce n'est pas justement la force qui le précipite dans cette recherche"[358]. Il faudrait ainsi se pencher sur le type d'investissement et la configuration d'inconscient qui permet l'invention du schème perspectiviste. Pleynet dira plus loin que c'est le XIXe siècle, avec sa perpétuelle réinvention des forces de production, avec Cézanne surtout, qui brise jusqu'à la possibilité d'un schème perspectiviste[359].

En effet, on voit qu'il ne s'agit pas seulement d'un simple transfert représentationnel quand on compare Galilée aux savants qui firent les mêmes observations que lui quant aux taches claires et obscures de la surface lunaire, mais qui ne n'en tirèrent pas les bonnes conclusions faute de disposer d'un schème valable permettant de passer du constat aux lois régissant la lumière, et de là au relief tel qu'il en est déduit. Averroès

---

[356] *Transculture*, éditions 10/18, 1979, p. 204.
[357] Ibid., p. 221.
[358] Ibid., p. 211.
[359] Ibid., p. 215.

avait ainsi déjà connaissance de ces taches, mais, les expliquait, selon la théorie d'Aristote, par la "densité non uniforme du corps lunaire"[360]. Clavius proposera la même lecture des mêmes constats[361] et Cigoli écrira ainsi à Galilée : "sans l'art du dessin, un mathématicien, si grand qu'on le veuille, sera non seulement une moitié de mathématicien, mais encore *un homme sans yeux...*"[362]. Un mathématicien sans schème, c'est un homme sans yeux, mais c'est aussi un esprit sans idée, une main sans outil, en tant que le schème est triplice, et conjoint homologiquement une idée, un mode perceptive, et un instrument s'y rapportant. Et en effet, Clavius et Averroès avaient sans doute un schème, mais un schème *topologique et métaphysique* distinguant le supralunaire du sublunaire, et par là la topologie réalisée des astres reposant dans leur perfection infinie et circulaire, de la topologie dynamique et imparfaite propre à la finitude terrestre. C'est bien la physique aristotélicienne qui leur permettait de corréler de ces taches et ombres disposées à la surface de la lune, et là thèse de sa parfaite sphéricité : la physique d'Aristote constituait le schème d'idéation, de perception et d'instrumentation, à travers lequel Averroès et Clavius saisissaient la lune. Ainsi, ce ne sont pas exactement des yeux qu'un schème apporte au scientifique, c'est plutôt un regard, ou mieux encore, la *constitution* d'un regard : "Que l'expérience de la peinture ait fait partie des facteurs internes au *procès mental de la vision* n'a, au fond, rien d'étonnant, même en dehors du cas privilégié de Galilée, à une époque où les produits de « l'art du dessin » occupaient une place si important dans l'ensemble des moyens de représentation, qu'elle soit scientifique, symbolique ou autre."[363] Hallyn dit tout, mais rabat la dimension schémique sur le "transfert métaphorique" : il sémiotise le schématisme, sémiologise la schémiologie, ou confond les deux, selon une logique strictement héritée du structuralisme, où les effets esthétiques, les processus corporels et sensibles, rabattus sur des variations structurales, sont pensés sur un modèle tropologique[364]. Plus qu'un transfert représentationnel, la perspective est un schème qui opère et assure le passage de l'empirique au théorique, qui est la condition de possibilité de l'induction du relief lunaire (Galilée, on l'a vu plus haut, dit en toutes lettres que seul le clair-obscur et sa théorie permet d'induire la profondeur quand la perception tactile est absente. Il ne dit pas : représenter). Et il semble que toute science ait tout autant besoin d'un schème que d'un corpus théorique référent, en tant que c'est bien le schème qui *rapporte* l'observation à ce corpus, qui assure le rapportement de l'empirique au paradigmatique, voire même, qui *permet l'instauration d'un nouveau paradigme.* C'est parce qu'il découvre le relief au crible du schème perspectiviste que Galilée va produire ou impliquer un nouveau paradigme théorique correspondant – on a vu, et Hallyn le rappelle, que Galilée a beau avoir un regard révolutionnaire, il reconduit encore des idées néo-platoniciennes, notamment dans sa conception de la vision comme "projective" de lumière, ce qui vient directement du

---

[360] Cf. *Les messager des étoiles*, op.cit., p. 61.
[361] Ibid., p. 71.
[362] Cité ibid., p. 71.
[363] F. Hallyn, ibid., p. 71.
[364] C'est toujours le cas aujourd'hui dans les pensées postmodernes – ainsi Butler, qui théorise le corps et son processus tel qu'il "excède" le domaine du logos compris uniquement comme domaine du langage, à partir de figures tropologiques : l'excès même du corps sur le langage est pensé dans les termes de la tropologie dont ce langage se trame, de sorte que cette excédance devient toujours métaphore, métonymie, etc. Or, dans un pareil modèle, on n'a même plus le renfort de la structure pour assurer la pérennité constituante du langage...

platonisme. De sorte que c'est *sans paradigme initial* que Galilée opère sa révolution : il n'a ni paradigme constitué, ni vision d'un paradigme futur. Galilée travaille dans une syntagmatique sans paradigme, selon une euristique qui articule expérimentalisme, intuition, théorétique. Peut-être est-ce aussi l'un des sens de la modernité scientifique : l'euristique implique qu'il n'y a pas de méthode, de paradigme, de modèle théorique et légal a priori, ce qui signifie la triple libération de ce que le schème conjoint, corpus théorique, *organa* (techniques et perceptifs), et corps esthétique comme "regard". Peut-être la modernité scientifique ne se définit-elle pas tant selon l'un de ces trois aspects considéré séparément, mais justement par leur triple libération : tantôt le scientifique partira d'un nouveau regard ou d'une intuition (corps perceptif, empreint de pensée sensible) et la mettra à l'épreuve à travers des expérimentations impliquant des *organa* (techniques comme fonctionnalités extérieures et organiques comme fonctions intériorisées, par exemple les compétences mathématiques), et en élaborant en même temps le corpus théorique qui en rend raison. C'est une forme de pragmatisme intuitif, où les intuitions sensibles sont aussi bien des pressentiments théoriques, des presciences noétiques. Ou bien le scientifique partira de nouveaux *organa* (nouvelles techniques et machines, ou par exemple de nouvelles fonctions mathématiques) pour explorer leurs implications sur le corpus théorique, et faire consister une nouvelle manière de penser et percevoir engagée par ces nouveaux *endorgana* ou *exorgana.* C'est l'expérimentalisme. Ou bien le scientifique partira d'un corpus théorique déduit a priori qui s'investira comme nouvelle "vision du monde" et impliquera *en second* une falsification expérimentale (c'est par exemple ainsi qu'Einstein procède)[365]. C'est le théorétisme, la science déductive ou la "recherche fondamentale". C'est généralement à cette dernière acception qu'on fait référence quand on parle de la révolution galiléenne comme mathématisation de la nature. Mais ne faut-il pas voir plutôt dans la science moderne, ainsi qu'on le voit *de fait* dans la logique de découverte ou l'euristique de Galilée quant à la lune, une *disjonction, une libération* de ces trois modes auparavant liés en étant rapportés à un modèle théorétique a priori relativement au corpus (l'aristotélisme), à une méthode préconstituée relativement aux *organa* et à leur usage (induction), à une perspective déjà déterminée quant à l'intuition des savants (c'est la rection de la métaphysique sur la physique et les sciences, elle-même étant soumise à la théologie comme le montre bien Brecht dans *Galileo Galilei* ou Russel dans *Science et religion*) ? Ne peut-on dire que la science moderne, plutôt qu'elle ne se détermine selon un modèle, une méthodologie, ou même un milieu intermédiaire d'apperception (les mathématiques) est d'abord *manière*, *mode euristique* qui repose justement sur la triple libération des modalités de recherche et en même temps sur la disjonction du corpus, des *organa* expérimentaux, et de l'intuition ou du regard corpor*a*l du scientifique ? Comme si la charge de Feyerabend contre la méthode au profit d'une euristique non-constituée de découverte était l'un des aspects de cette triple libération modale du "rencontrer", du "découvrir" et de "l'imaginer" euristique. Seulement, on voit qu'il faut toujours un schème, l'invention d'un schème de raccordement de ces trois dimensions : que le scientifique parte d'une nouvelle théorie déduite, d'une intuition à faire consister ou de nouvelles possibilités expérimentales, il faudra que chacun des aspect cohère et entre

[365] On voit à cet égard que la compréhension popperienne de la science correspondrait à cette acception uniquement. Sur cette dernière, et les limites du critère de falsifiablité, on renverra au livre de Alan F. Chamers, *Qu'est-ce que la science ?* La Découverte, 1987, repris en livre de poche, p. 107 sqq.

en concrescence avec les autres dans un schème à la fois théorétique, expérimental, intuitif, permettant la communication de ces trois dimensions. Schématisons ainsi : le schème permet la mise en conduction de l'induction expérimentale par les *organa*, la déduction théorétique dans le corpus, et, si l'on veut, de la "séduction" propre à une intuition corpor*a*le.

On ne peut semble-t-il comprendre le caractère paradigmatique de la science posé par Kuhn, si l'on fait l'impasse sur le rôle fonctionnel du schème permettant de rapporter d'une part le corpus théorique à des modes de perception, et, d'autre part, ce corpus et ce mode à un système exorganologique d'instruments associés qui sont *à la fois* de la *théorie scientifique matérialisée*, et des *modes perceptifs concrétés*, à la fois de la technique devenue organique ou trouvant dans l'organe sa matrice de fonctionnement associée, et de l'organique qui n'a pu se constituer qu'à être a priori articulé avec un instrument ou un outil technique qui l'a *provoqué* (ainsi le regard cinématographique, ou la conception de l'infiniment petit qui coïncide avec l'invention du microscope : pour que Pascal pense la polarité angoissante de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, pour qu'il dispose de *l'organe* pour saisir, sentir ces infinis, il faut à la fois la lunette astronomique et le microscope s'inventant à la fin du XVIIe siècle – et la même remarque vaudrait pour le *Micromégas* de Voltaire). Le schème n'est pas le paradigme, ni n'en est un aspect : c'est plutôt *le paradigme qui est un schème développé dans son versant théorique uniquement.* Le schème se déploie sur trois versants au moins : technique et instrumental, paradigmatique et théorique, perceptif et sensible *sans que ces aspects ne puissent être dissociés les uns des autres.* Le schème est ce rapporteur, cet opérateur de rapportement qui associe et couple dans une même modulation le corpus théorique, le mode perceptif, et l'ensemble instrumental (de la même manière, le schème n'est chez Kant ni concept ni intuition, mais le rapportement de l'un à l'autre). Autrement dit, on se situe ici dans un triangle dont on les termes ont été analysés pour eux-mêmes, mais qu'on ne saurait comprendre dans leur processualité que dans ce raccordement homologique permis par le schème : on ne peut saisir la déduction théorique sans voir déjà les investissements virtuels de celle-ci dans des expérience et son prolongement en intuition, tout comme on ne peut saisir une expérimentation nouvelle sans saisir les implications théoriques virtuelles qu'elle implique et le changement d'intuition, de même qu'on ne peut saisir la prescience d'une intuition sans voir qu'elle esquisse déjà un nouveau corpus logique, engage de nouvelles expériences.

C'est pourquoi Galilée instaure sans le fonder un nouveau schème concernant à la fois la modalité perceptive (comment en vient-on à voir du relief là où, lunette en main, d'autres savants ne peuvent voir que de la surface), l'ensemble instrumental, et la théorie. Le schème est décisif en tant qu'il garantit la bonne conduction des termes et dimensions articulés (l'euristique comme rencontre et conjonction), l'homologie de leurs milieux relatifs, intuition, pensée, expérience (l'euristique comme découverte et progression), ainsi que leur cohérence vivante dans une modulation relativement plastique (l'euristique comme imagination et sentation). Hallyn montrera ainsi[366] que Kepler lui aussi mobilisait inconsciemment un schème perspectiviste qui s'avéra fautif, de sorte que le schème et son importance pour la science nous semble toujours impliquée en creux par les *ratages* euristiques, les découvertes qui passent à côté de leur objet, les rencontres mal *conduites*, les imaginations mal déterminées : on ne voit

[366] Ibid, p. 72.

ici l'importance du schème que par la défaillance du raccordement entre instrument, théorie, intuition, chez Harriot comme chez Kepler. Le scientifique, héros du schème, qui s'essaie à des conjonctions nouvelles mettant en branle tout son sentir, tout son penser, toute sa puissance d'expérimentation : la grandeur du scientifique se voit autant dans la rencontre qui ne fonctionne pas parce que le schème ne "prend" pas, que dans la conjonction efficiente des dimensions noétiques intuitives et expérimentales dans le schème. Mieux encore, le scientifique a cette supériorité sur le philosophe dialectique ou analytique qu'il met à l'épreuve les rencontres, les conjonctions, les découvertes articulées en schème, *jusqu'au point radical de l'échec*. La science sait *rater*, elle sait *échouer* – il n'est pas sûr que la philosophie ait cette maturité, qu'elle sache se vivre et pratiquer euristiquement comme essai (*Versuch*) visant à opérer des rencontres, imaginer, découvrir *sans garanti de productivité.* Et Duchamp, très au courant des sciences de son temps et surtout de l'épistémologie et de ses problèmes (on sait que Duchamp connaît très bien le thème de la quatrième dimension par exemple) importe lui-même cette figure euristique du scientifique dans l'art, qui devient dès lors tout autre chose, euristique esthétique où l'on cherche sans critère a priori de réussite ou de beauté à opérer des rencontres, à conduire des expériences, à découvrir des "quelques-choses" en procédant *comme* procède l'hypophysique ou le devenir préphénoménal. D'où l'importance pour nous de l'euristique, la philosophie semblant encore en retard sur l'art et la science, ou ne cessant de rabattre cette euristique sur la démarche *hypothétique* du philosophe qui met à l'épreuve *une* hypothèse.

La question de la révolution scientifique n'est pas tant de déterminer quelle est la nouvelle observation permise par le progrès technique, quelle est la nouvelle loi produite par les déductions théorique, ou quel est le nouveau paradigme au sein duquel lois et observations vont se mettre à fonctionner en un nouveau sens, que de savoir quel est le nouveau schème, plus euristique que les autres, qui permet de voir ce qui n'avait pas été vu auparavant ? Quel schème permet cette *triple esthésie* qui fait-sentir la perception sur un mode nouveau, qui fait-fonctionner l'instrument en un nouveau sens[367], qui fait-penser la théorie dans de nouvelles coordonnées ? Le schème est ce modulateur (et pas modalisateur, encore moins modificateur) qui produit des esthésies dans la pensée, l'intuition, l'expérience. Pour Galilée, tout était en place : les observations avaient *déjà été faites* (Averroès savait, l'astronome anglais Harriot avait dessiné un an plus tôt des montagnes de la lune), et le paradigme copernicien était déjà en place, quoiqu'incomplet[368]. Il fallut à Galilée trouver plutôt le bon schème rapportant les premières au second, et cela n'implique aucune intentionnalité (on verra que l'intentionnalité est plutôt conditionnée par un schème, et que, pour être pure, elle

---

[367] On insiste ici sur le fait que les savants contemporains de Galilée disposant de la même voire d'une meilleure lunette, n'ont pas pour autant perçu la surface lunaire, alors même qu'ils avaient la théorie pour le faire. Ce n'est ici ni la limite technique, ni le vide théorique, qui fait symptôme, c'est bien le mode perceptif, sur lequel repose toute la charge euristique de découverte rationnelle. Sur le rapport de Galilée à Copernic, cf. Alan F. Chamers, *Qu'est-ce que la science ?* La Découverte, 1987, repris en livre de poche, p. 122 sq. Selon Chalmers, Galilée défend le système copernicien de deux manières. D'une part, "en utilisant un télescope pour observer les cieux, il transforma les données d'observation que la théorie de Copernic était sommée d'expliquer. Deuxièmement, il posa les fondements d'une mécanique nouvelle qui devait remplacer la mécanique aristotélicienne et permettre de désamorcer les arguments de nature mécanique opposés à Copernic."

[368] Cf. Koyré, op.cit., p. 47-53

n'en est pas moins schématique ce qui pose un problème de fond quant à la phénoménologie). Il y a non seulement les observations fausses, les théories falsifiées, les paradigmes faussés, mais il y a surtout les schèmes qui sont non-concordants ou qui ne parviennent pas à produire le rapportement homologique de l'instrument technique (exorgana), de la théorie ou du paradigme, et de la perception (organa schémiques) : le bon schème rapporte les uns aux autres *l'espace* théorique qui se présente à la fois comme idée et comme paradigme, le *mode* de perception, et la *fonction* instrumentale qui permet de conférer un *sens* à l'observation. Le schème homologise le rapport entre un espace, un mode, une fonction.

C'est qu'à la fois les schèmes engagent le scientifique et le corpus même de sa science, et conditionnent la constitution du regard lui-même. L'épistémè conditionne le regard d'une époque, le schème constitue ce regard selon des modalités diverses. L'épistémè est condition littéralement transcendantale du regard, le schème est la constitution empirico-transcendantale, intuitive et conceptuelle, sensori-motrice et noétique du regard selon ces conditions. Le schème c'est ce qui rapporte aux individus le jeu de lumière et de mots qui constitue l'épistémè aux sujets du savoir (dans les deux sens du génitif). La pensée de Foucault appelle nous semble-t-il une esthétique rendant raison de l'instanciation de l'épistémè dans les corps, de l'incorporation des transcendantaux épistémiques (on dira que la théorie du pouvoir ressortit à ce problème, mais Foucault nous semble-t-il n'a jamais prétendu que la dialectique des épistémès *s'exhaussait* dans l'analytique du pouvoir : il faut aussi une esthétique relative à l'incorporation des épistémès comme transcendantaux, et permettant dans le même temps de comprendre *comment les pures relations de force qui font le fond du pouvoir se structurent, se stabilisent et se déterminent dans des schèmes bien avant de constituer des structures structuralistes*). C'est dans ce jeu de régression tel que Foucault remonta lui-même du savoir au pouvoir, qu'il faut poser la question dans sa double dimension : comment le savoir devient-il un "voir" dans la pensée, comment le pouvoir se fait-il "voir" dans les corps organisés (*Körper*), et comment ce "voir" articule-t-il savoir et pouvoir dans une homologie vivante (ce sera le problème de la subjectivation des corps) ?

