



**LE RENVERSEMENT
DE LA COMMUNICATION**

VERS UNE PHILOSOPHIE DE L'IMMANENCE

FABIEN DUMAIS

Le renversement de la communication

Vers une philosophie de l'immanence

Le renversement de la communication
Vers une philosophie de l'immanence

Fabien Dumais

Publié par : Fabien Dumais

2015

Pour acheter la version papier de cet essai (25\$ CAN) :

<http://www.lulu.com/shop/fabien-dumais/le-renversement-de-la-communication-vers-une-philosophie-de-limmanence/paperback/product-22463238.html>

Du même auteur :

(2010) *L'appropriation d'un objet culturel. Une réactualisation des théories de C.S. Peirce à propos de l'interprétation*, Québec : Presses de l'Université du Québec.



Fabien Dumais, 2015

1^{re} publication : 2015
ISBN 978-1-329-72325-2

2655 Delisle
Montréal, Québec
H3J 1K8

fabiendumais@gmail.com

Table des matières

Introduction	1
La transcendance : préalable à l'exercice de problématisation	9
Description des lignes de problématisation et de l'hypothèse	17
Résumé de l'essai	23

Premier mouvement **La communication empiriste**

1. De la communication des paradigmes à celle de l'Être	37
1.1 Discours sur les discours sur les phénomènes	39
1.2 <i>L'a priori</i> communicationnel transcendantal	49
1.3 Résurgence de la transcendance du sens	74
2. Une ontologie transcendantale	105
2.1 L'aporie de la recherche de l'essence de l'Être	107
2.2 La puissance, l'acte et le nécessaire comme conditions de possibilité de l'expérience	119

Deuxième mouvement **La communication idéaliste**

3. La communication dans l'intelligible	139
3.1 Désir de comprendre et <i>logos</i>	143
3.2 La relation de parenté entre les modes d'existence	146
3.3 Détermination du type de multiplicité des conditions de la communication dans l'intelligible	152
3.4 Les principes du <i>logos</i>	164

4. La différence interne	175
4.1 De la ressemblance	176
4.2 L'absence d'hypostase de l'Un et la différence ontologique	199

**Troisième mouvement
La communication virtuelle**

5. De l'identité à l'éternel retour de la différence	217
5.1 Sur la philosophie de la représentation	223
5.2 Univocité de l'Être et éternel retour	237
5.3 La communication ontologique, ou la résonance des disparates	253

6. L'intelligible renversé	275
6.1 Le virtuel et l'actuel comme modalités du réel	277
6.2 Effectuation et contre-effectuation	293
6.3 Ce qui force à penser	301

7. Problématisation et perspectivisme	309
7.1 La problématisation philosophique	310
7.2 Sens et problème en science	321
7.3 Perspectivisme en science et en philosophie	355

Conclusion	367
-------------------	------------

Bibliographie	389
----------------------	------------

Introduction

La communication est abordée dans cet essai comme un concept philosophique à problématiser. Certes, à l'instar d'autres termes, la communication n'a pas à être approchée seulement philosophiquement, mais peut-être est-il commun de croire plutôt qu'elle n'a pas à l'être, que sa définition philosophique n'est pas d'un grand intérêt par rapport aux enjeux communicationnels pragmatiques. Il est vrai pourtant que les questions éthiques appellent classiquement une réflexion sur la communication intersubjective, le dialogue et l'intercompréhension. Sans doute même la philosophie a-t-elle souvent conçu la communication à partir des conflits dans les affaires humaines, avec un souci d'harmonie, de consensus et d'entente. Après tout, la communication, historiquement liée à la rhétorique, ne consiste-t-elle pas à mettre en commun, à convaincre et persuader? Telle est en effet une des possibles définitions philosophiques de la communication, dont la dimension éthique est alors prépondérante. Pourtant, même si le présent essai concerne la philosophie de la communication, il ne traite pas *a priori* d'éthique. Il n'a pas d'emblée comme visée l'efficacité communicationnelle et n'est pas nécessairement centré sur les conditions d'une « bonne » communication.

On s'intéresse plutôt à certaines définitions de ce qu'on pourrait appeler la *communication ontologique* – concept prenant consistance par l'articulation métaphysique de l'un et du multiple –, ainsi qu'aux manières de concevoir la philosophie, la science et le rapport entre les deux qui découlent de ces diverses

définitions. Plus précisément, on veut explorer différentes philosophies de la communication tout en cherchant à contrer au moins deux écueils, d'abord celui du dogmatisme, puis éventuellement celui de la finitude des plans philosophique et scientifique, que ce soit l'un à l'égard de l'autre ou encore d'après un certain idéal ou un principe premier. Or, si le dogmatisme est clairement combattu par l'ensemble des philosophies présentées dans cet essai, ce n'est que lors de la troisième partie que la finitude pourra être évacuée. Ainsi, le but est de proposer une autre philosophie de la communication, capable de penser de manière radicalement créatrice la communication des paradigmes et de les autonomiser par rapport à la philosophie, sans pour autant amoindrir l'intérêt en soi de la philosophie ni sa pertinence pour les questions communicationnelles.

Il convient avant tout de prévenir le lecteur qu'il ne s'agit ni d'une étude historique ni d'une étude doxographique des diverses perspectives en communication. On ne veut pas refaire un portrait des multiples théories de la communication. On ne cherche pas non plus à tracer l'histoire du développement du concept philosophique de communication. On veut plutôt révéler certains enjeux philosophiques du problème auquel on s'attarde – le problème philosophique de la communication – et surtout mettre en branle des *mouvements de problématisation* permettant de le thématiser.

La communication peut en effet être problématisée de plusieurs façons, c'est-à-dire qu'il existe différentes « philosophies de la communication »¹. Il faut toutefois prendre en compte que la philosophie elle-même ne peut pas se positionner à l'extérieur de ce qu'elle problématise. Mais pourrait-elle y être à la fois intérieure et constitutivement problématisante? Comment alors décrire cette philosophie qui permettrait de penser la co-existence et la rencontre des théories philosophiques? De quelle manière

¹ L'ouvrage de René Schérer *Philosophies de la communication*, publié en 1971 (mais écrit entre 1955 et 1959), est exemplaire du type de recherche dans lequel s'inscrit le présent essai.

définirait-on leur communication? En outre, ce questionnement est pertinent au regard de la rencontre et de la co-évolution des multiples paradigmes scientifiques. Dans ce cas cependant, l'enjeu ne concerne pas tant le rapport que la philosophie entretient avec ses théories, qu'au rapport entre la science (pluri-paradigmatique) et la théorie philosophique qui la conçoit ainsi. À la lumière de ces premières questions, il semble alors important de revenir au problème, classique en philosophie, de l'un et du multiple, pour en explorer diverses conceptions et les évaluer en fonction de leur capacité à donner une définition de la science « paradigmatique », de même qu'à contrer tout rapport de subordination, que ce soit de la science envers la philosophie ou de la philosophie envers la science.

Il s'agit donc d'un essai dont l'objet est la communication, l'approche est philosophique et la méthode est problématisante. Il faut tout de suite préciser que si l'approche philosophique peut comporter plusieurs dimensions – par exemple : ontologique, épistémologique, éthique, politique, esthétique –, on se restreindra ici à l'ontologie et à l'épistémologie. Cela ne signifie pas que l'on place les dimensions ontologique ou épistémologique « au-dessus » des autres dimensions. Ces dernières correspondent à des problèmes philosophiques tout aussi importants, qui pourraient même provoquer une reproblématisation. Cependant, le point de vue que l'on adopte veut inverser l'argument : on veut justement faire porter les regards sur des dimensions qui permettent de penser philosophiquement la communication autrement que comme « d'abord » une question politique ou éthique. Cette critique ne concerne donc pas l'ordre dans lequel ces dimensions doivent être présentées, mais l'idée même qu'il doive y avoir un tel ordre.

Un essai de problématisation philosophique à la fois questionne le sens commun *et* fait d'un concept, d'une série de concepts, d'une philosophie, voire d'une série de philosophies, un problème (*de* et *pour* la pensée) non pas à résoudre, mais d'abord à activer et à décrire. L'activation d'un problème peut se faire entre autres en traçant des *lignes de problématisation* à travers ces éléments et ces

Introduction

séries d'éléments. Une ligne traverse une opinion (*doxa*) en faisant par exemple exploser sa forme, contrant ainsi le sens commun. De plus, une ligne traverse des concepts philosophiques afin de les problématiser selon un certain angle. Une telle méthode convoque diverses stratégies pour mettre en crise par exemple le même concept, à revenir à ce concept et aux relations qu'il entretient avec d'autres concepts, afin non pas d'en trouver un sens « plus vrai », mais plutôt d'en déployer toute la puissance créatrice et questionnante.

En ce qui concerne cet ouvrage, le principal concept à problématiser est bien entendu celui de communication. Néanmoins, les grandes *lignes transversales de problématisation* tracées convoquent tout un appareillage philosophique autour de la communication, et ce à chaque fois qu'il y a reproblématisation. Au fur et à mesure que le lecteur avancera dans cet essai, il s'apercevra que les trois plans philosophiques déployés sont traversés par ces lignes. Or, cette rencontre problématisante des plans est aussi ce qu'on appelle au dernier chapitre la *communication problématique*, faisant ainsi de la communication un rouage crucial de la « méthode » utilisée (méthode qui ne pourra donc être abordée que rétrospectivement, compte tenu de la nécessité de passer par les trois mouvements de problématisation pour en comprendre le caractère communicationnel). Enfin, on double cette entreprise de problématisation d'une hypothèse qui, sur ces deux lignes transversales, joue le rôle de carrefour dans le raisonnement. Ainsi pourra-t-on proposer, en troisième partie, une philosophie de la communication qui ferait avancer la démarche problématisante en cours.

Il ressort, de cette première définition de la position méthodologique adoptée, que les philosophies dont il sera question ont en commun de contrer le dogmatisme, car elles se veulent toutes ouvertement problématisantes. Cet écueil est premier par rapport à celui de la finitude, en ceci qu'une philosophie de la finitude peut justement avoir une visée antidogmatique. Par exemple, le propos de Michel Serres éclaire ce point d'une manière particulière :

Posez des bornes assignables, des limites [...], et vous aurez l'*illusion* de la finitude. [... Le] dogmatisme dit, là est la fin, le terme : dès lors, à l'extérieur de la limite, il n'y a pas de connaissance, mais à l'intérieur, elle est totale, au moins à terme. Le philosophe de la finitude dit : il y a limite, mais il y a problème sur la limite. Je vais vers elle sûrement, à tâtons et avec des reculs, mais il n'est pas probable que je l'atteigne.²

En ce sens précis, la finitude est bien une critique du dogmatisme, car elle postule que la recherche de la connaissance est à jamais infinie. Et l'on verra dans cet ouvrage que la problématisation philosophique peut en effet s'appuyer sur la finitude. Par ailleurs, la finitude n'affuble-t-elle pas, à toute entreprise de production d'idées, un certain jugement dogmatique à propos de ce qui est créé? Comme s'il devait y avoir quelque chose à atteindre, mais que ce quelque chose était en soi inatteignable. La finitude ne ferait-elle donc que remplacer un dogmatisme (ontothéologique) par un autre (l'infini constituant)? En outre, il serait possible de parler de finitude relative, quand on dit par exemple que la science est finie par rapport à la philosophie (dogmatisme philosophique), ou qu'inversement la philosophie n'est qu'un type de croyances sans fondement (dogmatisme scientifique). Une finitude originaire consisterait quant à elle à l'affirmer comme transcendantale : de ce point de vue l'infini comme entité constituante ne peut plus être postulé. La finitude originaire serait l'affirmation selon laquelle il n'y a d'universel et de constituant que la finitude elle-même³. Mais alors, n'est-ce pas l'entière de la philosophie et de la science qui s'en trouve affaiblie, car de cette manière ces actes de création perdent leur puissance de créer?

Bien entendu, il serait douteux de prétendre pouvoir régler aussi rapidement le problème de la finitude (ou encore du fini et de l'infini). D'ailleurs, ces concepts seront parfois reproblématisés de façon plus nuancée dans l'ensemble des mouvements de problématisation dont fait état cet essai. Néanmoins, l'intérêt qu'il

² Serres, 1968b, p. 253-254.

³ Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses* (1966), chapitre IX.