Ainsi les schèmes sont-ils sans cesse en train de rapporter l'esthétique au théorique, et de surmonter en fait l'opposition des deux. L'histoire même de l'astronomie, la condamnation à mort de Giordano Bruno, se comprend en terme de durée du schématisme, plutôt qu'en terme d'historicité des institutions et des paradigmes scientifiques : c'est une économie des incorporations et décorporations des schèmes régissant le pensable (espace théorique) le sentable (mode de perception) et l'expérimentable (fonction instrumentale), plutôt qu'une histoire redondant factuellement cette économie. L'Histoire crible l'économie somatologique des schèmes pour en tirer des jeux de forces institutionnelles, politiques et sociales, quand il s'agit d'abord de la formalité perceptive de la pensée[369]. Il faut distinguer : non seulement

[369] Sur les conséquences politiques, théologiques, sociales et institutionnelles des découvertes que Galilée expose dans *Le messager céleste*, cf. B. Russell, *Science et religion*, Gallimard Folio 1971, p. 28 et sqq. L'opposition historique du galiléisme et de l'Eglise est une lecture criblée ; sous l'Histoire de cette opposition, travaille une économie schématique qui rend raison en dernière analyse de la *possibilité* de l'opposition : pourquoi le régime déductif et mathématique de Galilée peut-il être opposé au régime évangélique de la révélation, pourquoi la science comme méthodologie rationnelle peut-elle être opposée terme à terme avec les croyances de l'Eglise et les disputes théologiques (ainsi le père Clavius qu'évoque Russell, soutenant l'origine diabolique de la géométrie) ? On ne peut comprendre l'opposition de la science et de la religion, de la foi et de la rationalité qu'à condition d'y voir non pas

l'élaboration scientifique a besoin de schèmes internes de rapportement de l'observation empirique au paradigme théorique, de telle sorte que le schème est l'articulation même, l'articulation en tant qu'articulation, la conduction du sensori-moteur et du transcendantal. Mais le schème instrumental et constituant intra-scientifique doit être distingué du schème que la science devient en tant que telle : une théorie scientifique établie comme nouveau paradigme se constitue aussi en schème "culturel" ou plutôt en schème cosmologique diffus au point d'informer toute une *Weltanschauung* non-scientifique. Le paradigme est un *aspect* d'un schème, ce dernier ne s'itérant que d'une syntagmatique sans modèle structurant, ou constituant (c'est bien sûr le structuralisme qu'on vise ici : il n'y a pas de paradigme de la syntagmatique, conçue comme désindexée de tout paradigme. C'est cette logique, cette syntagmatique radicalisée, que le structuralisme refoulait partout, jusqu'à admettre avec Lévi-Strauss un concept de bricolage permettant de penser les désindexations partielles des syntagmes vis-à-vis des paradigmes, mais empêchant par là de penser l'inindexation a priori de la syntagmatique vis-à-vis des paradigmes – une esthétique des syntagmes où le principe explicatif de variation n'est plus la différence syntagmatico-paradigmatique comme différence de nature ou de degré, mais la différenciation modale de composition des syntagmes). La science se constitue hors de son orbe comme schème non-scientifique de perception. Parlons dès lors de schème méthodique et de schème cosmologique : le schème méthodique est le schème "sauvage", produit par assemblage de syntagmes – un syntagme instrumental (la lunette), un syntagme perceptif (la perspective), un syntagme noétique (la pensée de Copernic). Le schème cosmologique alors, est la mise-en-paradigme ou l'emmodélisation de ce schème sauvage – qui donne par après l'impression que le schème s'y subsume, alors que c'est l'inverse. Hallyn pointe très bien ce point envisagé par certaines théoriciens des sciences : "Pour les uns, le parti pris copernicien de Galilée lui suggérait aussi bien des questions à poser à la nature que des schèmes de réponse à ces questions."[370] Et en effet, schème méthodique et schème cosmologique semblent s'influencer l'un l'autre : c'est au nom du copernicianisme et d'un schème scientifique que Galilée peut mobiliser méthodologiquement certains schèmes procéduraux intra-scientifiques[371].C'est dans le rapport entre la cosmologie pré-constituée que représentait pour Galilée l'héliocentrisme copernicien, et les observations empiriques au télescope, que jouent à plein les effets de schème ; on voit ainsi la limite de l'approche de Hallyn qui pense ce passage en terme de transfert représentationnel quand il écrit : "Entre ce que l'héliocentrisme faisait attendre, voire espérer, et ce qui fut uniquement conclu et déduit à partir des découvertes, un partage net est sans doute impossible. Tout indique que nous nous trouvons devant un *télescopage* entre

---

des espaces ou des natures distinctes, mais des régimes hétérologues et composés, qui sont articulés par les schèmes qui les régissent. On n'explique pas sinon comment une vérité de raison peut être intolérable à la perception.

[370] Ibid., p. 96.

[371] Voir sur ce point ibid. pp. 99-100, où Hallyn montre comment l'héliocentrisme copernicien constitue un cadre théorique pré-constitué pour le Galilée du *Messager Céleste* ; il ne s'agit pas pour autant de dire que le copernicianisme en lui-même est un schème, il s'agirait plutôt non pas d'un paradigme constitué (puisque Copernic ne "sature" pas sa théorie héliocentrique) mais bien d'un *syntagme* théorique qui va rencontrer le syntagme lunettes, et le syntagme perspective. Le schème est le rapportement à ce syntagme lorsque, par exemple, la gravité n'est plus pensé selon Aristote en fonction de la Terre comme lieu absolu, mais comme multiplicité de centres dans l'univers (cf. p. 100 et p. 90).

éléments théoriques et éléments observationnels."[372] Penser le rapport entre les deux sur le mode linguistique du transfert métaphorique ou plus largement du signifiant et du trope, implique finalement une conception de l'épistémologie qui se réduit à deux plans parallèles que rien ne saurait faire correspondre sinon un coup de dés scientifique, un hasardeux télescopage ; mais le rapportement d'un plan à l'autre est lui aussi soumis à des variables plutôt qu'il n'est variation pure ; c'est le schème qui constitue la fixation de ces variables, et qui permet de penser que le rapportement du théorique, de l'instrumental et du perceptif n'est pas sans principe, et que c'est même à ce niveau précisément que se produisent les révolutions scientifiques, comme on l'a vu avec Harriot, qui disposait à la fois des bonnes observations et de la théorie copernicienne, mais qui faute du schème perspectiviste n'a pas su opérer ce "télescopage" épistémologique. Hallyn dit qu'il lui manqua "l'interprétation valable" de ce qu'il voyait[373]. Mais c'est à nouveau en rester à une conception représentationnelle du rapport théorie-observation, ici à nouveau indexée sur la mouture herméneutique du discours ; si Harriot ne put donner d'interprétation valable, c'est que son schéma du relief lunaire était en coupe et en deux dimensions, c'est-à-dire dénué de clair-obscur. Ce schéma n'en passe donc pas par le schème perspectiviste. L'interprétation, si interprétation il y a, est tributaire du schème, tel qu'il configure la représentation elle-même. Il suffit sur ce point de comparer les dessins de la lune en clair-obscur que fit Galilée, et celui d'Harriot, pour voir qu'il ne s'agit pas seulement d'un problème de représentation, ou plutôt que ce problème lui-même ressortit à celui plus général du schématisme : ce n'est même pas un problème de présentation herméneutique, mais bien un problème de sentation tout court. Harriot ne manquait pas d'une interprétation, il n'avait, d'emblée, pas le bon regard sur la surface lunaire, – il vivait dans un monde encore grec, et pas dans le monde copernicien. Ce regard, c'est le schème perspectiviste qui le configura chez Galilée. Hallyn cite cette phrase que Harriot écrit à son ami W. Lower : "sur la lune, j'avais observé d'étranges taches partout, mais je n'ai pas eu l'idée qu'une partie en pouvait être des ombres." Et en effet, pour passer de l'observation des taches au concept d'ombre, il faut en passer par le clair-obscur, donc par le schème perspectiviste. Ce n'est pas l'interprétation qui manqua à Harriot, mais bien une troisième dimension, la profondeur – dans son regard lui-même. Preuve s'il en faut que le schème organise à la fois la perception et la conceptualisation, qu'il est la modalisation d'un *regard* se traduisant organologiquement comme vision et comme *exorganon* technique, la lunette, et impliquant donc les deux dimensions du perceptif et du conceptuel. Observations et théories sont des conditions nécessaires mais non suffisantes à la révolution schémique scientifique : c'est le rapportement d'un plan à l'autre qui constitue la révolution scientifique, mais ce rapportement même détermine un troisième plan dont tout part et s'itère, le plan schémiologique, qui lui-même déborde vers l'esthésiologie[374] ; la question de savoir si la science est d'abord empirique ou

---

[372] Ibid., p. 100.

[373] Cf. ibid., note 19, pp. 147-8.

[374] C'est d'ailleurs pourquoi on ne se contentera pas ici de dire que la schémiologie permet de retemporaliser et même de réhistoriciser la corrélation husserlienne, de la dénaturaliser en montrant que le rapportement intentionnel est d'une part tributaire d'une complexion esthétique infra-conscientielle, et d'autre part que c'est le schème, qui configure la corrélation : on ne ferait là qu'arguer d'un constructivisme schémiologique contre le paradoxal naturalisme corrélationniste de Husserl. Bien plutôt, il faut voir que la schémiologie et son plan particulier est *débordée* par une esthétique des corps,

théorique (Koyré soutenant par exemple que la science inaugurée par Galilée, est, sur le modèle de la révolution einsteinienne, une pure déduction théorique) est, à cet égard, une question qui reste formelle si l'on ne pense pas que le geste scientifique est d'abord un geste d'articulation schématique du théorique en tant que tel et de l'empirique en tant que tel. D'où l'importance selon nous de penser le milieu de conduction où s'articulent ces deux dimensions qui s'opposent toujours schématiquement comme l'induction et la déduction, induction de la science expérimentale et phénoménologique de la science pré-moderne, déduction de la science moderne à partir de la mathématisation de la nature de sorte que, comme le dit Bachelard, c'est notre phénomène qui devient hypothétique, et les noumènes mathématiques qui deviennent le véritable phénomène[375]. L'enjeu du concept de schème, c'est de remétaboliser l'opposition en composition modale, de rapporter d'abord la science comme *processus* de découverte, de rencontre et d'imagination de "quelque-chose" non-consistants dans l'être et la pensée, à une métabolisation générique, qui embrasse indistinctement noèse et esthèse. Cela engage aussi le point suivant : *ne pas expliquer à la science et aux scientifiques comment elle travaille, mais rendre raison de cette indétermination euristique princeps qui implique que la science peut partir aussi bien de l'expérimentation organologique, que de la déduction théorique ou de l'intuition sensible pour tout cohérer et conduire ensuite dans un schème momentané articulant paradigme, méthode, intuition.* Il nous semble que *c'est l'enjeu même du criticisme kantien tel qu'il prend acte de la révolution copernicienne* ; seulement, Kant en induisait une critique de limitation des prétentions de la pensée, en subsumant implicitement la métaphysique à la physique, en rapportant les droits de la pensée aux découvertes de la science. Ne faut-il pas justement *renverser la perspective et l'élargir du même mouvement ?* Ne faut-il pas plutôt *rendre compte de l'illimitation euristique de la science*, du fait qu'il n'y a pas *d'essence* de la science moderne mais des aspects structurants qui renvoient à une nouvelle *manière* d'opérer des rencontres, à un nouveau *mode* de découverte, qui implique la triple libération qu'on a vue ? Du point de vue critique, ce n'est pas la science qui doit fournir le modèle de limitation de la philosophie, c'est la philosophie qui a à rendre raison de cette illimitation euristique de la science procédant par dé-limitations modales successives selon des *bifurcations syntagmatiques* se cohérant en schèmes plutôt que selon des révolutions paradigmatiques produisant des corpus métastables. Autrement dit, plutôt que le criticisme ne renverse la vieille subsomption de la physique à la métaphysique pour limiter la *Schwärmerei* de cette dernière et la subsumer à la limitation physique, ne doit-il pas justement trouver l'assomption de la physique dans la métaphysique, le milieu modal de commune dé-limitation de la physique par la métaphysique et réciproquement ? Comment cesser de subsumer la science à la philosophie, ou la philosophie à la science ? Comment faire plutôt que chacune assume l'autre ? C'est l'un des enjeux de cette schémiologie, qui non seulement nous permet de comprendre semble-t-il la *plasticité* de la découverte (et aussi, surtout, ses ratages) et de substituer une logique modale de bifurcation syntagmatique à une logique de révolution paradigmatique reposant sur la différence

---

tels qu'ils se déschématisent, et se reschématisent.

[375] Cf. *Etudes*, op.cit., premier texte.

de nature, mais qui plus encore nous semble à même de saisir le milieu de conduction du scientifique et du philosophique, la dimension de communication des deux : le schème, comme métabolisme modulé et modulateur renvoyant à la métabolisation esthétique dans la modalité.
On ne comprend pas les grandes oppositions épistémologiques et les luttes subjectives qu'elles impliquent, entre l'héliocentrisme et le géocentrisme, entre le darwinisme et le créationnisme, si l'on en reste à une opposition stricte de la science et de la subjectivité croyante ou crédule, celle-ci fût elle intégrée à l'institution, religieuse ou non. C'est que la science se constitue en schème régulateur de la perception, elle constitue comme on l'a dit de nouveaux modes de regard s'incorporant très concrètement au monde ; ainsi, un enfant naissant dans un monde pré-galiléen ne voit à la lettre pas la même lune que l'enfant naissant dans un monde galiléen, alors même qu'aucun des deux n'a évidemment connaissance de Galilée : la science *incorpore de nouveaux modes perceptifs* mais pour cette raison qu'elle en procède dans ses paradigmes mêmes. Le schème, se constituant et s'in-corporant au confluent de plusieurs syntagmes se mêlant (syntagme théorique copernicien, lunette, perspective) va lui-même être *constitué et stabilisé* respectivement en paradigme, en théorie scientifique de l'instrument (loi de l'optique) et en méthode. Le schème, produit d'une incorporation syntagmatique procédant par crase, mélange et contraction d'éléments distincts et hétérogènes, va lui-même s'incorporer sous forme d'ensembles constitués homogènes, système noétique, système perceptif, système instrumental, tous modélisés. Ainsi la mise-en-paradigme ou l'emmodélisation n'arrive pas tant "après-coup" en tant que rationalisation statique du schème, qu'elle ne dérive de ses incorporations secondaires. Ainsi, soit le schème est intra-scientifique, et constitue un regard épistémologique ("perspectiver" le regard comme condition épistémologique des découvertes de Galilée), soit la science donnée comme une extériorité théorique se constitue comme schème culturel diffus. Dès lors les schèmes poussent comme naturellement : un schème est un double rapportement d'une dimension à une autre, qui se distingue selon leur régime plutôt que selon leur nature ; ainsi chez Kant : l'entendement et les phénomènes se distinguent moins comme des natures que comme des régimes d'existence différents, des modes de facticité ou des teneurs facticielles disjoints, de sorte que la différence de nature est pour eux seulement extensive, et la différence de régime intensive. Les schèmes modalisent des processus de rapportement, et c'est pourquoi ils sont constitués à la fois par la spontanéité noétique et par la spontanéité perceptive : le schème permet de passer individuellement du concept au perçu ou scientifiquement du paradigme constitué à l'empirique ; et on comprend que le schème, c'est ce qui vient comme combler un vide sans lequel la théorie et l'entendement d'un côté, l'empirique et le phénoménal de l'autre, seraient disjoints et parallèles. Et le problème n'est pas tant celui de l'erreur, quand on rapporte un percept au mauvais concept, une observation au mauvais axiome, un phénomène à la mauvaise cause ; c'est bien plutôt quand le mauvais schème est employé entre les deux que se produit non pas une erreur, mais plutôt une disruption, ou un désaccord entre ces deux régimes (il est toujours possible de raccorder le bon percept au bon concept tout en en passant par un schème qui ne fait droit à aucun des deux : c'est le cas par exemple des théories antiques défendant l'héliocentrisme). C'est par exemple, comme Averroès, faire le constat des taches lunaires mais en passer par le schème de la physique aristotélicienne pour le rapporter au concept de densité, tandis que Galilée passe par le schème perspectiviste pour le rapporter au concept de relief (qu'Averroès dise que la lune est un astre régulier est alors secondaire du point de vue de cet emploi

du schème). On part toujours de schèmes trop simples, qui ont autant à voir avec les naturalités perceptives d'une époque, qu'avec l'état historique de la théorie : un schème est toujours à la fois sensori-moteur et transcendantal.
C'est qu'un schème naît toujours là où le regard manque, en tant que le regard est la modalisation du rapportement des percepts aux concepts, des phénomènes aux paradigmes : lorsque Descartes avance ses hypothèses sur la structure corpusculaire des corps, ces hypothèses sont fausses non seulement parce qu'il ne leur apporte pas de preuve mathématique (double fausseté de ce point de vue : l'hypothèse est fausse, mais serait-elle vraie elle ne serait pas fondée), mais aussi parce que le regard cartésien va chercher dans le corpuscule une certaine manière de cribler les corps ; il aurait fallu à Descartes ce regard nouveau que *fut* le microscope mais parce qu'il *permit* le cohèrement d'une nouvelle vision dans un schème modulateur (on voit à quel point nous sommes loin du naturalisme phénoménologique, de son *Urdoxa* perceptive, ou des spiritualismes du "regard" ou de "l'écoute" de la présence qui présupposent toujours un corps fait, un rabattement du *Leib* incorporateur de schèmes sur le *Körper* constitué par les schèmes au point qu'ils se stabilisent comme transcendantal). Notons à cet égard que les avancées instrumentales en science permettent d'abolir ces vides épistémologiques (la distance du percept au concept) que comblent les schèmes : une fois l'instrument adéquat permettant de passer de l'un à l'autre, le schème semble disparaître, son versant exorganologique semble l'avaler, l'intégrer, le résorber en lui, de sorte qu'on pose que c'est l'élément technique nouveau qui produit de nouvelles conduites, gestuelles, dispositions. Qu'il s'agisse du paradigme qui vient mettre en forme un aspect syntagmatique initial du schème, de l'instrument ou exorganon qui tend à se séparer du schème qui l'inclut syntagmatiquement, on observe à chaque fois que ce qui s'itère du schème a toujours tendance à l'intégrer ensuite, et à l'éluder ; et c'est pourquoi on peut faire une histoire des sciences conçue comme pure progression paradigmatique, ou une histoire pure de la technique découplée des schèmes corporels qui, *organa* incorporés et récorporés, *sous-tendent* l'usage et la facticité même des objets techniques. Mais c'est alors que réapparaissent d'autres schèmes encore : Leibniz hérite des observations microscopique un certain schème hylozoïste qui se retrouvera dans la monadologie (ce qui ne veut pas dire qu'il se contente de translater un modèle scientifique en philosophie). F. Hallyn écrit ainsi très bien au sujet de la découverte galiléenne de la lumière cendrée à la surface de la lune, lumière d'origine terrestre qui impliquait une indifférenciation de nature entre les corps astraux et la Terre : "La mise en cause de la vision ptoléméenne du monde risquait donc de se heurter à une *attitude émotive*. Un des objectifs du passage sur la lumière cendrée consiste précisément à éliminer ou diminuer une telle *résistance affective* à l'acceptation du système copernicien en incorporant à l'exposition des découvertes une valorisation positive de la Terre et de l'homme dans le monde héliocentrique."[376] Si la science implique une variation de schèmes articulant observation empirie et théorie, elle se constitue elle-même en schème perceptif – plus largement qu'émotif. Ce n'est pas seulement le monde qui est ptoléméen, c'est aussi l'homme grec qui l'est, et géocentrisme n'est pas qu'un anagramme lexical d'égocentrisme : ôter la terre du centre de l'univers, c'est aussi rompre une forme d'égologie, de logique de l'égo, non pas dans le régime de la représentation, mais bien du point de vue de l'incorporation. Le géocentrisme

[376] Cf. ibid., p. 74, nous soulignons ; voir le passage correspondant, p. 163 et sqq.

ptoléméen est comme atteint d'emblée d'une schize : certes, la Terre est le lieu le plus bas du cosmos, *pars pudenda* de l'univers ; mais à la fois, le plus noble principe, le Soleil, et tout le chœur des astres dont il est corybante, se centrent sur cette bassesse, qui peut toujours se surmonter elle-même et par anagogie rejoindre l'éther et le concert céleste. C'est à la fois la honte d'être non pas humain mais terrien, et en même temps l'orgueil, celui que l'*agôn* matérialise, de pouvoir rejoindre ce qui provoque cette honte pour mieux s'en libérer[377]. Le système ptoléméen n'est pas une théorie séparée, c'est tout autant un schème incorporé.