Introduction

y a à présenter les choses ainsi en introduction est de montrer que la finitude est un écueil à éviter lorsqu'on cherche à donner à la communication ontologique un rôle radicalement créatif dans la production de la science comme de la philosophie. C'est pourquoi aussi cette introduction n'est pas qu'un résumé des chapitres à venir. On y décrira notamment à grands traits la conception ontologique d'une *philosophie de la transcendance* articulant ensemble le primat de l'Un⁴ sur le multiple, le sens de l'Être et la communication : « "Unité et pluralité", voilà la question qui domine la métaphysique depuis ses débuts. Tout ramener à l'Un, telle est l'ambition de la métaphysique »⁵. Cette conception est utile pour expliquer la structure générale de la communication, telle que le sens commun ou l'opinion générale tend à la penser implicitement. Or le problème est que la *hiérarchie transcendante* rend caduque la valeur des paradigmes ou des hypothèses qu'elle met en relation, comme s'ils étaient de moindre valeur (jugement dogmatique sur ce qui a ou non de la valeur), ou encore dans une relation de finitude par rapport au sens de l'Être.

C'est pourquoi, si la description à venir de la conception transcendantiste de la communication ne fait pas partie des mouvements de problématisation, elle est néanmoins préalable pour comprendre l'intérêt qu'il y a à produire cet essai. Une problématisation de la communication doit proposer d'autres manières de penser l'articulation ontologique de l'un et du multiple, si l'on veut se défaire du dogmatisme inhérent à la transcendance comme de l'argument de finitude qui relativise et diminue la puissance des créations philosophiques et scientifiques. En ce sens, la créativité radicale que l'on voudra proposer en fin de parcours est la seule manière de véritablement contrer l'écueil de la finitude sans retomber dans un quelconque dogmatisme.

⁴ L'utilisation de la majuscule pour certains concepts ne suit pas une seule règle. En ce qui concerne précisément les concepts d'« un » et de « multiple », la majuscule sert à spécifier que l'Un est pensé d'un point de vue transcendant, et donc que l'absence de majuscule signifie une utilisation non transcendante.

⁵ Habermas, 1993, p. 153.

Introduction

À la suite de l'exposition préalable de la transcendance, on se demandera s'il est possible qu'une *ontologie paradoxale* puisse concevoir philosophiquement la communication. Cette ontologie ne devrait pas supposer une hiérarchie du sens de l'Être, car cela confinerait toute recherche scientifique à se subordonner au postulat de la primauté philosophique de l'Un. Dans cet essai, on propose en effet d'explorer certaines philosophies qui mettent en jeu une définition paradoxale de la communication, ce qui selon chaque philosophie peut avoir un sens différent, mais qui a au moins comme caractéristique, selon la définition générale du paradoxe, de défier le sens commun (l'universalité de la connaissance) et le bon sens (un sens premier partageable)⁶. On s'intéressera plus particulièrement à diverses théories philosophiques qui cherchent toutes, d'une manière ou d'une autre, à se défaire d'un dogmatisme philosophique de la transcendance posant l'Un sur le multiple. Chacune concevrait une communication ontologique paradoxale, c'est-à-dire jouant sur la non-hiérarchie entre l'un et le multiple et sur leur nécessité réciproque.

Encore sur une note méthodologique, on tient à souligner à ce propos que l'usage qui est fait ici des concepts ne relève pas de l'exégèse, ne vise pas à faire de l'histoire de la philosophie et ne s'inscrit pas *a priori* dans un courant philosophique particulier. On montrera plutôt que le concept de communication peut jouer un rôle central dans plusieurs philosophies, ce qui en retour permettra de saisir l'importance de la philosophie pour la définition de la

⁶ Étymologiquement, le paradoxe est « un héliénisme, calque du grec *paradoxon*, neutre substantivé de l'adjectif *paradoxos* “contraire à l'attente ou à l'opinion commune”, de *para-* “à côté” d'où “contraire” [...] et de *doxa* “opinion” » (Rey, 2006, p. 2561). La mise en commun de termes en contradiction provoque de nombreux paradoxes que le *principe logique de non-contradiction* ne tolère pas, car de ce point de vue une proposition ne peut pas par exemple être *à la fois* vraie et fausse, ce n'est pas une *possibilité logique* (des paradoxes tels que s'élever au-delà de ce qui est toujours au-dessus ; être sur et dans quelque chose ; un dehors intérieur, etc.).

communication, importance qui ne signifie pas d'emblée un quelconque surplomb de la philosophie sur la science, par exemple, mais seulement son intérêt au regard du problème de la communication entre paradigmes et entre théories philosophiques.

Le parcours problématisant et singulier à cet ouvrage sera bientôt développé, mais on peut déjà en faire un résumé. En revisitant des auteurs contemporains (Thomas S. Kuhn, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer) et surtout des auteurs classiques (Aristote et Platon), on s'apercevra que le schème de la transcendance est mis à mal et que la thématique de la *transcendentalité* permet d'élaborer cette critique. Or, avant d'aller plus loin, il est utile de préciser qui sont les exégètes déterminant la lecture présentée dans cet essai des textes classiques de la philosophie de la Grèce antique, parce que les interprétations de ces penseurs classiques sont multiples et parfois divergentes sur des questions fondamentales. Il doit être clair pour le lecteur que l'on s'intéresse précisément à deux interprétations contemporaines, celle de *Pierre Aubenque pour Aristote* et celle de *Monique Dixsaut pour Platon*. Ces interprétations montrent que les lieux communs habituellement associés aux philosophies de Platon et d'Aristote cachent en fait ce qu'il y a de non dogmatique chez ces deux penseurs et ce qu'il y a de paradoxal dans leur définition de la communication. Cet essai s'appuie donc sur le travail d'exégètes, mais ne prétend pas être exégétique. Les lectures que l'on a faites d'Aubenque et Dixsaut tendent à montrer que les ontologies d'Aristote et de Platon mettraient à profit l'idée d'un paradoxe entre l'un et le multiple et, ce faisant, appelleraient une certaine définition de la communication ontologique qui ne reprend pas le dogmatisme de la transcendance. Néanmoins, on montrera aussi que la critique de la transcendance n'est pas complétée par ceux-ci, parce qu'un principe d'identité demeurerait effectif dans leur conception d'un paradoxe ontologique, comme un artefact de finitude laissé par le dogmatisme combattu.

L'hypothèse que l'on soutiendra est qu'on retrouverait chez Gilles Deleuze une *philosophie de l'immanence* qui renverse à la fois l'empirisme d'Aristote et la dialectique des Idées de Platon et

Introduction

active pleinement la force du paradoxe en le libérant de l'identité au niveau ontologique. Il sera alors possible d'évaluer les conséquences de ce renversement sur l'épistémologie, ce qui en retour aura un effet sur la manière de penser la relation entre la philosophie et la science, ainsi que sur la définition de la communication entre paradigmes. Cela constituera ce que l'on appelle le renversement de la communication, effectué lors d'un raisonnement qui mène à l'élaboration d'une philosophie de l'immanence.

La transcendance : préalable à l'exercice de problématisation

La communication est pensée, du point de vue du sens commun, comme le lieu ou la médiation qui rend possible tout échange, qui fonde tout rapport communicationnel, comme s'il y avait adéquation entre « la » communication et le *sens* auquel toute communication réfère et suppose dans tout échange. Une théorie du sens est donc supposée dans cette définition. Or y a-t-il ou non une « unité de sens » préalable qui fonde toute communication? Répondre d'emblée affirmativement à cette question, c'est dire que la communication reprend la pluralité, l'englobe et la transcende, au profit d'une unité, d'une identité. Le point de départ de cette aventure philosophique, point qu'il s'agit de contrer, est cette opinion qu'on pourrait se faire de la communication : s'il ne peut y avoir de communication sans qu'il y ait au moins deux entités différentes (multiple), de même les entités semblent devoir être précédées par quelque chose d'identique, tel un terrain d'entente préalable (l'Un), sans quoi la communication ne pourrait référer à quelque chose lors d'un échange entre parties. Il s'agit d'une structure transcendante, tirée donc d'une *philosophie de la transcendance*.

On rappelle que le présent essai entend développer d'autres points de vue philosophiques. On ne veut pas comme tel trouver les antinomies de la transcendance, mais plutôt concevoir différemment la communication, lorsqu'elle est une critique du

dogmatisme transcendant. On veut mettre en crise le concept philosophique de « communication », l'explorer comme un problème, au sens positif de ce terme. La description qui suit de la transcendance n'est donc qu'un préalable à l'étude que l'on propose au sujet de la communication.

Le travail de définition de la communication peut mener à choisir l'option philosophique de la transcendance, comme si l'immanent était toujours immanent à quelque chose qui ne l'est pas. Dans cette philosophie, l'Un est conçu communément comme le tout qui englobe le multiple. L'Être est cet Un auquel de multiples étants renvoient. On en arrive à ce postulat en suivant une logique apodictique de l'identité : les opinions, la nature chaotique et incertaine du monde doivent se baser sur un principe qui identifie exclusivement l'Être des choses. Chaque forme éclaire les multiples étants. L'Être de tout ce qui *est*, est le créateur de lumière, englobant de sa présence toutes les formes. La question de la définition, par exemple celle de la communication, est aux prises avec cette idée qu'une telle définition puisse regrouper les phénomènes multiples se rapportant d'une manière ou d'une autre à « la » communication. On appelle « transcendance » ce rapport définitoire de l'unité sur le multiple. Suivant Michel Piclin, « le latin *transcendere* peut comporter deux sens : “être (statiquement) au-dessus de” et “être (dynamiquement) en train de s'élever au-delà de” »⁷. La conjonction des deux sens produit le paradoxe de la transcendance, c'est-à-dire que s'élever au-delà de sa propre limite immanente implique de traverser ce qui par définition doit toujours être au-dessus de soi. Néanmoins, la transcendance conjure son propre paradoxe par le dogmatisme qui lui est inhérent, en surplombant, en englobant ou en enveloppant de sa forme ou de son sens un le multiple ainsi transcendé.

En passant, dans ce qui suit, par les courtes explications de Jacques Derrida, Paul Ricœur et Michel Serres, on en arrive à une certaine définition transcendantiste de la communication et on comprend comment celle-ci est liée à une certaine théorie du sens.

⁷ Piclin, 1969, p. 9.

Si les théories philosophiques de ces auteurs peuvent s'accorder ou non à l'ensemble des conceptions reliant ici la communication, le sens et la question de l'être des choses, l'intérêt qu'il y a ici de passer par eux en introduction n'est pas de faire valoir leur thèse philosophique, mais seulement d'expliquer cet ensemble, afin que l'on puisse relier l'idée commune de la communication à une philosophie de la transcendance. Le lien entre cette théorie du sens et une philosophie de la transcendance sera ensuite rendu explicite ; on reprendra succinctement le raisonnement de Deleuze à ce propos.

Dans son article « Signature événement contexte », d'abord publié dans les actes d'un congrès de philosophie portant précisément sur la communication, Derrida se demande si le terme « communication » « communique un contenu déterminé, un sens identifiable »⁸. De cette manière, il met l'accent sur le caractère problématique de l'entreprise de définition de la communication, parce que celle-ci est reliée à une certaine théorie du sens : « pour articuler et proposer cette question, il a déjà fallu que j'anticipe sur le sens du mot *communication* : j'ai dû prédéterminer la communication comme le véhicule, le transport ou le lieu de passage d'un *sens* et d'un sens *un* »⁹. Ici se trouve résumé le lien entre la communication et le sens, voire l'unité du sens. La métaphore du transport qui est utilisée préfigure celle de la communication comme transmission d'un certain contenu. Jouant sur les mots, Derrida ne manque pas de noter qu'en français, faire comme il le fait une « communication » dans un colloque consiste à « engager ou à poursuivre des dialogues dans l'horizon d'une intelligibilité et d'une vérité du sens, de telle sorte qu'un accord général puisse finalement, en droit, s'établir »¹⁰. Car, au sens commun du terme, communiquer vise la pleine intelligibilité et donc un sens *vrai*, témoignant de ce que sont vraiment les choses dont on parle. L'accord est posé comme transcendantalement (en

⁸ Derrida, 1971, p. 49.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

droit) universel, parce qu'il suppose un sens premier intelligible et plus vrai (transcendant) que l'intelligibilité partielle dont fait preuve chaque interlocuteur engagé dans le dialogue.

Lorsque la communication est conçue selon la métaphore du transport ou du véhicule permettant la transmission d'un sens, on pense la communication en termes de *médiation*. Les moyens de communication sont en ce sens des « médiations techniquement plus puissantes, [...] dans un élément homogène à travers lequel l'unité et l'intégrité du sens ne seraient pas essentiellement affectées »¹¹. C'est que les moyens de communication (Derrida prend l'écriture comme exemple), pensés comme des médiations, engagent avec eux le concept de représentation : représentation d'une idée ou d'un contenu signifié, comme s'il y avait un sens présumé en présence¹². La communication est de ce point de vue une médiation, parce qu'elle représente une présence pour ainsi dire « absente ». Le langage est alors pensé comme un moyen de communication d'un sens à représenter, à rendre présent, cela s'appuyant sur « le fond d'une vaste, puissante et systématique tradition philosophique dominée par l'évidence de l'idée (*eidōs*, *idea*) [...] ». La communication dès lors véhicule une représentation comme contenu idéal (ce qu'on appellera le sens) [...]. »¹³ On voit bien que cette conception de la communication appelle une théorie représentationnaliste du sens.