Dire que le scientifique mobilise des schèmes, dire que la science elle-même comme rapportement de l'empirie à la légalité abstraite mobilise des schèmes et construit même sur ces schèmes cet aller-retour entre expérience et loi, ne veut pas dire qu'elle soit *humaine ou humanisable* en son essence ; cela ne signifie pas non plus que son effectivité soit tributaire d'une corrélation celle-ci fût-elle "plus qu'humaine", sujet-objet, *Dasein*-être, noèse-noème. La science nous délivre bien les lois d'un monde inhumainement constitué : le schème est un moment épistémologique de la science, qui en elle-même, comme théorie constituée, se veut a-schématique et formulaire. C'est le paradoxe de la science que sa mise-en-paradigme, son emmodélisation, doit déschémiser (et non déschématiser) les nouvelles expériences au sens strict (pas seulement l'expérimentation) qu'a précisément produites un nouveau schème de rapportement au *datum.* Le schème permet le dégagement d'un a-schématisme scientifique. C'est bien plutôt que pour accéder à l'anhumanité scientifique, le schème constitue un *milieu* (dans les deux sens du terme[378]) qui permet d'accéder au monde sans conscience de la science. Et le technicien, l'ingénieur ou le praticien des sciences appliquées font le parcours inverse selon des schèmes variables (schème machinique, perspectiviste, cybernétique, informatique, comme milieu d'humanisation de l'anhumain). On verra que la révolution einsteinienne fut peut-être de déschématiser la science dans son processus même. Mais bien avant, le mysticisme constitua une tentative de passage de l'anhumain à l'humain sans en passer par un schème, mais par le verbe seul d'une prière oblative, ne valant que par sa propre consumation.

Il faudrait dire à cet égard le passage continu et étale d'un épistémè à l'autre tel que Foucault en a fait l'archéologie, est aussi une lutte de schèmes, entre la pérennisation d'un schème incorporé, et la décorporation de ce schème (ainsi l'Eglise ne reconnut-elle l'héliocentrisme qu'au début du XIXe siècle : était-ce une simple question théologique ? Ou était-ce un schème de l'anthropologie chrétienne qui était aussi et plus profondément ruiné par cette reconnaissance ? Etonnante convergence sur ce point : au moment où l'Eglise reconnaît l'héliocentrisme, l'idéalisme allemand proclame déjà la mort de Dieu...) C'est pourquoi toute révolution scientifique (paradigmatique ou non) impliquera une stratégie de schémisation, afin de rendre incorporable le nouveau schème scientifique[379]. Est-ce qu'une révolution schématique

---

[377] Nous renvoyons ici à l'incise sur le ptolémaïsme, qu'on trouvera à la fin de ce développement sur Galilée.

[378] Sur le concept de milieu, cf. Bourdieu, *Les règles de l'art*, op.cit., p. 30 – Bourdieu renvoie à une analyse de Canguilhem dans *La Connaissance de la vie*, Vrin, 1975, pp. 129-154.

[379] Sur ce point voir Galilée, op.cit., p. 75 la stratégie de Galilée sur la dignité humaine. On pensera également à toutes les luttes qui suivirent dans la seconde moitié du XIXe siècle la parution de *L'origine des espèces* de Darwin : on ne comprendra pas ce que peut représenter un problème de littéralité – fût-il dogmatique – si l'on néglige le fait qu'une schémisation et même d'une schématisation nouvelle comme c'est ici le cas, c'est à la fois un nouveau mode de perception et de pensée, un nouveau

est assimilable à une révolution paradigmatique ? Est-ce que changer de schème implique un changement de paradigme ? Ne s'agit-il pas d'une bifurcation syntagmatique qui implique un déphasage entre corpus théorique, *organa* expérimentaux, intuition sensible, et qui appelle dès lors à une nouvelle conduction, une nouvelle rencontre et un nouveau cohèrement des trois dans un schème modalisant autrement leur mélange ? On a dit que le schème s'établissait syntagmatiquement, par une crase de syntagmes de nature différente, syntagme instrumental, théorique, perceptif, et que le paradigme scientifique était une stabilisation et une ordration du schème sous forme de loi formulaire abstraite, corpus théorique stable, qui impliquait à son tour une déschémisation Mais la bifurcation schémique et la révolution paradigmatique sont *disjointes*, ne se situent pas sur le même plan. Koyré montre par exemple que Copernic, sans changer fondamentalement le paradigme grec de l'univers fini, produit une astronomie qui constituera un nouveau schème : l'héliocentrisme, qui implique à la fois un syntagme théorique, un syntagme perceptif, mais aussi de nouveaux syntagmes techniques. Copernic raisonnait selon le paradigme aristotélicien, par exemple selon la distinction des mouvements naturels et des mouvements violents[380]. Il semble bien que le paradigme implique une refonte complète et de la méthodologie et des lois scientifiques au point de constituer un véritable espace théorique nouveau (ainsi la théorie quantique comme conception inouïe de l'espace et du temps). Mais au sein d'un même paradigme, plusieurs schèmes peuvent apparaître et se succéder, sans que la base en soit changée. Ainsi, par exemple, la nouvelle conception du darwinisme dont S. Jay Gould se fait le porte-voix et qui, sans sortir du paradigme darwinien, implique un nouveau schème de perception de l'évolution : non plus continue selon le double principe de la sélection naturelle et de l'évolution différentielle des espèces, mais selon l'introduction de décimation et de catastrophe qui viennent donc rompre la conception darwinienne de la *fitness* et introduisent un modèle évolutionniste où *l'environnement est intégré aux phylogenèses* – notamment sous forme de catastrophe – ce qui vient rompre la linéarité progressive de Darwin[381]. Chez Darwin, l'évolutionnisme est tributaire d'un modèle d'historicité, tandis que ses développements récents nous introduisent à une conception de l'évolution basée sur un modèle événementiel, ce qui implique notamment que ce ne sont pas les individus ou les espèces les plus adaptés qui survivent : il y a introduction d'un aléa radical, d'un accident qui, du point de vue de la logique darwinienne de base, est une reconfiguration *ex nihilo* de la continuité des espèces.

On ne peut donc pas se satisfaire, pour penser l'interaction de l'art et de la science, et plus généralement de la science et de l'esthétique telle qu'elle déborde la seule sphère artistique, d'un simple échange en terme de représentativité, telle qu'elle implique, pour l'art, une reconfiguration de la représentation du monde en tant que monde

---

mode du monde à incorporer. Le darwinisme ne blesse pas la lettre biblique en tant que telle -sauf à faire de la théologie une redondance littéralisante du Verbe. Il blesse la lettre incorporée ou plutôt mieux encore l'incorporation de la Lettre.

[380] Cf. livre 1, chapitre 8, du *De Revolutionibus.*

[381] Cf. S. Jay Gould, *La vie est belle*, op.cit., déjà cité.

(*Weltanschauung*, comme Koyré semble le dire au sujet de J. Donne), et pour la science une nouvelle technique de visibilisation du donné. Ce rapport en passe par le partage d'un certain schème commun, qui implique lui-même que la même épistémè traverse et configure l'art et la science (ce qui implique comme Foucault le dira à sa manière, que l'art n'est pas un domaine séparé, qu'il est épistémiquement impliqué). On ne peut pas dire simplement que la science achèverait de systématiser et d'abstraire ce que l'art présente par intuition esthétique, pas plus qu'on ne peut dire que l'art traduit la science et les bouleversements épistémologiques. Galilée, entrant au service des Médicis, fut dans son époque à la charnière d'une transformation : quand auparavant c'étaient les artistes, peintres et poètes, qui assuraient la gloire du Prince comme il en est mille fois la preuve dans la peinture du Quattrocento par exemple, c'est maintenant le savant qui soumis au pouvoir non-républicain devra concourir à augmenter la gloire du Prince (Bourdieu dirait : son capital symbolique)[382]. Mais s'agit-il d'une simple substitution, la science détrônant l'art dans la glorification ? Ou bien ce jeu d'échange tel que le système galiléen est perçu tout autant comme poétique et artistique que scientifique, est-il permis par autre chose ? C'est parce que l'art et la science partagent un même schème, que la substitution est possible. On ne peut pas dire que la science devient "l'art des arts" et que Galilée prend la fonction de Michel-Ange[383] sans dire que c'est leur communauté de schème qui permet cet échange[384]. L'idée à tenir est celle-ci : on ne peut pas dire que ce soit une vectorisation métaphorique, signifiante ou représentative que Galilée a opérée en en passant par le clair-obscur et la théorie de la perspective pour rendre compte du relief lunaire : c'est une schématisation – dont découlent les aspects métaphoriques et signifiants selon une subsomption de la sémiologie *formelle* à la schémiologie. Cette question ne peut pas être simplement circonscrite aux rapports historiques de la science et de l'art comme domaines séparés : il s'agit de circonscrire les schèmes qui mordent à la fois sur l'art et la science, une fois dit que ces schèmes ne se confondent pas avec les épistémès foucaldiens : ils incarnent l'épistémè comme transcendantaux incorporés se rapportant à des empiricités, assurent la communication esthétique du théorique et de l'expérimental, de l'observation et de la constitution. Dans sa théorisation des épistémès, Foucault a laissé ouverte cette possibilité d'une histoire des schématisations (et des schémisations) ; et c'est bien en un sens, au-delà de la conception générale de l'épistémè comme complexe de lumière et de discours organisant pensée et perception, cette histoire des schématisations que Foucault a réalisée quand il a étudié la métabolisation des schèmes régissant à la fois l'économie, la science du vivant, la linguistique et ses ancêtres.

Si le schème est chez Kant un rapportement fixe (secondairement subsumant) des *Erscheinungen* (apparitions plutôt que des phénomènes) aux concepts de l'entendement, le schème tel que l'emploie Galilée est différemment modalisé, mais possède la même efficience : le schème rapporte des observations (encore des *Erscheinungen* en un sens, puisque la lunette de Galilée est plutôt une prothèse organique qu'un organon différencié et singularisé, par manque de théorie de l'optique expliquant son fonctionnement) non pas à des concepts mais à un modèle finalement

---

[382] Voir sur ce point le rôle de l'épreuve "glorifiante" que pointe F. Hallyn dans son introduction au *Messager Céleste*, op.cit., p. 33.

[383] Cf. ibid., p. 39.

[384] Voir sur ce point le texte de Panofsky cité p. 69, ibid.

géométrique. La perspective – et le clair-obscur qu'elle implique – fait schème, parce qu'elle est interne-externe, puisqu'à la fois elle modélise le sensible, mais en même temps reçoit ses déterminations de l'abstraction pure de la géométrie. C'est un modèle abstraite du sensible, et en même temps une sensibilisation de l'abstraction géométrique. Husserl a bien dit que la science galiléenne était une géométrisation du monde ; mais il faut alors ajouter que de la géométrie au monde, il y a une différence de régime et une différence de nature ; et la géométrie en tant que géométrie ne peut pas plus s'appliquer telle qu'elle au monde que le monde ne peut être abstrait en géométrie sans en passer par un schème. La géométrie doit se schématiser pour se mondanéiser, et par suite pour constituer la naturalisation du monde. Ce schème est constituant. Il permet de passer des grandeurs infinies et non numérisables (racines carrées) de la géométrie aux quanta mondains finis. Ce sera le même problème chez Descartes dans le rapport de la substance pensante à la substance étendue : la quasi-substance cartésienne que révèle l'intuition de l'union même de l'âme et du corps est pour ainsi dire une substance schématique. Elle permet à Descartes de passer homologiquement et homothétiquement d'une substance à l'autre. Seulement, les schèmes qui assurent le rapportement de l'étendue à la pensée, leur constructivisme propre et la métabolisation esthétique qu'ils révèlent, sont totalement éludés par Descartes qui les rapporte à Dieu comme fondement continué de l'union. C'est le naturalisme cartésien, qui transforme le constructivisme esthétique des schèmes en fondationnalisme transcendant. Le problème sera donc le suivant : où est la géométricité chez Descartes, dans l'étendue ou dans la pensée, qui la plaque sur l'étendue ? L'étendue est-elle en elle-même géométrique ? Comme le dit bien P. Guénancia au sujet de la mécanisation des animaux, le mécanisme géométrisant est un schème de compréhension, pas une attribution littérale. Si l'on ne voit pas que la mécanisation n'est que le signe d'une schématisation, on risque d'éluder chez Descartes la distinction des distinctions dans les *Principia*. On se trompe en reprochant à Descartes d'avoir mécanisé l'animalité : ce qu'a fait Descartes, c'est qu'il a schématisé et l'homme et le monde mais qu'il a rapporté l'homologie schémique entre étendue et pensée à la seule fondation divine de l'union des substances. *L'incarnation est naturalisée et les schèmes que portent la chair*, là où partir de l'union elle-même impliquait *justement* de comprendre comment la chair était incorporée, comment pensée et étendue s'accordaient et se déphasaient dans le corps à travers les schèmes. On passait d'un fondationnalisme de l'incarnation relativement aux substances distinguées en nature, à un constructivisme de la naturation reposant sur le corps comme *Leib*, que Descartes refoule précisément dans les *Méditations métaphysiques.* Cela se répercute directement sur sa conception de la science, où pensée géométrique et caractère géométrique de l'étendue ne correspondent qu'à travers une union charnelle des deux reposant sur le fondement divin – *de sorte que Descartes rend incompréhensible l'émergence de géométries non-euclidiennes mais surtout le déphasage euristique des substances.*

Schème perspectiviste et phénoménologie

Merleau-Ponty a pointé des aspects importants de la perspective dans *La prose du monde*[385]. Il montrait, s'appuyant sur les analyses de Malraux, que la peinture

[385] Gallimard, 1969, pp. 71-76.

européenne classique a toujours été représentation d'un référent naturel, hommes ou choses vues comme fonctions de nature. Merleau-Ponty demandait alors quel fondement pré-pictural assurait la continuité homologique permettant la communication interhumaine entre peintre et spectateur, c'est-à-dire entre deux modes de visibilisation du monde que la peinture classique rendait pourtant identiques. Qu'est-ce qui fonde cette communication, et assure donc l'homologie entre l'indexation du peintre sur la nature et ses fonctions qu'il représente (hommes et objets), et l'indexation du public sur ce même référent ? Pourquoi le peintre et le public peuvent-ils partager la même indexation sur la nature, qu'est-ce qui permet l'abolition des points de vue ou plutôt, l'omnivalence d'un seul point de vue, d'un seul et même mode de rapportement au modèle, de telle sorte que la peinture vaille pour le peintre comme pour son public comme pure représentation de ce modèle ? Merleau-Ponty répondait que c'était "l'appareil de perception considéré comme moyen *naturel* de communication entre les hommes."[386]

Autrement dit, les schèmes perceptifs communs fondent la commune indexation du regard peignant et du regard spectateur sur un même modèle = nature. D'une part la peinture s'indexe sur le modèle extérieur de la nature, mais d'autre part elle est pré-indexée sur le système formel qui garantit l'adéquativité de ce modèle à lui-même : ce qui fonde donc la peinture classique, c'est la fixité et la redondance formelle commune et partagée du rapportement lui-même entre le modèle extérieur présupposé (la nature) et le mode formel de perception normalisé et à son tour naturalisé[387] Mais aussitôt, Merleau-Ponty ajoutait : la peinture classique n'a jamais fait que représenter – sans quoi elle n'aurait aucun intérêt. Les peintres les plus classiques ont toujours fait monter dans le représentatif une fonction d'expression créatrice qui, avec la modernité dit-il, passera au premier plan pour devenir tâche de la peinture, horizon du peindre. Il y a là une thèse relativement commune sur l'art moderne, qui substituerait à "l'objectivité" naturaliste des classiques, le jeu expressif de subjectivités radicalement singulières peignant non plus le monde, mais le regard du sujet sur le monde (il nous semble que cette thèse n'est pas tant fausse que trop grossière pour décrire les métamorphoses propres à la temporalisation de la pratique picturale). Les peintres jouaient alors double jeu, ils étaient, dans le monde dénotatif et modélisateur de la réprésentation, les infiltrés de la création, faisant monter dans la dénotation représentative de tout autres possibilités de peindre. C'est par exemple Fra Angelico qui, dans ses marbres, peint déjà du Pollock ou des tableaux abstraits tachistes et bigarrés. Merleau-Ponty poursuit alors : qu'est-ce qui lie ces deux fonctions de la peinture classique, expression créatrice et représentation naturaliste ? Comment les peintres arrivaient-ils à faire monter dans et par-devers la représentation, des éléments de création expressive ? Qu'est-ce qui liait les deux ? Et Merleau-Ponty répondait par le biais de la perspective, qui n'était pas pour lui redondance du schème de perception "spontanée", mais interprétation de ce schème, nouveau-schème modélisateur des modèles mêmes. Il y a révolution schématique dès que le mode de modélisation du modèle est transformée. L'innovation scientifique ou schémique, c'est plutôt affiner, indexer mieux la modélisation existante sur le modèle, mais la révolution schématique, c'est changer le mode même de modélisation du modèle. La perspective, dit alors Merleau-Ponty, est d'un autre ordre que le mode perceptif spontané, il y a

[386] Ibid., p. 71.
[387] Ibid., p. 72.

entre les lois perspectivistes et le perceptif sans loi une différence de régime : "Si nous en confrontons les règles [celles de la perspectives] avec le monde de la vision spontanée, il nous apparaît aussitôt qu'elles en sont une interprétation facultative, quoique peut-être plus probable qu'une autre, -# non que le monde perçu démente les lois de la perspective et en impose d'autres, mais plutôt parce qu'il n'en exige aucune en particulier, et qu'il est d'un autre ordre qu'elles."[388] Le monde de perception spontané est sans loi, la perspective est une légalisation du perceptif, un nouveau schème comme interprétation de la spontanéité perceptive qui est *toujours-déjà schémique* mais dont la *schémisation a été naturalisée comme attitude naturelle ou originaire de perception*. Et Merleau-Ponty de pointer plusieurs caractéristiques de la perspective :

1) Elle est une légalisation du perceptif.