La conférence inaugurale de ce congrès portant sur la communication fut quant à elle donnée par Ricœur, sous le titre « Discours et communication ». Dans ce texte se retrouvant dans les actes du congrès, Ricœur part de la définition jakobsonienne de la communication, selon laquelle dit-il « le destinataire envoie un

¹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹² Cette présence du sens renvoie « à tout le champ de ce que la philosophie appellerait l'expérience, voire l'expérience de l'être : ladite "présence" » (Derrida, 1971, p. 59). Le lecteur versé dans la pensée de Derrida sait que l'entreprise *déconstructiviste* de ce dernier propose à l'opposé une certaine métaphysique de l'absence.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

message au destinataire »¹⁴. Voulant critiquer cette définition, Ricœur note que cette dernière franchit le seuil qu'un philosophe ne doit pas franchir *a priori* s'il veut définir la communication, ce seuil consistant à tenir pour acquise « la représentation quasi physique d'un émetteur et d'un récepteur, par celle d'un canal physique et d'une connexion psychologique, elle-même interprétée sur le modèle d'une transmission physique »¹⁵. Selon Ricœur, une telle définition coupe court à l'énigme philosophique de la communication, parce qu'il n'est pas possible alors de *problématiser* la communication, c'est-à-dire de la penser comme un problème concernant la dimension transcendante des discours. Or, c'est quand la communication n'est plus considérée comme acquise qu'on peut la penser philosophiquement. On reviendra dans cet ouvrage sur ce point de l'incommunicabilité (ou de l'incommensurabilité), mais il faut pour l'instant retenir de cela que la définition de la communication, au sens commun du terme, s'appuie sur une vision physicaliste de la communication, et que cette vision appelle une théorie du sens fondée sur un usage ordinaire du langage et qui présuppose que quelque chose est à *transmettre*, tel un sens présupposé déjà-là et à même d'être représenté malgré les différences entre le destinataire et le destinataire.

On doit enfin à Michel Serres d'avoir relié, dans son ouvrage intitulé *Hermès I. La communication*, cette conception « physicaliste » de la communication à une théorie philosophique du sens se basant sur une idée première et pure, sur une forme abstraite ayant le pouvoir de connaître le réel et donc de montrer celui-ci dans son unité, expurgé qu'il serait ainsi du bruit de la contingence, c'est-à-dire de ce qui empêche une communication sans obstacles. Serres donne alors une première définition de ce qu'on entend communément par « communication » :

une telle communication est une sorte de jeu pratiqué par deux interlocuteurs, considérés comme associés, contre les

¹⁴ Ricœur, 1971, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, p. 25.

phénomènes de brouillage et de confusion, voire contre des individus ayant quelque intérêt à rompre la communication. Ces interlocuteurs [...] sont [...] dans le même camp, liés d'intérêt : ils luttent en commun contre le bruit. [...Ils] échangent assez leur rôle réciproque dans le dialogue, où la source devient réception et la réception, source, à un rythme quelconque, pour qu'on les considère comme disputant de conserve contre un ennemi commun. *Dialoguer, c'est poser un tiers et chercher à l'exclure* ; une communication réussie, c'est ce tiers exclu.¹⁶

La communication consisterait de ce point de vue à « chercher l'autre qu'il faut associer au même pour expulser le troisième homme »¹⁷, c'est-à-dire à exclure le tiers en retrouvant ce qui est autre que les interlocuteurs physiques et qui est donc commun à tous parce que « même ». En reliant cette réflexion au « dialogue » des discours entre eux, on comprend qu'il est postulé une hiérarchie discursive dans cette définition de la communication. Si plusieurs discours sont possibles, lorsque ceux-ci conversent entre eux, il y a présupposition commune d'un discours qu'ils ont en commun et auquel ils sont subordonnés : « les deux interlocuteurs [sont] dans le même camp, ils luttent ensemble pour l'émergence d'une vérité sur laquelle le but est de se mettre d'accord, c'est-à-dire pour la communication réussie »¹⁸. L'accent est mis sur l'adéquation voulue entre « vérité », « accord » et « communication réussie ». De ce point de vue, la communication véritable est celle qui rend compte d'un même sens premier et découvert dans le dialogue à force d'exclure ce qui en brouille la transmission. Ainsi sommes-nous « tous d'accord pour reconnaître un “même” symbole dans deux ou plusieurs occurrences de celui-ci »¹⁹. On souligne en outre que *l'accord* est ici synonyme de ce qui est présupposé comme sens à découvrir : « *c'est un seul et même acte de reconnaître un être*

¹⁶ Serres, 1968, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁹ *Ibid.*

abstrait à travers les occurrences de sa signalétique concrète et de se mettre d'accord sur cette reconnaissance »²⁰, en conséquence de quoi exclure le tiers « est à la fois la *condition de l'appréhension de la forme abstraite* et la *condition de la réussite de la communication* »²¹. Par une sorte de mimétisme du dialogue physique, médié techniquement par l'écriture, la parole ou tout autre moyen de communication, on associe « l'*Universel en soi* »²² (la forme abstraite) à l'accord entre interlocuteurs, c'est-à-dire à la communication réussie, à la bonne transmission d'un message, ou encore à « l'*Universel pour nous* »²³. En d'autres termes, la communication comme action consiste de ce point de vue à exclure la différence, le multiple qui voile l'identité du même, alors que la communication comme résultat est la réussite de ce processus d'exclusion des différences ou du multiple au profit de la contemplation d'une forme abstraite et universelle. Voilà expliquée d'une autre manière la définition de la communication à partir de la primauté hiérarchique de l'Un sur le multiple, voire du sens un sur le multiple contingent parce que non physiquement identique d'une occurrence à l'autre.

Cela ramène à l'avant-plan le lien que l'on veut rendre explicite entre cette théorie du sens (basée sur l'idée d'identité ou du même et sur l'universel de la communication, isomorphe de l'accord entre interlocuteurs) et la philosophie transcendantiste. La transcendance est cette idée qu'au-dessus de l'expérience, voire que hors de l'expérience il y aurait une cause apriorique à laquelle se subordonnerait toute expérience, comme si des « objets métaphysiques » étaient déjà donnés et que ceux-ci étaient les objets de l'expérience. De ce point de vue, les concepts ont le pouvoir de connaître ces objets métaphysiques. Les bons concepts sont alors les formes des objets métaphysiques. Il y a dans la philosophie transcendantiste un présupposé de *valeur d'être* des

²⁰ *Ibid.*, p. 43.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 44.

²³ *Ibid.*

choses, dont le degré de valeur dépend, entre autres, du caractère contingent – le multiple chaotique ayant une moindre valeur d’être – ou nécessaire – l’un ordonné ayant une grande valeur d’être – desdites choses. Deleuze résume cette *image ontologique* par la métaphore de l’univers en escalier :

On a souvent décrit l’« univers en escalier » [...]. C’est un univers suspendu à l’Un comme principe transcendant, et qui procède par une série d’émanations et de conversions hiérarchiques. [...] Les êtres ont en effet plus ou moins d’être, plus ou moins de réalité, suivant leur distance ou leur proximité par rapport au principe.²⁴

L’idée qu’il y ait une valeur d’être des choses implique une théorie du sens fusionnant la valeur d’être avec la valeur de vérité (quelque chose qui a plus de réalité est plus vrai, donc a plus de sens). C’est que le sens devient synonyme de l’Être en tant que celui-ci est l’Un toujours là et hiérarchiquement posé comme ce qui a le plus de valeur pour la description de la réalité. La communication est alors conçue comme *un procédé de purification par allers et retours entre interlocuteurs idéels*, visant l’exclusion de ce qui a moins d’être. Le *telos* de la communication serait de retrouver, par ascension dans la hiérarchie ontologique, l’Être dans toute sa réalité. L’universel de la communication n’est alors qu’un autre visage de la transcendance, en cela que la communication est ici tout autant le processus que le résultat d’un accord et donc d’un arrêt sur image ou d’une contemplation de ce qui est réellement et qui est supposé manquer à ce qui a « moins d’être ».

Bref, d’un point de vue transcendantiste la communication apparaît comme le consensus abstrait et au-dessus de la pluralité des voix, consensus qui, à l’image d’une pensée toute-puissante, rend compte de l’unité manquant au désordre ambiant et empirique. S’il n’est pas dit que tout penseur de la transcendance veuille dominer par son discours les autres discours, on peut néanmoins souligner que la pensée transcendantiste en tant que

²⁴ Deleuze, 2003 [1985], p. 244.

telle implique une théorie dogmatique du sens et donc une ontologie dogmatique. Il faut certes distinguer l'affirmation de l'accès à la vérité, par un penseur, de la théorie philosophique sur laquelle il s'appuie pour dire que la vérité à laquelle il prétend avoir accès existe, mais il reste que la conception de l'Être qu'il promet suppose que cette conception soit l'Être lui-même et que conséquemment, puisqu'il affirme comme vraie cette conception, il ait accès à la pleine vérité de l'Être. Cela reprend en quelque sorte le raisonnement de Serres, lorsqu'il dit que l'accord sur un être abstrait et la reconnaissance de l'existence d'un tel être sont en fait une seule et même chose.

Dans le cadre d'une telle théorie philosophique, la communication désigne l'acte *réflexif* par lequel la pensée parvient à transcender (s'élever au-delà) les multiples étants pour atteindre l'Être, à condition que ce retournement soit d'emblée donné par l'Être (être au-dessus), donc déjà présent dans l'Être. En suivant jusqu'au bout ce raisonnement, on en vient à poser une adéquation entre l'Être, la communication ontologique véritable (la seule qui le soit) et l'essence de la pensée, le tout dans une même unité transcendante, ce qui résout dogmatiquement le paradoxe de la transcendance. La séparation entre la philosophie et les sciences ne peut alors qu'être reconduite en prenant parti pour l'une ou pour l'autre, car soit on postule la finitude de la science par rapport à la philosophie, soit on rejette la pensée métaphysique sous prétexte qu'elle ne peut justement qu'être dogmatique.

Description des lignes de problématisation et de l'hypothèse

Jusqu'à maintenant, on a dressé un portrait de la philosophie ramenant la communication à la hiérarchie transcendante de l'Un sur le multiple. Dans ce qui suit, on décrira les deux principales lignes transversales de problématisation grâce auxquelles la définition de la communication peut être mise en crise. Pour l'instant, on ne peut nommer ces lignes qu'avec des termes qui seront définis subséquentement. Ces lignes sont celles du *paradoxe*

ontologique (la non-hiérarchie de l'un et du multiple) et du *statut et du rôle du transcendantal* (la répartition de l'*en droit* et de l'*en fait*). Et sur ces deux lignes, l'*hypothèse du renversement par la radicalisation immanentiste* se déploie. D'une part, il y aurait un renversement lorsque le paradoxe ontologique n'est plus pensé à partir de l'un et du multiple, mais à partir du terme « multiplicité ». D'autre part, le renversement s'opérerait aussi sur la ligne de problématisation du transcendantal, lorsque l'*en droit* et l'*en fait* deviennent, dans une immanence radicale, les deux faces inséparables du *réel*. Enfin, on soutiendra que le renversement ainsi produit sur ces deux lignes rend compte d'une conjugaison particulière de l'empirisme d'Aristote (tel qu'interprété par Aubenque) et de l'idéalisme de Platon (tel qu'interprété par Dixsaut), dans le paradoxal empirisme des Idées de Deleuze.