2) Elle est contre-organique (monoculaire) parce qu'indexatrice ; en effet, indexer la perspective sur un référent, ce n'est plus comme dans la perception courante l'indexer sur une fonction de nature adéquate à elle-même et schémiquement garantie, c'est déterminer un "commun dénominateur ou la commune mesure qui permet a projection plane [en] renonçant à la simultanéité des objets"[389]

3) La perspective est donc en conséquence un aplatissement du perçu sur un seul et même plan où des visions locales se rapportent les unes aux autres selon un rapport fixe au commun dénominateur. Plutôt que le spectacle total qui *n'étage pas* les objets de perception dans une profondeur, on découvre une profondeur générée à partir du plan d'équivalence et de mesure générale que constitue la perspective à partir d'un commun dénominateur abstrait.

4) La perception spontanée est sans point de vue recteur quant à son régime formel de fonctionnement : c'est un perspectivisme sans référent qu'aucun point de vue n'enferme et qu'aucun géométral ne résume. La perspective subsume et indexe le perceptif sur le point de vue, elle indexe le perspectivisme sur le point de vue – et tel est le paradoxe de la perspective qu'elle est précisément l'abolition du perspectivisme, et fonctionne plutôt comme un ponctualisme visuel indexateur du visible. C'est selon la fixation du point de vue que s'établissent profondeur, hauteur et longueur, selon un point de fuite qui réciproque le point de vue : le point de vue en tant que tel est la condition formelle de la perspective et se réciproque d'un point de fuite virtuel comme instauration d'une profondeur abstraite dans le plan que viendront peupler les perceptions ; mais le point de vue optique se réciproque d'un point de fuite géométrique, instaurateur de la ligne d'horizon, et plus généralement limitateur du regard.

5) La perspective fait donc passer du présent "vivant" ou de la métamorphose perpétuelle du perçu, à l'éternité, passée ou surplombante, du regard. La perception perspectiviste, c'est une perception alégale, qui ne comprend ni hauteur ni profondeur ni longueur, qui n'est que la variation continue et vivante du présenté, présentification perpétuelle d'un perçu qui ne tient que dans ce présent sans s'y fonder pour autant. La perception perspectiviste spontanée est une perception qui fonctionne nuance par nuance. La perspective comme nouveau schème perceptif au contraire, c'est l'éternification du présent, qui ne fonctionne plus par nuancement infini mais par distinctions finies du perçu.

---

[388] Ibid., p. 72.
[389] Cf. ibid., p. 71.

6) C'est pourquoi la perspective est en elle-même politique et morale, voire théologique : elle est un surplomb et une maîtrise du monde. Le point de vue, c'est toujours la condition du jugement, et nul jugement sans perspective, même si toute instance de jugement revendique toujours pour elle-même, implicitement ou non, le point de vue absolu qui les inclut tous. Dans cette optique, seul le point de vue de Dieu permet le jugement pur, seul Dieu devenu point de vue a constitué pour la religion le point de perspective absolu pour configurer le monde. Et de la même manière que Dieu fut l'infinitisation du Point de vue, il lui fallut un point de fuite le réciproquant d'une manière tout aussi infinie. Ce point de fuite, instaurateur de sa ligne d'horizon, ce fut celui du conséquentialisme moral, c'est-à-dire de l'instanciation du jugement comme châtiment, rédemption, récompense – Salut. Le point de fuite infini du point de vue divin, ce fut l'au-delà du jugé comme conséquence du jugement, l'au-delà pur dont tout geste est extrait, avec sa ligne d'horizon, enfer, paradis. La perspective n'est pas d'abord un schème ou une vue scientifique, mais métaphysique, et toute religion instaure une Perspective qui dépasse et subsume la vie même, pour la ramasser et la synthétiser dans l'eternité du Point de vue, dont Dieu n'est à tout prendre que le nom-prétexte. Merleau-Ponty n'allait pas aussi loin dans sa description du caractère moral intrinsèque à la perspective : il y voyait, au-delà de la technique représentative, un instrument d'assujettissement du monde et de la perception, l'instrument humain pour appréhender, instrumental deux fois, le monde dominé.
Ces analyses de Merleau-Ponty sont tout à fait précieuses : tous ces traits intrinsèques à la perspective la montrent non pas d'abord comme moyen technique de représentation, mais comme mode métaphysique de présentation, qui permet de subsumer la vie même à l'éternité, de faire dépendre la perception d'un processus d'assujettissement mondain. Mais Merleau-Ponty reconnaissait bien dans le même temps que la perspective était interprétation de la perception, et que c'est elle, dès lors, qui constitua l'articulation entre création et représentation dans la peinture classique. Création, parce qu'elle était déjà construction, et représentation, parce qu'elle charriait en même temps tout un nouveau mode de modélisation du modèle (ce qui est très sensible lorsqu'on voit l'instauration et l'évolution de la perspective notamment dans la peinture italienne, depuis, grosso modo, le douzième siècle jusqu'au dix-septième). La perspective avait donc une double fonction créatrice : d'une part, en tant qu'elle-même, en tant que système ou que mode de modalisation plus ou moins variable, la perspective déterminait tout un régime de visibilisation du monde et des choses, de Dieu et des hommes (ainsi lorsque le Christ, dans la peinture italienne ancienne, est représenté comme faisant deux ou trois fois la taille des hommes, et ce, symboliquement, contre les lois élémentaires de la perspective). Choisir un mode de perspective, un mode de modalisation, comme interprétation pré-picturale du visible, c'était la première fonction créatrice de la perspective. Et deuxièmement, dans la localisation ou plus exactement dans le *situage* d'un point de vue, un mode de perspective déterminé permettait de choisir l'angle, le cadre, la profondeur, la hauteur et la longueur de l'espace pictural représentable. Cette fonction créatrice n'est plus d'interprétation en tant que Perspective, mais de situ-ation ou de situage du Point de vue. On pourrait ajouter une troisième fonction créatrice interne au tableau : la première fonction interprétait le visible et modalisait la modélisation du modèle. La seconde fonction modélisait l'espace selon un point de vue inclus dans la dimension qu'ouvrait la première fonction : elle ouvrait une certaine portion d'une spatialité prédéterminée. La troisième fonction, c'est le jeu interne à cet espace, avec ses aberrations voulues, ses variabilités internes plutôt que ses variations formelles : ce

n'est plus le situage du point de vue, c'est le positionnement des points représentés, choses et hommes, Dieu et noms, dans l'espace précédemment ouvert. La troisième fonction, c'est peupler la spatialité selon ses variabilités internes potentielles (tel pilier cachant tel autre, telle ombre sur telle zone, tel positionnement du Christ, etc.) La première fonction créatrice de la perspective déterminait un mode de spatialisation, la seconde fonction déterminait un point de vue formel déterminant une spatialité, la troisième positionne des points de visibilité dans un espace préconstitué.
La perspective est donc d'une part tout entière représentation, non plus selon le référent métaphysique d'une nature auto-adéquative, mais selon un commun dénominateur toujours-déjà issu d'une interprétation de la perception ; mais d'autre part elle est tout entière créatrice en ce qu'elle construit le mode de modélisation, la modélisation, et le modèle (ce sont les trois fonctions). Merleau-Ponty a donc raison de dire que la perspective est l'éminence qui articule création et représentation dans la peinture classique, plus que la couleur, la forme, les contours etc. Pourquoi ? parce que tous les traits de picturalité sont subsumés à la question formelle et formalisante de la perspective qui les régit : même la couleur dépend du point de vue, qui régit lumière et espace, même la couleur dépend de la référenciation que la perspective opère en dégageant un commun dénominateur abstrait. La perspective, c'est donc l'*Interface du pictural et du monde* pour la peinture classique. Mais toute interface dépend d'un schème qui, plus profondément, est l'interfacialisation du corps et du monde. La perspective est révolution schématique parce qu'elle substituait au naturel perceptif une interprétation et du monde et du système perceptif qui se constituait en Interface formelle indépassable, celle-ci *constituant* à son tour le monde et la perception dans leurs régimes propres. Ce que ne dit pourtant pas Merleau-Ponty, c'est que même la perception spontanée est le fruit d'une naturalisation de schème, d'une naturalisation de la dimension schémiologique, chair du schématisme d'une part, *organa* schémiques d'autre part : pour Merleau-Ponty, tout repose sur cette interface indépassable et naturelle qu'est la chair, interface plus large et diffuse que la conscience sous laquelle passe sa phénoménologie. Prendre en compte jusqu'au bout la question des bifurcations schémiologiques veut donc dire que même la chair comme naturalité interfacielle articulant et homologisant le rapport perception-monde est issue d'une révolution schématique, non pas d'abord comme position thétique, mais d'abord comme naturalité du corps. Seulement, Merleau-Ponty opère ici une *naturalisation du constructif et du construit* – non seulement il déshistoricise, mais plus encore il détemporalise "l'appareil de perception" en en faisant une sorte d'attribut même du vivant, et ce même si le perceptif est un milieu plastique et non formel selon sa critique de la *Gestaltheorie.* Telle est génériquement l'opération-limite de la phénoménologie post-husserlienne : elle suspend toute la dimension schémiologique *pour lui substituer la naturalité dimensionnelle de la chair.* On retrouve ce qu'on critiquait plus haut chez Descartes : la naturalisation du transcendantal incorporé, et même la soumission de l'incorporation à ce transcendantal, à travers l'arraisonnement, la capture du *Leib* par la chair qui est *Verkörperung*. La différence, c'est que la phénoménologie incarnativiste n'en passe plus par un fondement extérieur de l'incarnation comme Descartes, mais qu'elle approfondit la corrélation de la conscience au niveau du vivant : le même refoulement de la dimension constructiviste-naturaliste des schèmes est donc opéré, mais c'est tantôt au nom du fondationnalisme transcendant, tantôt au nom de l'immanence vitaliste de l'Incarnat.

Merleau-Ponty ramasse ainsi son analyse, dans son dernier chapitre[390] : "la perspective planimétrique ne saurait être donnée comme une expression du monde que nous percevons, ni donc revendiquer un privilège de conformité à l'objet". Cette question est liée expressément au postulat de la représentation, dont s'engendre le parti-pris analytique du signe comme recteur définitif du sens : "L'illusion objectiviste est bien installée en nous. Nous sommes convaincus que l'acte d'exprimer, dans sa forme normale ou fondamentale, consiste, étant donné une signification, à construire un système de signes tel qu'à chaque élément du signifié corresponde un élément du signifiant, c'est-à-dire à *représenter*." Merleau-Ponty montre ainsi comment la perspective découle *directement* du postulat représental, en ce qu'elle constitue un équivalent "sans équivoque et sans empiètement" de ce qui se donne à percevoir, notamment dans le dessin d'enfant. Autrement dit, du postulat représental découle l'opération de mise-en-signe ou signation, de la signification expressive d'abord donnée comme asignifiante. Cette signation *n'est pas d'abord alphabétique*, elle est *graphique* au sens strict, c'est-à-dire que la signation linguistique et la signation plastique (graphique au sens restreint) constituent une seule et même logique. La perspective est à la plasticité ce que la linguistique est à la signification, c'est-à-dire signation représentale. La perspective est une alphabétisation non linguistique de la plasticité du perçu et du tracer. En un sens, avant même le tracer, la perspective est devenue historiquement le schématisme de l'inscription, la chair réceptacle de l'inscription : il y a une perspective pré-constituée pour toute inscription, tout dessin, une perspective transcendantale qui n'est pas perspective graphique, mais qui la régit ; ainsi les mille transformations de perspectives en art, surtout à partir du XXe siècle, sont une modulation schémique du schématisme perspectiviste. On peut dire qu'avant que la perspective ne s'impose comme modalité de schématisation, notamment à l'époque de Galilée, ce fut plutôt la question du contour, l'opposition de la *skiagraphia* (représentation par contouration formelle) et de la *scenographia* (présentation par polarisation de corps et de zones d'activité) qui constitua les schématismes représentationnels. On distinguera dès lors, en art, trois types d'inscriptions différenciés, qu'on nommera l'inscription de redondance, l'inscription de modulation, l'inscription désindexée.

1) La première redonde non seulement le schématisme perspectiviste comme forme abstraite, mais également le schème dominant comme constitutif d'une perspective majoritaire dont il est à la fois le modulateur à la marge, et le centre opérateur. C'est l'inscription confirmatrice et constative qui se joue essentiellement au niveau organologique : non seulement elle confirme et entérine la perspective majoritaire ou la complexion perceptive dominante comme incorporat naturalisé, mais plus encore elle la naturalise au niveau de la constitution schémique comme mode de perception devenu modèle.

2) La deuxième inscription, c'est la modulation du schème, qui permet d'inventer une nouvelle perspective au sein de la forme-perspective constituée au niveau du schématisme général : c'est l'inscription qui fait varier l'organe, mais laisse la chair en l'état. C'est l'art des variations ou même des révolutions schémiques, mais qui laisse intact le milieu charnel d'inscription et d'organicisation des schèmes. De sorte que les variations schémiologiques (au sens où Husserl parle de variation eidétique) changent quant au contenu et à sa modulation, mais pas quant à la modalité schématique et

[390] Ibid., p. 206.

charnelle de la modulation elle-même. C'est ce qu'on appellera une modification statique : la modulation de la modéité dans le schème se fait toujours selon la même modalité schématique, autrement dit les organes préhendent de nouveaux contenus et disposent de nouvelles fonctions de saisie et d'action, mais fonctionnent sur le même mode, sur le même régime. Le premier type d'inscription est confirmation des conformations, le second est modification statique comme modulation de modéité se faisant sur le même mode. La dernière implique une modification processuelle relative à la modalité schématique elle-même.

3) la dernière enfin, c'est l'art a-perspectiviste, qui non seulement ne fait pas que moduler le schème régnant de la perspective, mais plus encore démet jusqu'au schématisme pour retrouver une pure modalisation qui n'en passe plus par des modulateurs intermédiaires qui sont autant de matrices formelles et de moules matériels. C'est l'art inindexé. On peut en donner un exemple avec l'œuvre de Cézanne. On pourrait dire que Cézanne pratiqua d'abord un art inindexé puis s'en retourna à la perspective pour faire un art modulateur – mais c'est l'inverse : Cézanne invente d'abord un autre schème perspectiviste où c'est la couleur qui produit la perspective, et débouche à la fin sur un art inindexé -ce qui ne veut pas dire abstrait, irréférencé, afigural comme on le voit dans les tableaux de Sainte Victoire – qui retrouve pourtant en tout point la perspective, mais plus comme schème ni schématisme, comme technique de structuration de l'aconstitué, flux et strates de la terre contractés en levée continuée de la montagne. On dit que le cubisme est déjà dans Cézanne, mais c'est qu'il n'a cesse de peindre les flux et strates de la terre se contractant dans un "quelque-chose" ainsi modalisé, la montagne Sainte Victoire, qui n'est justement pas la Chose heideggerienne ou la Chair phénoménologique – de sorte que le cubisme reprendra cette contraction de flux et strates en les rapportant au mouvement, les flux devenant motion, et les strates poses de mouvement. Et en effet, Cézanne aura ouvert la perception constituée non pas à une nouvelle représentation de Sainte Victoire, mais à une nouvelle modalisation de l'esthésie, à une nouvelle manière de percevoir qui trouve à s'exprimer dans une perspective structurante, mais structurée selon des une pure perception d'aplats chromatiques abstraits précédant l'objet, le paysage, le référent. Ce que montre Cézanne, ce qu'il modalise d'esthésie, c'est la perception par aplats coloriques qui sont comme des plaines de sensations dont la délinéation va se faire par différenciation perceptive, et qui s'avèrent *ensuite et ensuite seulement* structurer quelque chose comme un paysage. Merleau-Ponty le dit très bien à sa façon concernant ce dernier Cézanne : "L'important est que la perspective, même quand elle est là, ne soit présente que comme les règle de la grammaire sont présentes dans un style." C'est qu'en effet il faut sacrifier aux transmissions esthétiques de l'esthésie, au destin esthétique de l'esthésie. Cela nous dit une chose essentielle quant aux frontières de la transgression : elle n'est jamais plus présente que quand elle est sourde et retrouve, en tous points, une grammaire, une signation qui ne la touche plus pour cette raison que l'art s'est transmué de l'intérieur de sa grammaire en tout autre chose que de l'art – esthésie qui par l'art se fait extra-artistiquement, extrartistique. D'une part l'art a pour devenir l'esthésie, d'autre part, il a pour contre-destin de se figer en esthétique. A cet égard, cette question pose de toutes nouvelles lignes de partage entre peinture abstraite et peinture figurative, les deux pouvant tout autant participer des trois types.

Note sur le ptolémaïsme

Il semble difficile de penser le système ptoléméen d'une manière exclusive sur le modèle disjonctif suivant : ou bien la gloire humaine de se sentir au centre du cosmos, gloire que Copernic et ses successeurs seraient venus mettre à bas occasionnant ainsi aux hommes leur première blessure narcissique (lecture freudienne des trois grandes blessures narcissiques de l'homme) ; ou bien la Terre comme lieu le plus bas du cosmos, banc d'échouage sublunaire où règne la matière ontologiquement vile des accidents et des illusions. On peut à cet égard renvoyer au renversement – toujours exclusif – du point de vue généralement admis quant au ptolémaïsme qu'on trouve dans *Après la finitude* de Q. Meillassoux[391] : "La fin de la cosmologie ptolémaïque ne signifie pas, comme on le dit souvent, que l'homme se serait senti humilié parce qu'il aurait cessé de se croire au centre du monde, car une telle place centrale de la Terre était alors considérée comme une place honteuse et non glorieuse du Cosmos, une sorte de dépotoir sublunaire de l'Univers". Adopter l'une ou l'autre de ces deux visions semble insatisfaisant ; en effet, on ne peut prendre la bassesse topologique sans en même temps prendre la centration cosmique et sa gloire anagogique, puisque c'est précisément cette schize qui *conditionne l'apparition du principe chez les Grecs*. En effet, le principe grec n'existe que sur le fond de cette double condition : 1) que le principe soit séparé en éminence, par nature et selon son régime d'être, de ce qu'il principialise : le principe est *ontologiquement excentré du principialisé* ; 2) la possibilité, pour le principialisé, de remonter noétiquement – et érotiquement – jusqu'au principe au terme d'une dialectique qu'on a nommée ailleurs anakatabasique en tant qu'elle se déploie sur un Axe unique qui est tantôt vecteur d'anabase quand l'âme monte au principe, tantôt vecteur de catabase, quand elle redescend vers les corps pour y *incarner* la principialité, comme c'est le cas pour le philosophe platonicien. Dans ces deux conditions, gloire et honte travaillent de concert, et il faut distinguer leur partage selon les deux critères que sont le centrement/excentrement, et le surlunaire/sublunaire : la première condition, c'est la honte glorieuse des Grecs, quand la Terre ne tire son existence que de l'éminence absolue des astres et du principe que seul le Soleil peut encore *figurer*, quand le monde est certes inférieur, mais que cet inférieur est en même temps le rejeton du meilleur (le christianisme semblera plutôt introduire l'idée d'une bassesse ou d'un péché qui ne tire son existence que du Mal comme principe séparé et antagoniste du Bien). Cette éminence du principe a pour condition son excentrement, et il y a comme une étrange téléologie inversée qui régit la cosmologie grecque au sens où ce n'est pas le principe qui est le centre du monde, mais bien le principialisé, comme si le principe avait pour fin la grossièreté de la matière, comme si le Mieux ne visait que l'inférieur. Gloire à nouveau d'être le centre du monde quand le principe est excentré, honte pourtant d'être le centre en étant sa bassesse. La deuxième condition, c'est la coupure du sublunaire et du supralunaire, telle qu'elle organise à nouveau la honte et la gloire : honte d'une part d'être soumis à la matière, vivant au bas des astres et à l'ombre lumineuse de leur perfection, sur une terre où l'humanité incarne moins la matière que la matérialisation même des Formes (la matière est la première honte grecque) ; mais en même temps, c'est la gloire de pouvoir passer outre sa condition en se tournant vers les Formes, en devenant Forme soi-même par la grâce de la *theoria* (c'est le cas chez

[391] Editions du seuil, 2006, p. 160-1.

Aristote comme chez Platon) : cette gloire consiste en la *possibilité même* de s'arracher à la matière, elle est comme une *méta-physis* natalement inscrite en l'humanité même comme un rachat a priori, un salut dynamique natalement incorporé (et à nouveau, on voit la différence avec le christianisme, dans lequel le damné incarne l'impossibilité de la gloire).
Ce cycle de la gloire et la honte dans le ptolémaïsme est donc double, il s'organise selon ces deux coupures entre d'une part l'excentrement du principe et la centration de la Terre, et d'autre part le surlunaire et le sublunaire. Ces coupures se réciproquent de fait mais ressortissent à des logiques différentes, la première étant de l'ordre de la référence, la seconde de l'ordre de la constitution naturelle. En fait, la configuration fondamentale du ptolémaïsme grec qui constitue les conditions du principe, ce serait un chiasme de ces deux coupures dessinant une séparation plus ambigüe, une sorte de clair-obscur grec : centre sublunaire, excentration supralunaire, la matière et sa bassesse au centre du cosmos, et le principe, les astres et la perfection excentrés dans le cosmos. C'est une schize fondamentale, que le plus parfait ne soit pas central, que le cœur du cosmos soit justement sa plus grossière matière. C'est pourquoi l'homme grec est une honte glorieuse, un Alcibiade indéfini, un vivant sublunaire mais central, le cœur vivant et matériel des Formes – mais c'est aussi pourquoi le principe est une gloire qui ne tend qu'à sa honte, excentré, s'achevant dans la plus épaisse et tourbeuse matérialité. Cette interaction entre gloire et honte constitue une sorte de liberté grecque qui ne se comprend évidemment pas hors du rapport au cosmos. La liberté grecque, c'est peut-être de demeurer dans cette ambiguïté de Janus où la honte est glorieuse et ne cesse de se glorifier, ambiguïté que reflètent si bien les persona théâtrales, quand les *aristoï* pleurent au terme de la tragédie tandis que le démos rit dès le début de la comédie. Mais c'est aussi la possibilité d'une honte plus profonde, quand le vivant sublunaire parvient toutefois à s'excentrer, à *ascender* vers le principe ; sublunaire, on l'est toujours-déjà, mais s'excentrer, c'est le paradoxe par excellence qui consiste à rester au centre du monde tout en n'étant soi-même qu'en orbite autour du principe. C'est l'homme de la caverne qui se confirme dans son lieu, et qui recentre tout deux fois, la Terre sur terre et le principe dans le ciel, sans à aucun moment désirer s'extirper de l'orbe de la première pour mieux rejoindre le second. A l'inverse, la gloire, c'est le supralunaire qui devient centre de l'univers, quand on s'arrache au lieu terrestre, à la caverne encore, pour choisir la perfection formelle plutôt que le cœur matériel de l'univers, c'est s'arracher littéralement à la terre, comme c'est déjà le cas chez Platon où l'anabase du philosophe est aussi une diastole de l'âme, pour rejoindre le principe en tant que tel – c'est le thème du soma comme corps-tombeau, et de l'âme comme remontée vers le formel. Ce n'est même pas que le philosophe soit centré par le corps et supralunaire par l'âme, c'est bien plutôt que le principe une fois rejoint ou contemplé, une fois *touché*, constitue un référent plus central que le centre de référence (la Terre) qui s'avère pourtant permis et constitué par lui, et qui n'est vu, perçu et même vécu comme centre que parce que le principe excentré lui donne sa lumière et le fait *apparaître* comme central. Le centre c'est ce qu'on voit, mais le principe excentré, c'est ce qu'on touche ; Platon le dit explicitement : la *théoria* ne culmine pas dans la vision mais dans le toucher, et l'esprit "touche" les Formes et le principe après les avoir contemplés : quand Platon distingue l'*idea* comme présentation visible de la Forme, et l'*eidos* comme la forme par-delà son apparaître, il distingue aussi deux modes de saisie de la formalité, la première s'opérant comme vision théorétique, la seconde comme toucher de l'esprit. A la lettre, le platonisme a moins pour sens fondamental la vue que le toucher qui en fait l'aboutissement, et

même si ce toucher, est celui de l'esprit.
La plus grande gloire ou gloire en tant que gloire, c'est donc de rompre l'ambiguïté du centre sublunaire et du supralunaire excentré, c'est sortir de ce double clair-obscur pour ne sélectionner que les deux faces d'une même clarté – c'est rompre avec le cœur *donné* de la pensée pour retrouver le cœur *donateur* du penser, c'est s'ek-centrer soi-même dialectiquement érotiquement et contemplativement, quitte, comme Socrate, à risquer l'exil ou la mort, quitte à être ce paradoxe vivant de *l'exilé sur terre* qu'incarne par excellence le philosophe platonicien. On comprend mieux alors que le *thumos* est fondamentalement l'ami du logos, et qu'on ne peut problématiser ce thème en en restant à la seule psychologie tripartite de l'âme et à son économie interne, développée dans *La République*. Il faut d'abord rappeler que la séparation des parties de l'âme est structurellement analogique des classes de la cité elle-même, mais que cette analogie s'inscrit dans l'élément du sublunaire en général qui fait de la terre un grand vivant : on perd tout philosophiquement quand on *humanise* et *psychologise* – fût-ce de façon structurelle – la question des affinités naturelles du *thumos* avec les désirs-*epithumia* ou avec le logos. Il s'agit d'abord d'une question *cosmologique*. Car en effet, c'est le courage ou l'ardeur qui permet cet ek-centrement de l'âme plutôt qu'il ne constitue seulement une partie intérieure de cette dernière. C'est cette composante qu'est le *thumos* qui permet à l'âme inincarnée de monter vers le principe ; ainsi, dans le *Phèdre*, ou *La République*, le *thumos* est ce courage de l'arrachement au donné, mais c'est aussi la grande *colère : le logos est l'opérateur, mais le thumos est le moteur ou le metteur en branle qui prête vie au logos, sans lui inerte et statique, dépourvu de motion et d'émotion.*
Alors le philosophe platonicien *élargit la centralité plutôt que le centre lui-même*, il fait du cosmos le centre de lui-même plutôt que la terre (c'est le thème du cosmopolitisme socratique, qui avant d'être un thème politique est plutôt d'ordre physique et noétique). C'est une fois exilé, ek-centré que le philosophe alors pourra revenir à la honte terrestre et redescendre dans le cœur de la caverne, dans les entrailles de Gé : étrangement, la plus grande gloire culmine dans un retour à la honte. L'être supralunaire qui est pourtant centre de l'univers implique ce renversement chiasmatique : revenir au sublunaire, et être pourtant décentré quant au principe lui-même. Et c'est pourquoi le philosophe doit devenir roi. Mais en même temps, cette honte qui s'est reconnue dans la perfection du principe, c'est le début d'une autre gloire, celle des philosophes à venir qu'il faut former à nouveau et guider (thème qu'on retrouvera dans le catholicisme avec la sainteté "proleptique", à savoir, le rapport à la sainteté des générations futures qui n'est plus la commémoration de la sainteté passée). Il y a ainsi un double cycle, cycle individuel qui passe de la honte à la gloire pour revenir à la honte en gloire (comme on parle du Christ en gloire) de la participation politique qui va devoir incarner l'Ordre supralunaire dans ce qui est pourtant le centre accidenté et soumis au devenir de l'univers. C'est depuis ce retour à la honte glorifiée de ce fait, que le philosophe va participer au cycle temporellement cosmopolite en formant de nouveaux philosophes, en leur permettant, à leur tour, d'accomplir le cycle entier, etc. Et c'est cette interpénétration cyclique de la honte et de la gloire qui dessine le caractère sélectif de la philosophie grecque, quand le sélectionné est justement celui qui est capable de s'arracher à situation chtonienne honteuse pour retrouver la gloire du principiel (l'anabase du philosophe dialecticien), mais qui accepte aussi de redescendre vers le centre du monde, vers sa honte enfin révélée tout en ayant lui-même décentré sa pensée (la catabase du philosophe législateur). La politique et la dialectique telles que Platon les inaugure sont les deux mouvements

réciproqués de ce cycle de la gloire et de la honte. Et dans chacune des conditions dégagées plus haut, gloire et honte travaillent déjà et forment un cycle, non pas l'Eternel Retour mais les Eternelles Retrouvailles (dont la Grande Année est l'archétype) qui iraient de la gloire perdue du principe à la honte du principialisée, et de la honte anagogiquement surmontée à la gloire retrouvée, quand l'homme incarne le principe et que le principe s'incarne en l'homme (ce cycle de la gloire, de la honte et de l'incarnation comme suspens de ce cycle, c'est la préfiguration de la structure profonde du christianisme, en cela héritier direct des Grecs). Ce cycle, c'est semble-t-il la configuration structurelle profonde de la Grande Année, non plus cosmologique, mais ontologique, éternel retour statique et homologique de la honte et de son surmontement, de la gloire et de sa perte. C'est ce que raconte aussi la Caverne de Platon : la honte d'être le rejeton du rejeton, fils du fils dont le père absolu serait le principe du Bien infigurable en soi, puis l'*agôn* solitaire du philosophe contre lui-même quand il s'affronte à ce principe sans s'abriter derrière le crible des ombres et des reflets, retrouvailles noétiques avec le principe et sa gloire, puis redescente acceptée vers la honte qui s'est enfin révélée à elle-même, qui s'est *vraiment* rendue centrale dans l'univers en se sachant tributaire d'un principe surlunaire qui l'excentre d'elle-même et de cet ombilic qu'elle forme au cœur de l'univers. D'un autre point de vue, les mythes fondateurs hésiodiques ou plus tard le stoïcisme accomplissent le cycle dans l'autre sens, mais c'est aussi une toute autre teneur cosmologique qui s'accomplit alors : partir de la gloire du Bien excentré, qui se contracte et se mondanise – après la Conflagration dans le Stoïcisme -, c'est la honte chtonienne de l'eau et de la boue, et la possibilité de retourner au *pneuma*, au souffle igné qui n'est autre que la gloire du monde ou de Zeus qui sont un seul et même corps. C'est le motif cardiaque qui traverse tout le stoïcisme, de sa cosmologie à sa psychologie, systole et diastole de la physique cosmologique ou de la psychologie (systole des représentations, diastole de l'*hégémonikon*) organisée selon la tension, ou *tonos*, qui traverse à la fois âme et monde à des degrés différents.

Conclusion

Nous sommes initialement partis du problème suivant : comment dégager la logique esthétique du processus d'incorporation pour lui-même, sans en faire la fonction d'autre chose (introspection psychanalytique, récognition de l'Autre, intériorisation ontologique) mais sans en faire non plus un analogon de l'incarnation ou de l'organicisation ? Comment comprendre que le corps n'est pas ce donné préconstitué qui incorpore une extériorité, mais le produit métastabilisé d'un processus métabolique d'incorporation ? C'est à travers une série de distinctions conceptuelles que nous avons tenté dans un premier moment de distinguer des niveaux d'analyse spécifiques : le *Körper* comme corps récorporé ou corps corporel, le *Leib* comme corps processuel ou corps corporal, le *leiben* comme in-corporer ou métabolisation sans métabolisme, enfin le *leben* comme vie ressaisie au moment où elle va prendre corps. Le corps ainsi compris est le spectre sur lequel nous avons enquêté, dont nous avons tenté de retracer la genèse dans le monde : comment quelque-chose comme *du* corps est-il possible et même faisable, comment quelque-chose comme *de la* corporéité peut-elle s'engendrer dans le monde ? Comment comprendre, par suite, la précellence de la logique esthétique ou esthésiologie sur l'ontologie ? Pour répondre à ces questions, il nous a tout d'abord fallu mettre en place et définir une euristique portant spécifiquement sur cette logique esthétique, et permettant de comprendre la genèse du Sensible et du corps à un niveau anté-phénoménal, le diaphane ou le transparaissant (*diaphaino*). Cette euristique implique deux grands déterminants : l'enquête, et la généalogie. Mais il nous a semblé qu'elle devait se faire génésiologie, soit logique des complexions du corps, analyse des constituants du corps qui une fois incorporés et récorporés, suspendent, stabilisent et canalisent le processus d'incorporation.

La mise en place de cette euristique nous a fourni les bases pour progresser, ou plutôt pour régresser plus avant : la ligne directrice de ce travail a consisté à opérer une régression logique, pour passer du plus constitué (le *Körper*) à l'a-constitué (le *leiben*). Il nous a fallu tout d'abord opérer le passage du *Körper* au *Leib*, régresser du corps récorporé au corps (s')incorporant : comment sortir du corps tout-fait, donné et phénoménalisé, organicisé et incarné ? Comment déborder la constitution, sans prétendre dépasser les corrélations constituées sur lesquelles elle repose et se fonde ? C'est l'analyse de l'imagination qui nous a permis de faire le saut du corporel jusqu'au corporal : que ce soit chez Pascal, chez Whitehead, chez Bergson ou chez Lou Andréas-Salomée, l'imagination est cette puissance d'esthésie qui nous fait-sentir "quelque-chose" dans le monde, que le corps va préhender et qu'il va soumettre à ses "appareils" de récognition pratique, à ses schèmes ou ses structures propres. C'est l'imagination, qui avère un dehors du corps qui n'est pas extérieur à lui, qui ne constitue pas sa "doublure" transcendantale ou structurale, mais qui le traverse en permanence. De sorte que cette analyse de l'imagination, notamment liée au problème du langage philosophique chez Whitehead nous a permis de comprendre comment le *Leib* ou le corporal pouvait être soustrait au *Körper* ou au corporel, échapper aux corrélations pratiques et sensibles incorporées que constituent les schèmes. Mais cela pose le problème plus général de l'épochè esthétique : pourquoi, comment, le problème de l'esthétique est-il suspendu, neutralisé, pourquoi est-il éludé et avec lui la genèse même du problématique comme élément génétique de la pensée ? Comment est opéré le rabattement de l'esthétique et de la charge problématique qu'elle charrie, sur l'ontologie et ses unités statiques préconstituées, sujet, ego, ou transcendance ?

C'est cette question qui nous a amené à analyser, au fil de cette première partie, le sens de la genèse, sa suspension, son rabattement sur la figure de l'origine ou de la première cause selon un ordre des raisons qu'il faut distinguer de l'ordre des genèses. C'est notamment l'analyse de la genèse chez Anaximandre qui, à travers le commentaire qu'en a donné Heidegger, nous a permis de comprendre l'hétérologie foncière de la genèse comprise comme engendrement esthétique du sensible, et impliquant dans son jeu même la logique de l'Eternel Retour, ainsi qu'une conception *pluralisée* de la facticité.
C'est enfin l'analyse des *Méditations métaphysiques* de Descartes qui nous a servi de pierre de touche et d'*experimentum crucis* esthétique : si l'on parvient à faire saillir dans les *Méditations* cette esthétique suspendue, à montrer que le premier trait apodictique rencontrée par l'*ego cogitans* est le Sensible lui-même, alors on peut, *a fortiori*, dégager cette dimension processuelle dans toute philosophie reposant sur l'épochè de l'esthétique. C'est ce qui a conduit notre analyse critique : comment Descartes subsume-t-il dès le départ le corps à la pensée, comment refoule-t-il la perception, le sentir, dans ses *Méditations* ? Cette analyse nous a permis de dégager trois acceptions distinctes du Dehors en philosophie : le Dehors comme grand "là-bas" qui double "l'ici-bas", le Dehors comme grand Ailleurs qui partout double le donné, enfin le Dehors proprement esthétique qui est nulle-part et n'importe où.
Nous avons ainsi tenté, dans une seconde partie, de faire consister une logique de l'incorporation ressaisie en fonction d'un processus de métabolisation générique. C'est l'analytique stoïcienne qui nous a permis de réinscrire l'incorporation dans un spectre plus large, et d'en pluraliser l'acception en distinguant plusieurs concepts ressortissant non seulement à des dimensions esthétiques distinctes, mais plus encore à des régimes ou modes de facticité différents : tout d'abord, la corporéité ou le continuum corporal, qui implique d'une part une incorporation avec les autres corps (*krasis*) et d'autre part une in-corporation sous forme incorporelle, au sens où le lieu, le temps et la proposition, constituent des dé-limitations expressives des corps ; ensuite, les incorporels eux-mêmes qui in-corporent la corporéité pour l'exprimer et la dé-limiter, et qui s'in-corporent en retour en imprimant ces dé-limitations sur les corps dont elles émanent ; les incorporables ou impressions sans impresseur actuel, qui vont s'in-corporer à la fois sous forme incorporelle, et à la fois sous forme corporale, qui vont à la fois s'exprimer sous forme de subsistance, et s'imprimer sous forme ontologique ou existante ; enfin, ce que nous avons nommé les incorporaux, soit les *ennoêma* ou impressions sans impresseur (actuel ou virtuel) générés par l'auto-préhension ou la traction à vide du corps saisissant ses formes organisatrices ou schèmes comme des contenus, et projetant ensuite ces formes dans le monde comme des abstractions transcendantes. Ces séries de distinctions impliquent comme on le voit de pluraliser l'acception même de l'incorporation, rapportée génériquement à la métabolisation des incorporables, ne cessant de faire retour à eux-mêmes à travers les corps et les incorporels. Cela nous a permis de faire saillir un rapport très particulier de l'esthétique et de l'analytique, indépendamment de toute référence à la dialectique : l'analytique est directement *immanée* de l'esthétique et porte en elle son jeu sensible, sa processualité, son bougé intrinsèque.
C'est ce dernier aspect que nous avons commencé à explorer dans la partie sur le schématisme. La thèse principale repose sur un renversement de la critique kantienne : ce n'est pas le schématisme qui assure la cohésion et l'harmonie interne du transcendantal, c'est le transcendantal, qui repose sur un complexe de schèmes incorporés et récorporés, qui est *engendré* conséquemment à cette incorporation. Cette

analyse implique une série de distinction : les schèmes comme *organa* se situant à la nervure du sujet et de l'objectivité, le schématisme comme milieu charnel coordinateur et homologique, assurant le fonctionnement conjoint et organique des schèmes incorporés. Trois analyses suivent de cette distinction princeps : une analyse du schème incorporé dans son rapport à la technique et aux structures constituées (Bourdieu et Stiegler) ; une analyse du schème comme opérateur de constitution politique des corps (Adorno et Horkheimer) ; enfin, une analyse portant sur *Le messager des étoiles* de Galilée, et qui s'efforce de dégager un rapport très spécifique entre le schème perceptif (la perspective) et la découverte scientifique.