Premièrement, peut-on concevoir la relation entre l'un et le multiple – la communication ontologique – autrement que comme un problème de hiérarchie ontologique? Qu'en serait-il si l'un et le multiple n'étaient pas pensés hiérarchiquement l'un par rapport à l'autre, mais paradoxalement nécessaires ontologiquement l'un à l'autre? Se pourrait-il que le paradoxe soit une clé permettant de s'affranchir d'une ruineuse logique de l'identité – la nécessité de dépasser la contradiction logique –, à laquelle se subordonnent (d'un point de vue transcendantiste) les multiples discours? Telle est la *première ligne transversale de problématisation* : comment pourrait s'exprimer ce *paradoxe ontologique*? Si l'on considère que la communication ontologique reprend, dans la philosophie de la transcendance, le rapport hiérarchique de l'Un sur le multiple, alors comment pourrait-on penser la communication à partir du paradoxe? Quelles théories philosophiques en rendraient compte? Et parmi celles-ci, laquelle parviendrait à assumer pleinement le paradoxe? Laquelle déploierait un arsenal suffisamment radical pour contrer la recherche d'une identité première de la communication? Est-il possible de penser philosophiquement une communication des paradigmes scientifiques tout en postulant l'indépendance de ceux-ci par rapport à la philosophie? Et il ne suffit pas de dire qu'il y a un paradoxe ontologique, encore faudrait-il le définir. Est-ce que le paradoxe est une tension (entre

l'un et le multiple) constitutive de l'Être et donc de tout devenir empirique général, évoquant alors un principe transcendantal d'argumentation (chapitres I et II), ou plutôt une réciprocité nécessaire de l'un pour l'autre dans l'intelligible (chapitres III et IV)? Faut-il même encore faire usage de l'un et du multiple pour définir le paradoxe, ne serait-il pas lui-même plus radicalement une *multiplicité*, sans un ni multiple (chapitres V, VI et VII)? Ces définitions du paradoxe ontologique appellent toutes des conceptions philosophiques différentes de la communication, et renvoient à chaque fois à une certaine idée de la philosophie et de la science qu'il faudra expliciter, afin de comprendre à quels réseaux conceptuels ces définitions renvoient. Enfin, comme on peut le supposer à partir de ce qui vient d'être dit, l'hypothèse déployée sur cette ligne serait celle d'un renversement immanentiste par la radicalisation du paradoxe ontologique.

Deuxièmement, peut-on concevoir différemment la répartition entre l'Être et les phénomènes? Il s'agit ici de questionner le rapport entre l'ontologie et l'empirie. Il importe que l'on suive cette *deuxième ligne transversale de problématisation*, parce que le nœud du problème réside justement dans la manière d'articuler le « sens ontologique » avec les discours sur les phénomènes empiriques. On rappelle que la hiérarchie de l'Un sur le multiple fait du sens de l'Être ce à quoi se subordonnent les représentations phénoménales. Or une telle répartition peut-elle être remise en question, dès lors que la relation entre l'un et le multiple est pensée d'une manière paradoxale? Selon chaque plan philosophique, on se demandera en quoi consiste l'empirique, puis l'ontologique, et quelle est la relation entre les deux? Les concepts posant les *conditions* de cette articulation (et le statut de ces conditions à l'intérieur de chaque philosophie) font partie des éléments devant être révélés, si l'on veut connaître l'ensemble des déterminations inhérentes à chaque théorie. Aux enjeux entourant la définition du paradoxe ontologique se joute donc la question du *transcendantal*, c'est-à-dire de ce qui *en droit* doit être posé afin de donner une signification particulière à l'un, au multiple et à la définition de la communication qui en découle.

Pour introduire le thème de la transcendantalité, il faut avant tout préciser que la grande stratégie philosophique explicitement vouée à la critique de la transcendance, et reconnue historiquement comme telle, est celle consistant à *distinguer la transcendance de la transcendantalité*. Voulant contrer l'ontologie transcendantiste tout en ne rejetant pas la quête philosophique des *a priori*, Emmanuel Kant procède à une telle distinction. Ce qui suit vise seulement à expliquer cette distinction et ne signifie pas que le présent ouvrage s'inscrit dans une orthodoxie kantienne. Néanmoins, en sachant d'où vient cette distinction, on peut mieux comprendre les transformations que le concept de « transcendantal » subit en passant d'un plan philosophique à un autre, en gardant au moins de la définition kantienne sa différence d'avec la transcendance.

Pour Kant, la tâche de la philosophie est de définir ce qui est proprement transcendantal. Il ne s'agit pas, dit-il, « d'expliquer *la possibilité des choses*, mais [...] d'établir les connaissances à partir desquelles *la possibilité de la possibilité de l'expérience* est comprise »²⁵. Selon Monique Castillo, Kant « critique une conception dogmatique qui prend les concepts pour une connaissance de l'existence des choses »²⁶. La connaissance *a priori* doit selon Kant se poser plutôt en droit qu'en fait (*l'en fait* réfère ici à ce qui existe, alors que *l'en droit* réfère à ce que l'on ne peut pas ne pas poser pour parler de toute *expérience possible*). En d'autres termes : que doit-on poser comme conditions de possibilité d'une expérience? Ainsi Kant cherche-t-il à dépasser un *a priori* par un autre. Il importe alors de révéler les *conditions de possibilité de la connaissance empirique*. C'est comme si la philosophie ne s'était pas jusqu'alors explicitement posé la question de ses propres conditions et qu'en le faisant, le dogme rationaliste²⁷ de la transcendance ne pouvait que tomber, délaissant

²⁵ Kant, 1986 [1796-1803], p. 290.

²⁶ Castillo, 1999, p. 24.

²⁷ Kant s'intéresse à des connaissances différentes des connaissances desdits objets métaphysiques (ou de l'Être comme objet métaphysique ultime), si tant est que ceux-ci existent. D'ailleurs, ce sont les concepts

la métaphysique au profit d'une philosophie critique et d'une doctrine des facultés transcendantes, autrement dit à ce qui revient en droit à la pensée pure. Ce que Sartre, après Kant, nomme le « champ transcendantal »²⁸ de la pensée ne concerne donc pas la question de l'Être *en fait* : « Le problème de la critique étant un problème de droit, Kant n'affirme rien sur l'existence de fait [...]. »²⁹ Certes, la question transcendantale des conditions de possibilité ne règle pas le problème de l'Être, mais elle s'en distingue néanmoins en nommant en droit les *a priori* de toute possibilité de représentation. Pour Kant, « transcendantal » veut dire *poser* par concepts, et se demander quels sont les concepts qui posent les conditions de possibilité de toute expérience possible revient à décrire l'inconditionné de tout ce qui est conditionné à être représenté dans tel ou tel état de choses³⁰. La répartition kantienne entre le transcendantal et l'empirique élève ainsi ses propres conditions en conditions générales d'intelligibilité de l'empirique, tel que celui-ci peut être reconnu universellement par les humains, ce pourquoi d'ailleurs il s'agit d'une doctrine des facultés.

Cette première et très courte définition du concept de « transcendantal » n'a pas d'autre but que d'introduire le lecteur à la deuxième ligne transversale de problématisation, concernant le

« en eux-mêmes » qui intéressent Kant, ce qui constitue *de facto* une critique du préjugé de base des rationalistes selon lequel le concept « est [nécessairement] pensé comme concept de quelque chose » (Castillo, 1999, p. 25), c'est-à-dire concept d'un objet métaphysique présupposé.