Irréalisme et incorporation

Plan de la première partie

I. Incorporation, décorporation, récorporation : une esthésiologie processuelle du corps

Introduction générale :
– Le concept d'incorporation dans la philosophie contemporaine - p. 4.
– L'émergence du concept au XIXe siècle : brève histoire et mise en perspective du concept d'incorporation - p. 21.

1) A la recherche du spectre du corps : le lien de l'incorporation et de l'esthétique

– Le corps comme transparaissant, l'incorporation diaphane : nécessité d'une *diaphainologie* pour penser processuellement le corps. Commentaire et analyse de *Spectres de Marx* de Derrida - p. 29.

– Phénoménologie de la vie et esthésiologie : le problème d'une logique vitaliste. En quoi l'incorporation engage-t-elle une Esthétique philosophique intégrale (Souriau) ? - p. 39.

– Incarnation et incorporation : l'incorporation dans le stoïcisme, distinction d'avec la logique incarnativiste (notamment la phénoménologie). Exposition de la ligne génétique suivante : *leben*, *leiben*, *Leib*, *Körper*, qui structurera l'ensemble des développements à venir, et fournira un ordre de régression logique - p. 43.

– La logique du *leiben* : analyse de la subsomption de l'esthétique par l'ontologie, et du rabattement du problème du corps sur le problème de l'être, à partir de l'article de D. Franck consacré à Heidegger, *Le séjour du corps* – p. 65. Esthétique et indicialité : comment traiter et rendre compte du processus non-phénoménal d'incorporation ? - p. 68.

– Individuation et incorporation : pourquoi opérer la remétabolisation de la logique d'individuation ? Le triangle Nietzsche, Deleuze, Simondon - p. 72.

– Le problème de la genèse du sensible : l'incorporation comme *Leibfaden* pour une esthésiologie - p. 84. Esquisses pour une génésiologie : prérequis et conditions pour lier le problème de l'incorporation à l'esthétique comme logique génétique du sensible et de l'expérience - p. 87.

– Trois déterminations de l'esthésiologie : l'esthésiologie et l'euristique - p. 89. ; transitivité et transversalité - p. 92 ; la processualité (commentaire d'H. Belting) - p. 95.

– Généalogie, symptomatologie et enquête : caractérisation d'une euristique esthétique des corps : euristique et Histoire (Foucault et Veyne), l'enquête chez

Hume - p. 101. Note sur le scepticisme de Cioran : le scepticisme comme problème esthétique - p. 134. Enquête et généalogie : les limites de l'enquête ; comment passer du *Körper* au *Leib* ? L'imagination chez Pascal et chez Whitehead comme « point de débordement » esthétique - p. 146.

– Esthésiologie de l'incorporation : prospective et perspectivisme, inspection et espace, introspection et point de vue, circonspection et perspective - p. 196.

– La genèse ou l'émergence chez Nietzsche : le statut de l'*Entstehung* dans *La généalogie de la morale* - p. 211. Processus et perspective : la *Seconde Intempestive* - p. 224. Genèse et valeur : une esthésiologie des valeurs - p. 227.

– Genèse et désaxe : commentaire de Derrida sur la genèse husserlienne - p. 230. L'en-tant-que, la constitution et le dimensional : le concept de dimensional chez Heidegger, dans son rapport à la genèse - p. 241. Factivité, réversion, crase : comment penser esthétiquement et non-ontologiquement la facticité ? - p. 253. Engendrement esthétique et dérivation a priori : l'occultation du problème de la genèse - p. 258.

2) Analytique et esthétique : le problème du langage et de l'imagination chez Whitehead

– L'imagination comme puissance d'esthésie : le débordement esthétique du constitué - p. 270. Le schème et le modèle - p. 272.

– Le langage et l'esthétique : la « linguistique whiteheadienne » dans son rapport à la processualité esthétique - p. 279.

– L'imagination dans son rapport au langage : le saut imaginatif jusqu'à l'éther des généralités et son expression linguistique - p. 282. L'exemple des mathématiques - p. 290.

– Contexte et univers de sens - p. 297. Scalarité de la raison (B. Stiegler) - p. 299. La proposition vraie chez Whitehead - p. 301.

– Langage du processus et processualité du langage : en quoi le langage avère-t-il déjà la processualité qu'il transcrit ? - p. 303.

– L'imagination comme vecteur vectorisé et vectorisant : le débordement imaginatif comme décorrélation - p. 312. La progressivité noétique chez Whitehead, par opposition à l'absoluité platonicienne de l'Idée - p. 314.

– Gradualité de la pensée et scalarité de la raison comme aspects du processus - p. 318. Fragmentarité et processualité - p. 319. Catégories et sauts imaginatifs - p. 324.

– Pensée de la genèse et genèse de la pensée - p. 327. Badiou et le concept de modèle - p. 329. L'exemple du gène par rapport à la catégorialité - p. 330.

– Le rapport de l'esthétique et de l'analytique – l'intérmédiaire du schème et son rapport à la catégorie - p. 333. L'engendrement des catégories - p. 335. Le commencement en philosophie (Hegel et Whitehead, esthétique et dialectique) - p. 339.

– L'analytique et le paradoxe - p. 340. Court-circuiter la dialectique ; Kant et Hegel, le rapport à l'esthétique - p. 341. Système, systèse et esthétique - p. 345.

– Incorporation et incarnation dans leur rapport à l'imagination et au schème - p. 350. Débordement de la corrélation et imagination : le corrélationisme à la lumière de l'esthétique - p. 355. L'euristique esthétique contre l'empire analytique de la proposition ; le mélange san limite du stoïcisme, la limitation platonicienne du mélange - p. 356.

– Du principe analytique de non-contradiction au principe esthétique de contraction, du principe de raison au principe de genèse - p. 357.

– L'imagination comme vecteur d'esthésie : l'exemple de l'imagination bergsonienne. Une analyse de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* - p. 360.

– Trois acceptions de l'imagination. L'exemple de G. Didi-Huberman, dans *Images malgré tout* – p. 372.

– L'imagination et l'insconscient : l'imagination chez Lou Andréas-Salomée - p. 375.

– Imagination et réversion esthétique : l'exemple de la pataphysique chez Jarry - p. 378.

– De la genèse imaginée à l'imagination de la genèse : du rapport *Körper-Leib* au rapport *Leib-leiben.* Une analyse critique du commentaire de Heidegger sur la genèse chez Anaximandre - p. 384.

3) Sentation et cogito : le problème de la facticité chez Descartes

– Présentation du problème : comment commencer ? L'épochè esthétique et la forclusion du problème du corps - p. 413.

– Faire bifurquer plutôt qu'objecter ou critiquer : une stratégie de lecture des *Méditations métaphysiques* - p. 417.

– Le problème de la réduction chez Descartes. Pascal et Descartes au regard du principe et de l'ordre des raisons -p. 420. Débordement et dépassement - p. 423.

– Le corps et l'expérience dans la régression cogitale. L'ego cartésien et la phénoménalité - p. 424.

– Distinguer facticité et apodicticité. Le statut du sentir dans la régression cartésienne et la suspension - p. 428. Le débordement du Sensible et son statut - p. 430. Le problème de la Corrélation, de Descarte à Husserl - p. 432.

– L'épochè de l'esthétique dans les *Méditations métaphysiques.* Le sens initial d'épochè dans le stoïcisme - p. 434.

– La chair et l'union des substances dans les *Méditations métaphysiques* - p. 437. L'incarnation, de l'ego empirique cartésien à l'ego transcendantal husserlien, en en passant par le *Dasein* heideggerien - p. 444. Le statut du Réel et son doublement cartésien - p. 446.

– Le problème du corps dans les *Méditations métaphysiques* : une analyse des stratégies cartésiennes de refoulement du corps - p. 447. Le statut du sentir dans les *Méditations* - p. 450. Pensée, imagination, sentir, action, dans leur rapport au cogito - p. 455.

– Vies parrallèles et vies bifuquées : distinction de l'expérience pour de bon et de l'expérience pour de vrai, ou le problème du réalisme dans les *Méditations* - p. 459. La littéralité du senti par-delà la véracité du contenu senti - p. 460. Les différents types de différence chez Descartes, système et différence modale - p. 462.

– Dieu et l'infini dans les *Méditations* - p. 466. Les étapes cartésiennes de refoulement du sentir - p. 469. Réflexibilité du sujet, ek-stase du *Dasein*, auto-esthésie ou in-krase du corps - p. 471.

– Le problème du Dehors, et ses trois acceptions philosophiques. Première acception du Dehors comme rapport du Là-Bas et de l'ici-bas - p. 476. Deuxième acception du Dehors comme rapport de l'Ailleurs et du Partout - p. 478. Troisième acception du Dehors selon le rapport du Nulle-Part et du n'importe où - p. 481.

– Les trois acceptions au regard des trois types de différence, différence de nature, de degré, différence modale - p. 483. Le statut de la limite dans la dernière acception : la dé-limitation modale et la logique de la peau - p. 488.

Plan de la deuxième partie

II. In-corporation et métabolisation dans le système stoïcien : corps, incorporels, incorporables et incorporaux

Introduction :
– La régression esthétique et le rapport *Leib-Körper* - p. 4.
– La pluralisation du concept d'incorporation - p. 5.

1) Le corps et son substrat, le corps en son mélange : de l'ontologie à la tonologie, du couple matière-qualité à la modalité comme principe de différenciation

– La philosophie et le problématique : l'incorporation des idées, la décorporation du penser, la récorporation du pensé. L'incorporation du problématique et sa dé-limitation en problème - p. 6. La réversion de l'idée et du corps dans l'élément du problème : « l'exercice spirituel » et sa personnologie chez Hadot, l'esthétique des idées de Bergson - p. 10. Dynamisme et mécanisme chez Bergson : quel est le sens d'une antinomie ? - p. 15.

– L'occultation du corps et de l'incorporation comme symptôme de l'épochè esthétique. Le rapport entre logique et expérience chez W. James - p. 18.

– Nietzsche et l'incorporation esthétique, la dialectique et sa médiation. Dialectique et esthétique au regard de l'interprétation nietzschéenne - p. 20. Nietzsche et Hegel - p. 22.

– Corps et matière : le problème de l'interpénétration ou du mélange réel des corps chez Bergson - p. 23. Le rapport corps-matière dans le stoïcisme : première distinction du corporel et du corporal - p. 24.

– Le problème du substrat du corps selon Plutarque - p. 27. La réponse de Chrysippe à l'argument croissant - p. 28. La dualité du corps et de la matière quant au substrat du corps : la crase des deux aspects - p. 32. L'incorporation a priori de la matière, la crase comme véritable substrat du corps -p. 36.

– Matière et qualité comme figures de la talité : que veut dire être « tel » ? - p. 38. La qualité des corps comme produit de la modalité : les modes d'ayance du corps (*pôs ekhon*, *pros ti pôs ekhon*) - p. 42.

– Métabolisation et *krasis* chez Marc-Aurèle : commentaire d'un extrait des *Pensées* (X, 7) - p. 45. La *metabole* chez Marc-Aurèle - p. 47. L'Eternel Retour et ses différentes acceptions chez Marc-Aurèle - p. 50. L'Eternel Retour saisi au regard de la modalité, et selon la distinction d'*aiôn* et de *chronos* - p. 55. Altération et métabolisation : qu'est-ce qui demeure dans le devenir ? - p. 57. Le substrat processuel et modal des stoïciens - p. 60. Le corps et son opposition à la chair chez Marc-Aurèle : analyse d'un fragment des *Pensées* (X, 24) - p. 65.

– Le corps comme *tonos* : la subsomption de l'ontologie à la tonologie. Les trois sens de *tonos*, tension, tonalité, teneur - p. 68.

– Corporéité et talité : la facticité remétabolisée. La talité dans son rapport au « Quelque-chose » et à la modalité - p. 73. Définition de la talité à partir de Simplicius, talité et facticité - p. 75.

– La talité et le corps, le « tel quel » de la métabolisation. Qu'est-ce qu'un événement dans le stoïcisme ? - p. 77. Le stoïcisme comme système diatonique - p. 82. Le substrat et le *tonos* : le corps tonologique au regard de l'eikologie (logique de l'avoir) et de l'ergologie (logique du faire) - p. 84. *Tonos* et talité : le corps en tant que lui-même - p. 87.

– La talité chez Marc-Aurèle et le problème de la quantité : un commentaire des *Pensées* (IX, 25) - p. 88. La talité de la crase comme modalité - p. 90.

2) La pluralisation de l'incorporation : l'analytique stoïcienne et ses catégories esthétiques, les corps comme fictions in-corporées

– Le problème des *phantasma* dans le stoïcisme : l'exemple du point. La spécificité des *phantasma* ou impressions sans impresseur actuel dans le système stoïcien - p. 91. Les limites mathématiques et le point comme phantasme : les *phantasma* comme incorporables - p. 94. La double incorporation du point - p. 96. Le meilleur des mondes dans le stoïcisme - p. 98.

– Les *phantasma* incorporables et les ennoèmes incorporaux. Le statut stoïciens des Idées et des abstractions au regard des phantasmes : l'impression sans impresseur actuel n'est pas l'impression sans impresseur du tout - p. 99. Facticité et factitif, le rôle du Quelque-Chose dans l'analytique - p. 101. Corps et incorporels - p. 103. Les ennoèmes ou abstractions comme quasi-quelque-chose : distinction de l'incorporable (*phantasma*) et de l'incorporal (*ennoêma*) - p. 104.

– Le sens stoïciens de la dialectique - p. 106. Quatre distinctions entre incorporables (*phantasma*) et incorporaux (*ennoêma*) - p. 108. L'incorporal engendré par le corps : l'auto-préhension ou la « traction à vide » du corps et de ses schèmes - p. 112. Trois caractérisations des ennoèmes ou abstractions dans le stoïcisme - p. 115. Le transcendement comme origine corporale de l'incorporal : une génésiologie anti-platonicienne des abstractions - p. 117. Le Quelque-Chose, la modalité et sa dérivation - p. 119. L'opposition du stoïcisme au platonisme relativement aux abstractions - p. 121.

– L'analytique stoïcienne dans son rapport à l'immanence esthétique, « immage » ou immanation de l'esthétique : qu'est-ce que l'analytique stoïcienne ? - p. 123. Texturalité esthétique et organicité dialectique du système - p. 125. Le Quelque-Chose et sa facticité - p. 126. L'être dans le système stoïcien comme facticité du corps - p. 128.

– Les incorporables, impressions sans impresseur : l'incorporabilité et les limites - p. 130. L'incorporabilité du point de vue du corps et des incorporels : l'incorporable et la peau - p. 134. Deux exemples d'incorporabilité : la limite des corps et la fiction - p. 135.

– La théorie des rôles (*prosôpon*) : une logique stoïcienne de la prosopopée - p. 137. Prosopopée et parabase - p. 139. Prosopopée et trombinoscope : la question du visage et du masque en rapport avec la fiction ontologique du *prosôpon* - p. 141. La fiction comme incorporable et l'a-réalisme stoïcien - p. 144. L'indifférence ontologique du rôle comme fiction du corps - p. 147. La théâtralité stoïcienne, le théâtre baroque stoïcien, et ses conséquences pour la fiction littéraire - p. 151. La folie et la fiction - p. 155. La folie et l'absence d'usage, le problème de la mauvaise-foi métabolisée - p. 158. Folie et volonté : la *prohairesis* comme distanciation quant au *prosôpon* - p. 161. Le fou et le sage, le maître et l'esclave, le fictif et le littéral - p. 163. Jouer son rôle : une version stoïcienne de Socrate - p. 165. Dramatisme, tragique et mauvaise-foi - p. 167.

▪ Deux points sur la fiction : la théorie des *prosôpon* comme esthétique plutôt que comme éthique, et la liaison métabolique éludée de la fiction comme incorporable avec le *prosôpon* du corps - p. 171. Quatre acceptions du réalisme au regard de l'esthétique - p. 173. Le problème de la facticité dans son rapport à l'esthétique - p. 177. Le mélange des modes de facticité, l'art comme exploration modale des régimes de facticité - p. 180.

3) L'incorporabilité stoïcienne comme métabolisation systématique : causalité et cosmodicée

– Incorporation et incorporels : comment les corps s'in-corporent incorporellement, comment les incorporels s'in-corporent ou prennent corps - p. 183. Deleuze et le stoïcisme - p. 187. Les incorporels et l'événement - p. 190.

– Le système stoïcien et l'incorporabilité : deux aspects fondamentaux de cette liaison - p. 192. Le système et l'œcuménisme - p. 198.

– L'incorporabilité des incorporels. Analyse du vide comme incorporel - p. 202. Analyse du lieu comme incorporel - p. 209. Lieu et espace - p. 212. Crase et stase dans la Conflagration - p. 215. La volonté stoïcienne - p. 219. Le continuum modal des corps et la matière - p. 221.

– Incorporabilité et activité : le problème de la causalité. Commentaire et analyse des *Pensées* de Marc-Aurèle (X, 26) quant à la causalité - p. 222. Premier trait de la causalité stoïcienne : la délinéarisation de la causalité - p. 223. Second trait : la désindexation de la cause - p. 228. Troisième trait : la déverticalisation de la causalité -p. 229.

– Le meilleur des mondes stoïciens selon la polarité *krasis-stasis* : premier aspect de la *stasis* - p. 230. Second aspect de la *stasis* - p. 233. La cosmodicée

stoïcienne : causes antécédentes et causes conséquentes - p. 234.

III. Schèmes et schématisme : l'analytique corporalisée (fragments et annexes)

Introduction générale :
– Présentation du problème : l'époché de l'esthétique. Reprise esthétique du problème du corrélationisme : comment s'engendre une corrélation ? - p. 239. Du corrélationnisme au relationisme - p. 240. Le transcendantal et le schématisme : faire la génésiologie du transcendantal - p. 243.
– Les quatre problèmes génériques de l'analyse du schématisme. Le rapport entre analytique et esthétique -p. 244.

1) Schémisation et schématisation du corps : l'incorporation des organes et de la chair, l'adaptation au monde

– Schèmes et schématisme : la polarisation du mécanique et de l'organique, du *Leib* et du *Körper*. L'ambivalence fondamentale du schématisme : constructivisme et naturalisme - p. 250. Constitution et construction du corps - p. 254. Le schématisme transcendantal kantien - p. 255. Le transcendantal husserlien et la répudiation des schèmes : la phénoménologie de la chair comme schématisme sans schème, chair sans organe - p. 257.

– Incorporation et décorporation des schèmes organologiques et de la chair du schématisme. Le schème chez Bourdieu, schématisme et structuralisme - p. 259. Le schématisme chez Bernard Stiegler et son rapport à la rétention tertiaire : la primauté de l'incorporation sur la rétention, le schème et l'organicité technique - p. 261.

– Schémiologie et impressionnisme : la constructibilité a priori du percevoir, la déschémisation et la déschématisation de la perception. Deux acceptions de l'impressionnisme - p. 264. L'impression chez Bergson - p. 265. Distinction de la déschémisation et de la déschématisation : décorporer les schèmes, décorporer le schématisme - p. 266. L'exemple de la déschémisation du cinéma dans l'analyse de Deleuze - p. 267. Les *Nonsense Poems* d'E. Lear : sens et déschémisation artistique - p. 269.

– Le problème de l'inadaptation au regard de la sphère schémiologique - p. 271. Inadaptation transitive et inadaptation modale - p. 272. L'inadaptation chez Beckett - p. 274.

2). Le schème et le schématisme comme esthétique politique des corps : une lecture critique d'Adorno et Horkheimer

– Schématisme et sensibilité : Adorno et Horkheimer, le schématisme capitaliste et la politique d'incorporation : de la dialectique de la raison à l'esthétique des passions - p. 277. Le schématisme extériorisé dans *La dialectique de la raison* - p. 278.

– Rapports entre schèmes et technèmes : endorgana et exorgana schémiques -

p. 279. La servitude volontaire compris du point de vue esthétique - p. 282.

– Capitalisme et schématisme : l'incorporation et la politique des corps - p. 284. Le capitalisme esthétique : esthésie, anesthésie et excitation - p. 285. La schémiosphère capitaliste : l'exemple du rythme et du style - p. 289. Schème et structure - p. 291. Culture et schématisme - p. 293.

– La schémiologie comme analytique - p. 294.

3) Science et schématisme : une analyse du Messager des étoiles *de Galilée*

– Schèmes, science, croyance : le rôle intermédiaire du schème dans le rapport du savoir et de la croyance chez Russel - p. 296. L'incorporation esthétique des a priori - p. 297.

– La révolution schématique dans *Le messager des étoiles* de Galilée. La lunette de Galilée et la théorie optique - p. 299. Le schème narrativiste - p. 301. Le paradigme et la continuité de la découverte scientifique - p. 302. La lunette et le problème de l'organon en science - p. 304. Galilée et la science moderne : la schémiologie, entre subjectivisme et objectivisme - p. 305. Schème et tecchnique, l'histoire des transcendantaux - p. 307.

– La perspective et le clair-obscur chez Galilée : un schème épistémologique - p. 309. La valeur épistémologique et euristique du schème perspectiviste - p. 315.

– Descartes et Galilée : question de méthode et problème de la méthode, perspectivisme et révolution schématique. L'intégration cartésienne du point de vue dans la *Dioptrique* - p. 316. Le point de vue et le regard observateur chez Galilée - p. 318. Image et sémiotique chez Descartes - p. 319. Descartes et la perception - p. 322. Le schème chez Galilée et chez Descartes - p. 325.

– Le schème de la perspective chez Galilée, comparaison avec Hariot - p. 327. Révolution schématique et mode de préhension - p. 332. Variation des schèmes de préhension - p. 336. Schèmes et paradigme - p. 338. Le schème comme principe de découverte scientifique - p. 343. Le rapport entre épistémès foucaldiennes et transcendantaux schémiques incorporés - p. 346.

– Schème perspectiviste et phénoménologie - p. 349. La perspective chez Merleau-Ponty : six déterminations du perspectivisme - p. 351. La naturalisation phénoménologique de la perception - p. 353. trois types d'inscriptions dans l'art : l'inscription de redondance, l'inscription de modulation, l'inscription désindexée - p. 354.

– Note sur le ptolémaïsme - p. 356.

– Conclusion générale - p. 360

– Plan de la première partie - p. 363.
– Plan de la deuxième partie - p. 367.
– Bibliographie - p. 373.

Bibliographie

<u>*Bibliographie générale (auteurs ou références utilisés dans différentes parties) :*</u>

-Adorno T. W., *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1995.
-Adorno T.W., Horkheimer M. et Gadamer H.-S., *Nietzsche l'antipode : le drame de Zarathoustra*, suivi de *Nietzsche et nous*, Editions Allia, 2000.
-Agamben G., *Moyens sans fins*, Payot et Rivages, 2002.
-Alain, *La théorie de la connaissance des Stoïciens*, 1891, PUF 1964.
-Arendt H., *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995.
-Axelos K., *Héraclite et la philosophie*, Editions de Minuit, 1962.
-Badiou A., *L'hypothèse communiste*, Lignes, 2009.
-Badiou A., *Le concept de modèle*, Maspero, 1969.
-Badiou. A, *Le Siècle*, Editions du Seuil, 2005.
-Badiou. A, *Second manifeste pour la philosophie*, Editions Fayard, 2009.
-Badiou. A, *Théorie du sujet*, Editions du Seuil, 1982.
-Balibar E., *La philosophie de Marx*, La Découverte, 2010.
-Barbaras R., *La perception*, Hatier, 1994.
-Barnes. J., Gourinat. J.B et alii., *Lire les stoïciens*, PUF, 2009.
-Barthes R., Bersani L., Hamon Ph., Riffaterre M., Watt I., *Littérature et réalité*, Seuil, 1982.
-Bataille G., *Œuvres complètes*, T. I, Gallimard, 1970.
-Bataille G, *Sur Nietzsche. Volonté de chance.* NRF Gallimard, 1945.
-Baudelaire C., *Ecrits sur l'art*, Le livre de poche, 1999.
-Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger* T. 4, Editions de Minuit, 1985.
-Bénatouïl. T, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Vrin, 2006.
-Benjamin W., *Œuvres I*, Gallimard, 2000.
-Beyssade J.M., *Descartes au fil de l'ordre*, PUF, 2001.
-Beyssade J.-M, *Etudes sur Descartes*, Seuil, 2001.
-Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1991.
-Beyssade J.-M., *Etudes sur Descartes*, Seuil, 2001.
-Blanché R., *L'axiomatique*, PUF, 1999.
-Blanchot M., *L'entretien infini*, Gallimard, 1969.
-Blanchot M, *L'espace littéraire*, Editions Gallimard (Folio essais), 1955.
-Blanchot M., *L'écriture du désastre,* Gallimard, 1980.
-Blanchot M., *La part du feu*, Gallimard, 1949.
-Boèce, *Consolation de la philosophie*, trad. C. Lazam, Rivages poche, 1991.
-Bonneuil C. et Fressoz J.-B, *L'événement Anthropocène*, Seuil, 2013.
-Boudot P., *Nietzsche la momie et le musicien*, éditions Jacques-Marie Laffont et associés, 1981.
-Bourdieu P., *Les règles de l'art*, Seuil, 1998.
-Bourdieu P., *Raisons pratiques*, Seuil, 1994.
-Bourdieu P., *Manet, une révolution symbolique*, Seuil, 2013.
-Bréhier E., *Etudes de philosophie antique*, PUF, 1955.
-Bréhier. E, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Editions des archives contemporaines, Gordon and Breach, 1971 (Première édition : PUF, 1910).
-Bréhier. E, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, VRIN 1997.
-Brun. J, *Le Stoïcisme*, PUF (Que sais-je?), 1958.

-Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue* grecque, Klincksieck, 1977.
-Châtelet F., *Chronique des idées perdues*, Stock, 1977.
-Chrysippe, *Œuvre philosophique*, Tome 1 et 2 (traduction et commentaire par Richard Dufour), Les Belles Lettres, 2004.
-Collectif, *Les philosophes et la science*, sous la direction de P. Wagner, Gallimard, 2002.
-Collectif, sous la direction d'Eric Alliez, *Gilles Deleuze une vie philosophique*, Les empêcheurs de penser en rond, 1998.
-Collectif, *Nietzsche*, Cahiers de l'Herne, 2005.
-Dastur F., *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990.
-De Fallois B., *Introduction à "La recherche du temps perdu"*, Editions de Fallois, 2018.
-Deleuze G., *Critique et clinique*, Editions de Minuit, 1993.
-Deleuze G., *Différence et répétition*, PUF, 1968.
-Deleuze G., *Empirisme et subjectivité*, PUF, 2003.
-Deleuze G., *L'île déserte et autre textes* (édition préparée par D. Lapoujade), Editions de Minuit, 2002.
-Deleuze G. *Lettres et autres textes*, (édition préparée par D. Lapoujade), Editions de Minuit, 2015.
-Deleuze G., *Logique du sens*, Editions de Minuit, 1969.
-Deleuze G., *Nietzsche*, PUF, 2006.
-Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2007.
-Deleuze G., *Nietzsche*, PUF, 2006.
-Deleuze G., *Le bergsonisme*, PUF, 1966.
-Deleuze G., *L'image-temps*, Editions de Minuit, 1985.
-Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.
-Derrida J., *La dissémination*, Seuil, 1969.
-Derrida J., *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962.
-Derrida J., *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, 1972.
-Derrida J., *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
-Descartes, *Œuvres complètes* T. I, II et III, éditions Garnier (édition Alquié).
-Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. Beyssade, Le livre de poche, 1990.
-Didi-Huberman G., *Images malgré tout*, Minuit, 2003.
-Dumont J.-P., *Les écoles présocratiques*, Gallimard, 1991.
-Duhot. J.N., *Epictète et la sagesse stoïcienne*, Albin Michel 1996.
-Eisler R., *Kant-Lexikon*, Gallimard, 1994.
-Foucault M., *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963.
-Foucault M., *Dits et écrits III*, Gallimard, 1994.
-Foucault M., *Naissance de la clinique*, PUF, 2009.
-Foucault M. *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.
-Franck D., *Chair et corps*, Editions de Minuit, 1981.
-Franck D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Editions de Minuit, 1986.
-Franck D., *Le séjour du corps*, *Les Temps Modernes* 650 (4); 56-74.
-Genette G., *Figures I*, Seuil, 1966.
-Goldschmidt V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1977.
-Goldschmit M., *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket, 2003.
-Gourinat. J.-B, *Le Stoïcisme*, PUF (Que sais-je?), 2007.
-Gourinat. J.-B, *Les stoïciens et l'âme*, PUF, 1996.
-Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, 1987.

-Guenancia P., *Lire Descartes*, Gallimard, 2000.
-Gueroult M., *Descartes selon l'ordre des raisons I*, Aubier, 1968.
-Gueroult M. *Descartes selon l'ordre des raisons II*, Aubier, 1953.
-Guattari F., *La révolution moléculaire*, Les prairies ordinaires, 2012.
-Guattari F., *Les années d'hiver*, Bernard Barrault, 1986.
-Hadot. P, *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc-Aurèle*, Fayard, 1992.
-Hadot. P, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Editions Gallimard, Folio essais, 1995.
-Hadot I. et P., *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du "Manuel d'Epictète" et son commentaire néoplatonicien*, Le Livre de Poche, 2004.
-Hardt M. et Negri A., *Empire*, Exils éditeurs, 2000.
-Héber-Suffrin P., *Le Zarathoustra de Nietzsche*, PUF, 1988.
-Hegel G. W. F., *La phénoménologie de l'esprit*, Aubier, 1941.
-Heidegger M., *Être et temps*, Gallimard, 1986.
-Heidegger M., *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976.
-Heidegger M., *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1964.
-Heidegger M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962.
-Heidegger M., *Nietzsche I*, Gallimard, 1971.
-Heidegger M., *Nietzsche II*, Gallimard, 1971.
-Heidegger M., *Questions IV*, Gallimard, 1976.
-Héraclite, *Fragments*, PUF, 2001 (trad. Conche).
-Huizinga J., *Homo ludens*, Gallimard, TEL, 1988.
-Hume D., *L'entendement*, G.F., 1995.
-Husserl E., *De la synthèse passive*, éditions Jérôme Millon, 1998.
-Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950.
-Husserl E., *Méditations cartésiennes*, Vrin, 2008.
-Hyppolite J., *Logique et existence*, PUF, 1952.
-Hyppolite J., "Genèse et structure de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel", T. 1, Aubier, Editions Montaigne, 1946.
-Ildefonse. F, *Les Stoïciens I Zénon, Cléanthe, Chrysippe.* Les Belles Lettres, 2004.
-Jacob F., *La logique du vivant*, Gallimard, 1970.
-Jaspers K., *Nietzsche*, Gallimard, 1950.
-*Jef Klak*, revue, numéro 3, *Selle de cheval*, 2016.
-*Jef Klak*, revue, numéro 4, *Cheval de course*, 2017.
-La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, G. F., 1983.
-Lacoue-Labarthe P. et Nancy J.-L., *La panique politique*, Christian Bourgois, 2013.
-Lapoujade D., *Deleuze, les mouvements aberrants*, Editions de Minuit, 2014.
-Lapoujade D., *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Editions de Minuit, 2010.
-Lapoujade D., *Les existences moindres*, Editions de Minuit, 2017.
-Lacan J., *Ecrits*, Seuil, 1966.
-Laurand V., *La politique stoïcienne*, PUF, 2005.
-Laurand V., *Le vocabulaire des Stoïciens*, Ellipses, 2002.
-Lévi-Strauss C., *Regarder écouter lire*, Plon, 1993.
-Levinas E., *Le temps et l'autre*, PUF, 1994.
-Long A.A. et Sedley D.N., *Les Stoïciens*, G.F., 2001.
-Lucas T., *Logique modale*, *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 83, n°60, 1985. pp. 585-604.
https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1985_num_83_60_6382

-Ludwig P. et Pradeu T. (dir.), *L'individu. Perspectives contemporaines*, Vrin, 2008.
-Lyotard J. F., *Economie libidinale*, Editions de Minuit, 1974.
-Lyotard J. F., *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1988, édition Le livre de poche.
-Lyotard J. F., *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, 1979.
-Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, PUF, 2011.
-Maldiney H., *Le legs des choses dans l'oeuvre de Francis Ponge*, Editions l'Age d'Homme, 1974.
-Marion J.-L., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 2000.
-Martin J.-C., *Variations*, Payot, 1993.
-Marx K., *Le Capital* livre I, Gallimard, 1968.
-Mauss M., *Essais de sociologie*, Editions de Minuit (Points), 1969.
-Mauss M., *Œuvres complètes*, T. II, Editions de Minuit, 1969.
-Merleau-Ponty M., *La prose du monde*, Gallimard, 1969.
-Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, PUF, 1990.
-Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
-Meschonnic H., *Modernité modernité*, Verdier, 1988.
-Montebello P. *Deleuze la passion de la pensée*, Vrin, 2008.
-Montebello P., *Nietzsche. La volonté de puissance*, PUF, 2001.
-Montebello P., *L'instinct de mort chez Deleuze. La controverse avec la psychanalyse*, in *doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p. 15-26, 2011.
-Muller R., *Les Stoïciens*, Vrin, 2006.
-Nietzsche F., *Œuvres complètes*, éditions Gallimard.
-Nietzsche F., *Rhétorique et langage*, Les éditions de la transparence, 2008.
-Pascal, *Pensées*, Gallimard, 2004.
-Pierce C.S., *Ecrits sur le signe*, Seuil, 2017.
-Platon, *Œuvres complètes* éditées chez Garnier Flammarion.
-Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1996.
-Ruyer R., *Néo-finalisme*, PUF, 2012.
-Shepard P., *Nous n'avons qu'une seule terre*, Corti, 2013.
-Simondon G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, éditions Jérôme Millon, 2005.
-Steiner G., *Martin Heidegger*, Flammarion, 2008.
-Stiegler Barbara, *Nietzsche et le problème de la chair*, PUF, 2005.
-Stiegler. Barbara, *Nietzsche et la biologie*, PUF, 2001.
-Les Stoïciens, *Les Stoïciens*, T. I et II, Gallimard TEL, 1962.
-Veyne P., *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1978.
-Voelke. A. J, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF, 1973.
-Whitehead A. N., *Procès et réalité*, Gallimard, 1995.
-Wotling. P, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Champs essais, 2008.
-Wotling. P, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995.
-Zourabichvili F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003.
- Zweig. S, *Nietzsche*, Editions Stock, 1930, 2004 pour la traduction française.

Sur Platon :

-Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, 1985.
-Boëce, *Consolation de la Philosophie*, Rivages poche, 1991.

-Chamayou G., *Les chasses à l'homme*, La Fabrique, 2010.
-Dessanti, J.-T., *La philosophie silencieuse*, Editions du Seuil, 1975.
-Fouchard Alain, *Le statut des agriculteurs dans la cité grecque idéale au IVe siècle avant J.-C.*, *Revue des Études Grecques*, tome 106, fascicule 504-505, Janvier-juin 1993. pp. 61-81.
Disponible sur internet à l'adresse suivante : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1993_num_106_504_2572
-Robin L, *Platon*, PUF, 2009.
-Vidal-Naquet P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, éditions La Découverte, 1991.

<u>*Sur l'incarnativité et l'incarnation :*</u>

-Delumeau J. et Wanegffelen T., *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, 2003, Nouvelle Clio.
-Descombes V., *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Editions de Minuit, 1979.
-Flaubert G., *Correspondance*, Folio classique, 1998 (présentation et choix : B. Masson).
-Foucault M., *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976.
-Hegel G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Vrin, 2012, trad. B. Bourgeois.
-Hegel G. W. F., *La vie de Jésus* précédé de *Dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen*, Vrin, 2009.
-Hyppolite J., *Logique et existence*, PUF, 2002.
-Pleynet M., *Transculture*, Union générale d'éditions, 10/18, 1979.
-Roulot D., *L'*avec *schizophrénique*, Hermann, 2014.

<u>*Sur le schématisme :*</u>

-Adorno T.W., Horkheimer M., *La dialectique de la raison*, Gallimard, 1974.
-Aristote, *De l'âme*, Vrin, 1982, trad. Tricot.
-Bachelard G., *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1949.
-Bachelard G., *Etudes*, Vrin, 1970.
-Bachelard G., *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, 2003.
-Bacon, *Novum Organum*, PUF, 2004.
-Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Gallimard, 1966.
-Canguilhem G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Vrin, 2002.
-Chalmers A. F., *Qu'est-ce que la science ?* La Découverte, 1987, repris en livre de poche.
-Crubellier M., *Du* sullogismos *au syllogisme*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 136, 2011, pp. 17 à 36.
-Descartes, *Dioptrique, Œuvres complètes* T.I, éditions Garnier, 1967.
-Duhem P., *La théorie physique*, Vrin, 1989.
-Durkheim E., *Le suicide*, PUF, 1990.
-Feyerabend P., *Contre la méthode*, Seuil, 1979.
-Fichte J. G., *Discours à la nation allemande*, Aubier, 1981.

-Galilée, *Le messager des étoiles*, Editions du Seuil, 1992.
-Guénancia P. *Lire Descartes*, Folio essais, 2000.
-Goddard J. C., *Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire ?* communication lors du colloque international de Madrid sur Fichte et la politique : http://erraphis.univ-tlse2.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichiergw?ID_FICHIER=1317125365706
-Guattari F. *Les années d'Hiver*, Bernard Barrault, 1986.
-Haraway D., *Des singes, des cyborgs et des femmes. La réinvention de la nature*, éditions Jacqueline Chambon, 2009.
-Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976.
-James W., *Introduction à la philosophie*, Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2006.
-James W., *La philosophie de l'expérience*, Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2007.
-Kant E., *Critique de la raison pure*, Gallimard, 1980.
-Kuhn T., *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 2008.
-Lapoujade D., *William James. Empirisme et pragmatisme*, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007.
-Lordon F., *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Seuil, 2013.
-Lordon F., *Capitalisme, désir et servitude*, La Fabrique, 2010.
-Mauss M., *Essais de sociologie*, Minuit, 1969 (collection Points).
-Prigent C., *Rien qui porte un nom, éditions*, Cadex, 1996.
-Ricœur P. *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, 1991.
-Rival M., *Les grandes expériences scientifiques*, Seuil, 1996.
-Russell B., *Science et religion*, Gallimard Folio, 1971.
-Stiegler B., *La technique et le temps 3.*, Galilée, 2001.

Crase et relation :

-Badiou A., *L'être et l'événement*, Seuil, 1988.
-Badiou A., *Peut-on penser la politique ?*, Seuil, 1985.
-Badiou A., *Théorie du sujet*, Seuil, 1982.
-Badiou A., *Deleuze, la clameur de* l'être, Arthème Fayard / Pluriel, 2010.
-Juranville A., *Physique de Nietzsche*, Denoël, 1973.
-Levi J. (trad.), *Les sept traités de la guerre*, Hachette, 2008.
-Meillassoux Q., *Après la finitude*, Seuil, 2005.
-Meillassoux Q. *L'inexistence divine* (doctorat, inédit).
-Sibertin-Blanc G., *« Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze», L'Espace géographique* 3/2010 (Tome 39) , p. 225-238.

Sur Nietzsche :

-Balaudé J. F. et Wotling. P. (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Le livre de poche, 2000.
-Barnes J, *Nietzsche and Diogenes Laertius*, Nietzsche Studien Band 15, 1986, en particulier pp. 28 à 34 sur la section VII des *Vies*.
-Cahier de l'Herne, *Nietzsche*, dirigé par Marc Crépon, Editions de l'Herne, 2000,

2005.
-Cahiers de Royaumont, *Nietzsche*, Editions de Minuit, 1967.
-Cancik H, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, J.B. Metzler Verlag, 1995, p 114-120.
-Crépon M., *Etudes sur* Le temps messianique *de Gérard Bensussan*, *Temps messianique et Eternel retour,* Iris, Annales de philosophie, volume 25, 2004 (Université Saint Joseph, Beyrouth, Liban)
-Deleuze G, *Nietzsche par Gilles Deleuze*, PUF, 1965.
-Derrida J, *Eperons*, les styles de Nietzsche, Edition Flammarion, 1999.
-Derrida J, *Otobiographie. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* Editions Galilée, 1984.
-Hayman R, *Nietzsche*, Editions du Seuil, 2000.
-Granier J, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, 1966.
-Granier J, *Nietzsche*, PUF (Que sais-je ?), 1982.
-Juranville A, *Physique de Nietzsche*, Edition Denoël, 1973.
-Klossowski P, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969.
-Kofman S, *Nietzsche et la scène philosophique*, Editions Galilée, 1986 (1979 pour la première édition, UGE Paris).
-Löwith K, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, HACHETTE Littératures, 1958.
-Montinari. M, *"La volonté de puissance" n'existe pas*, Editions de l'éclat, 1996 (pour l'édition et la traduction française).
-Montinari. M, *Friedrich Nietzsche*, PUF, 2001.
-Overbeck. F, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Allia, 2000 pour la traduction française, 1906 pour la première publication.
-Pautrat. B, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Editions du Seuil, 1971.
-Rosset. C, *La force majeure*, Editions de minuit, 1983.

Sur les Stoïciens :

-Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, T. I, livres I-IV, traduction R. Marache, Les Belles Lettres, 1967, Préface p XXVII et sqs.
-Foucault. M, *Le souci de soi*, NRF Editions Gallimard,1984.
-Galien, *Traités philosophiques et logiques*, G.F, 1998.
-Laurand V, *La politique stoïcienne*, PUF, 2005.
-Long et Sedley, *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, Garnier Flammarion, 1987, 2001 pour la traduction française.
-Muller. R, *Les Stoïciens*, VRIN, 2006.
-Romeyer Dherbey. G. (dir.), Gourinat J.B. (éd) et alii., *Les Stoïciens*, VRIN, 2005.
-Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Texte traduit et commenté par Ilsetraut Hadot, Les Belles Lettres, 2001.

Sur Nietzsche et les Stoïciens :

-Cicéron, *Lettre DCLXXX. à P. Terentius Varron (Fam., IX, 8),* Correspondance Tome VIII, Editions Belles Lettres, 1983, pp 208-210. Traduction de Jean Beaujeu.
-*Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. DritteAbteilung, Fünfter Band (III 5), Walter de Gruyter,

1984. Lettre 790 à Overbeck, p. 9.
-*Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, III 1, Walter de Gruyter, 1981.
-*Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Edited by Paul Bishop, Camden House, 2004, p192-203 : *Nietzsche's Stoïcism,: The Depths Are Inside.* (R.O. Elveton).
-*Nietzsches persönliche Bibliothek*, herausgegeben von Giuliano Campioni, Paolo d'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronter otta und Andrea Orsucci, Walter de Gruyter, 2003.
-*Nietzsche Studien*, Band 22, Walter de Gruyter, 1993, *Beiträge zur Quellenforschung* des *Nietzsche Studien*, M. Brusotti, p 394 et sq.
-*Nietzsche Studien*, Band 32, Walter de Gruyter, 2003, *Nietzsche's reading of Epictetus*, p429 à 434 et *Beiträge zur Quellenforschung*, p438 à 442.
-*Nietzsche Studien*, Band 34, Walter de Gruyter, 2005, *Stoic comedians. Nietzsche and Freud on the art of arranging one's humours*, M.V. Ure, p186-216.
-*Nietzsche Studien*, Band 38, Walter de Gruyter, 2009, *"Selbst-Tyrannei" und "Bildsäulenkälte". Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral*, B. Neymeyr, p65-92.
-*Nietzsche und die antike Philosophie*, herausgegeben von Daniel W. Cconway, R. Rehn, Band 11, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1992 : *"Die ganze Welt ist nur ein Hospital" Anmerkungen zu einer Metapher Senecas bei Nietzsche*, p173-193.-
Nietzsche. F. *Ecrits autobiographiques 1856-1869*, PUF, 1994.
- *Kritische Studienausgabe, Nachlass 1880-1882, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutzscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1980.*
- Sénèque. *Lettres à Lucilius*, Les Belles Lettres.

<u>*Sur la sexuation, la genration, le schématisme sexuel et le performatif :*</u>

-Althusser L., *Position*, Editions Sociales, 1976.
-Austin J. L., *Quand dire c'est faire*, Seuil, 1970.
-Balat M., *« Peirce et la clinique »*, *Protée*, vol. 30, n° 3, 2002, p. 9-24. URI: http://id.erudit.org/iderudit/006864ar / DOI: 10.7202/006864ar
-Bauman R. et Briggs C. L., *Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life*, , *Annual Review of Anthropology*, Vol. 19 (1990).
-Bourcier S., *Queer zones*, Editions Amsterdam, 2006.
-Bourdieu P., *La domination masculine*, Seuil, 1998.
-Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Editions de Minuit, 1984.
-Bourdieu P., *Ce que parler veut dire*, Fayard, 1982.
-Butler J., *Trouble dans le genre*, La découverte, 1990.
-Butler J., *Défaire le genre*, Editions Amsterdam, 2012.
-Butler J., *Le pouvoir des mots*, Editions Amsterdam, 2008.
-Butler J., *Le récit de soi*, PUF, 2007.
-Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Vrin, 1992.
-Canguilhem G, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Librairie philosophique VRIN, 2002, 1968 pour la première édition.
-Collectif, *Représentation et modernité*, Publications de la Sorbonne, 2003.
-Debord G. et Becker-Ho A., *Le jeu de la Guerre*, Gallimard, 2006.
-Deleuze G., *Foucault*, Editions de Minuit, 2004.
-Deleuze G. et Guattari F., *L'Anti-Oedipe*, Editions de Minuit, 1972.
-Deleuze G., *Présentation de Sacher-Masoch*, Editions de Minuit, 1967.

-Deleuze G. et Guattari F., *Mille Plateaux*, éditions de Minuit, 1981.
-Derrida J., *Heidegger et la question*, Flammarion, 1990.
-Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, 2001.
-Derrida J., *La dissémination*, Seuil, 1972.
-Devreux A.-M. et al., *« La critique féministe et La domination masculine »*, *Mouvements*2002/5 (no24), p. 60-72. DOI 10.3917/mouv.024.0060 :
-Ducrot O., *Le structuralisme en linguistique*, Seuil, 1968.
-Ducrot, O., "Langage, métalangage et performatifs", *Cahiers de linguistique française*, n°3, 5-34, 1981.
-Foucault M. (édition), *Herculine Barbin dite Alexina B*, Gallimard, 1978.
-Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 2012.
-Freud S., *Au-delà du principe de plaisir*, PUF, 2010.
-Freud S., *Psychologie des masses et analyse du moi*, PUF, 2010.
-Fichte J. G., *Discours à la nation allemande*, Aubier, 1952.
-Fichte J. G., *La destination de l'homme*, G.F., 1995.
-Fichte J. G., *Doctrine de la science nova methodo*, Le Livre de Poche, 2000.
-Irigaray L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Editions de Minuit, 1977.
-Mathieu N.C., *L'anatomie politique*, Editions iXe, 2001.
-Meillassoux Q., *Principes du signe creux*, conférence à l'ENS, janvier 2016, ou le texte allemand *Iteration, Reiteration, Repetition: Eine spekulative analyse des bedeutungslosen zeichens*, Merve Verlag Gmbh, 2015.
-Preciado B., *Pornotopie*, Flammarion, 2001.
-Preciado B., *Testo Junkie*, Le Livre de poche, 2014.
-Recanati F., *La transparence et l'énonciation*, Seuil, 1979.
-Recanati F., *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Gallimard, 2008?
-Rey A., *Théories du signe et du sens*, Klincksieck, 1973.
-Searle J. R., *L'intentionalité*, Editions de Minuit, 1985.
-Wittig M., *La pensée straight*, Editions Amsterdam, 2013.

<u>*Psychanalyse :*</u>

-Abraham N. et Torok M., *L'écorce et le noyau*, Flammarion, 1987.
-Andréas-Salomé L., *L'amour du narcissisme*, Gallimard, 1980.
-Freud S., *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, PUF, 2013.
-Laplanche J. et Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 2002.
-Winnicott, *Jeu et réalité*, Folio, 2002.

<u>*Littérature, poésie, écrits d'artistes (non exhaustif) :*</u>

-Allais A., *Par les bois du Djinn / Parle et bois du gin*, Gallimard, 1997.
-Artaud A., *Suppôts et suppliciations*, Gallimard, 2006.
-Assimov I., *Un défilé de robots*, Editions J'ai lu, 1967.
-Bégaudeau F., *Molécules*, Verticales, Editions Gallimard, 2016.
-Bégaudeau F., *La politesse*, Verticales, Editions Gallimard, 2015.
-Bégaudeau F., *Histoire de ta bêtise*, Pauvert, 2019.
-Bégaudeau F., *La blessure la vraie*, Folio, Editions Gallimard, 2011.
-Bégaudeau F., *Vers la douceur*, Verticales, Editions Gallimard, 2009.
-Bégaudeau F., *Fin de l'histoire*, Verticales, Editions Gallimard, 2007.
-Bégaudeau F., *Antimanuel de littérature*, Bréal, 2008.

-Bégaudeau F., *D'âne à zèbre*, Editions Grasset & Fasquelle, 2014.
-Blanchot M., *Après coup* précédé par *Le ressassement éternel*, Minuit, 1983.
-Bory J-F., *Anthologie provisoire*, Al Dante, 2002.
-Brendel Alfred, *Une aile blanche et l'autre noire*, poèmes, Christian Bourgois, 2005.
-Cadiot O., *Le colonel des zouaves*, P.O.L, 1997, Poésie Points.
-Cummings E.E., *Paris*, recueil de poèmes, Seghers, 2014.
-Dubuffet J., *L'homme du commun à l'ouvrage*, Gallimard, 1973.
-Duchamp M., *Duchamp du signe*, Flammarion, 1994.
-Ginsberg A., *Howl et autres poèmes*, Christian Bourgois éditeur, 2005.
-Godard, J.-L., *Eloge de l'amour*, P.O.L, 2001.
-Grosjean Jean, *La Gloire*, Gallimard, 1969.
-Jarry A., *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*, Gallimard, 1980.
-Jarry A., *Les jours et les nuits*, Gallimard, L'imaginaire, 1981.
-Kerouac J., *Mexico City Blues*, Christian Bourgois, 1994.
-Lear E., *Nonsense poems*, Aubier-Flammarion, 1974.
-Lopes A., *Au pain et à l'eau de Cologne*, éditions Al Dante, 2005.
-Roche D., *La poésie est inadmissible*, Seuil, 1998.
-Tarkos C., *Ecrits poétiques*, P.O.L., 2008.
-Wells H.G., *La guerre des mondes*, Folio, édition originale Le Mercure de France, 1950.
-Zukofsky L., *Un objectif & deux autres essais*, Editions Royaumont, 1989.

Irréalisme et incorporation

Résumé

Ce travail de philosophie porte sur la logique de l'incorporation (*Einverleibung*) dans son rapport à l'esthétique. La thèse principale est la suivante : la précédence en droit de l'esthétique quant à l'ontologie. Il s'agit de déployer le concept d'incorporation en le liant aux concepts de « décorporation » et de « récorporation » ainsi qu'à la notion stoïcienne de crase ou *krasis.* L'axe directeur est le suivant : ce n'est pas le corps constitué qui incorpore, c'est le corps qui est le produit métastable d'un processus d'incorporation. Mais comment aborder l'incorporation si elle n'est pas phénoménale, traverse la phénoménalité sans s'y exhausser ? Comment décrire la genèse du sensible dans le corps (percevoir, sentir) ? Ces questions impliquent un concept d'heuristique lié à la notion humienne d'enquête et au concept nietzschéen de généalogie. Elles nécessitent ensuite de différencier le concept d'incorporation de ceux d'incarnation et d'organisme, en montrant comment l'organicité et la chair sont a priori incorporées, mais subsument en retour ce processus d'incorporation. Cela engage enfin une thèse sur le schématisme kantien : ce n'est pas le transcendantal qui est articulé par le schématisme, mais que ce sont les schèmes incorporés et le schématisme les régissant qui vont constituer la base sur laquelle le transcendantal va s'édifier.
L'ensemble se compose de deux parties : la première porte sur le rapport de l'incorporation et de l'esthétique entendue comme logique de l'expérience, la seconde sur le concept d'incorporation dans son acception stoïcienne et sur le schématisme.

Mots-clés : analytique ; biologie ; Descartes ; esthétique ; expérience ; Galilée ; genèse ; heuristique ; imagination ; impression ; incarnation ; incorporation ; incorporel ; littéralité ; modalité ; Nietzsche ; organisme ; perception ; phénoménologie ; schématisme ; schèmes ; sensation ; stoïcisme ; système ; transcendantal ; vie ; Whitehead

Unrealism and incorporation

Summary

This philosophical work is about the logic of incorporation (*Einverleibung*) related to the esthetic. The main thesis of this study is the following one : the aesthetic is above the ontology, the aesthetic logic of the body is above the logic of the be. The main purpose of this work is thus to unfold the concept of incorporation and to link it with the concepts of « decorporation » and « recorporation », and with the stoic concept of *krasis* which means the blend or mixing of the bodies. The first hypothesis is that this is not the body which incorporates, but that the body is « generated » by an incorporation-process. But how can we describe the incorporation if this is not a phenomenon, but a process which passes through phenomenality itself ? How can we describe the genesis of the sensibility and the sensitivity? These questions require an aesthetic *heuristic* between the enquiry (Hume) and the genealogy (Nietzsche). We have also to distinguish incorporation, incarnation (embodiment) and organism, to show that flesh and organs are incorporated. This involves a specific thesis about Kant's schematism : the transcendental is generated by the incorporation of schemes.
This works has two parts : the first is about the incorporation and the aesthetic as logic of experience. The second one is about the stoic comprehension of incorporation.

Keywords : aesthetics ; analysis ; biology ; Descartes ; experience ; Galileo ; genesis ; heuristic ; imagination ; incarnation-embodiment ; incorporation ; incorporeal ; literality-literalness ; modality ; Nietzsche ; organism ; perception ; phenomenology ; schematism ; scheme ; sensation ; stoicism ; system ; transcendental ; life ; Whitehead

Université Toulouse – Jean Jaurès
Ecole Doctorale ALLPH@ (Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication)
Maison de la Recherche
5 allées Antonio Machado
31058 TOULOUSE CEDEX 9

Discipline : philosophie