²⁸ Sartre, 2003 [1965], p. 19.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁰ Par ailleurs, « Le concept de position est parfaitement simple et ne fait qu'un avec celui d'Être en général » (Kant *dans* Heidegger, 1968 [1963], p. 384). De ce point de vue, l'Être rend possible toute possibilité expérientielle, mais ne constitue pas pour autant leur sens intrinsèque. Il ne dit pas le « quoi » (la question de l'essence), mais le « comment » (la question des manières) ou les *modalités* de toute expérience possible. L'Être est un critère, une *exigence* (Heidegger, 1968 [1963], p. 404), un inconditionné transcendantal posant des conditions.

statut et le rôle du transcendantal dans la constitution d'une théorie philosophique non transcendante. En traçant un *plan* ou un champ sur lequel les concepts se posent pour établir les conditions d'intelligibilité d'une philosophie, et en rendant explicites ces conditions, il est possible de sortir de la dynamique transcendantiste, de repenser la relation entre l'un et le multiple et donc de redéfinir la communication au niveau philosophique. Cependant, si la révélation et la systématisation de la dimension transcendantale sont bien l'œuvre de Kant, on compte montrer que l'on retrouve le même type de raisonnement dès Platon et Aristote, ce qui ne veut assurément pas dire que le rôle et le statut du transcendantal sont identiques de Platon à Kant. La tâche de la philosophie, les conditions d'intelligibilité de cette tâche, ainsi que la production de « modalités d'être » transcendantales engageant une certaine répartition entre ce qui est considéré « empirique » et ce qui est justement transcendantal, sont pensées différemment. Donc, pour soutenir que la ligne de problématisation du « transcendantal » traverse l'ensemble des chapitres, on devra montrer que la répartition entre l'« en droit » et l'« en fait » est présente jusqu'à Deleuze, mais que ce découpage diffère, dans son contenu, d'une philosophie à l'autre. Il s'agira d'expliquer aussi en quoi les différentes manières de penser la répartition transcendantale amènent à définir de multiples façons la communication, l'un et le multiple.

Il faudra montrer que l'hypothèse du *renversement* suit aussi la ligne de problématisation que l'on vient d'aborder. Le transcendantal serait renversé lorsqu'il est pensé dans une philosophie radicalement immanentiste, dans laquelle il n'y aurait plus *en droit* ni un ni multiple, mais ce qu'on peut appeler des multiplicités, terme impliquant en lui-même le paradoxe ontologique. Il en ressortirait alors une définition philosophique et immanentiste de la communication. Mais ce n'est pas tout, car on compte montrer comment l'empirisme et l'idéalisme décrits lors des deux premiers mouvements de problématisation seraient *renversés* lors de la radicalisation du paradoxe, menant ainsi à la création d'un empirisme des Idées comme troisième plan philosophique problématisé.

Introduction

Dans cette section, on a posé d'une manière singulière le problème philosophique de la communication, au sens où l'on a problématisé le concept de communication en le traversant de questions philosophiques. Les deux lignes de problématisation (le paradoxe ontologique et la transcendance) que l'on va donc suivre ne sont ni les seules possibles ni d'ailleurs les seules qui seront ici parcourues, mais ce sont les deux principales et les plus importantes, pense-t-on, pour comprendre cet ouvrage. On a aussi exposé le but l'essai, qui est de proposer une autre philosophie de la communication, et pour cela on a émis l'hypothèse qu'un renversement philosophique est possible en suivant ces deux lignes, tel un carrefour qui conduirait à la création d'une philosophie de l'immanence. Car il ne faut pas oublier que cet appareillage sert à effectuer une critique de la structure communicationnelle, hiérarchique et transcendante, de l'Un sur le multiple. On aimerait souligner enfin que les deux lignes de problématisation que l'on a mises à l'avant-plan reflètent pour tout dire le parcours méthodologique et problématisant que l'on a suivi pour en arriver à cette critique et surtout pour comprendre ce qu'une philosophie de l'immanence propose en retour.

Résumé de l'essai

Cet ouvrage comprend trois parties (ou mouvements de problématisation) et sept chapitres. L'hypothèse du renversement, précédemment résumée et produisant, comme on va le montrer, un carrefour dans l'argumentation, structure le déroulement général de l'essai. C'est par le renversement que l'on passe des deux premières parties à la troisième partie. De plus, le cinquième chapitre où s'effectue le renversement est le point de jonction des deux premiers mouvements, ce qui peut être déstabilisant quand on passe de la première à la deuxième partie, qui sont autonomes l'une par rapport à l'autre, c'est-à-dire qu'elles sont en elles-mêmes consistantes. L'hypothèse du renversement porte ainsi une double charge, soit celle de montrer sa pertinence au regard de la

problématisation de la communication, et celle de justifier l'organisation de l'ouvrage. Dans cette optique, on devra donc d'abord résumer ce qu'il en est de cette jonction. Par la suite, on décrira le déroulement de la première partie et de la deuxième partie, pour conclure en résumant également le troisième mouvement de problématisation.

Au cours de la première partie « La communication empiriste », on compte partir d'une conception contemporaine de la pluralité des paradigmes scientifiques pour introduire éventuellement le lecteur aux thématiques proprement ontologiques et transcendantales qu'entraînerait avec elle la question de la communication des paradigmes entre eux. Il s'agira alors de montrer qu'on peut s'appuyer sur une interprétation transcendantaliste d'Aristote pour définir la communication des multiples discours entre eux, au prix de l'acceptation d'un perpétuel mouvement ontologique et dialectique de dédoublement de l'Être lui-même (nommé l'extase) et de recherche de l'unité, car ce mouvement serait constitutif de l'Être dans sa communication avec lui-même. De cette manière, on pourrait dire que l'Être est à la fois un et multiple. On est bien conscient que, pour l'instant, cette première définition ontologique de la communication demande à être largement expliquée dans toutes ses subtilités, mais il s'agit seulement ici d'en énoncer la forme. Cela s'applique d'ailleurs aussi à ce qui suit.

Par la suite, et cette fois dans une perspective idéaliste (au sens simple de « poser l'existence réelle des Idées »), on pourra dans la deuxième partie intitulée « La communication idéaliste » donner un autre sens au mot « paradigme » pour l'inclure dans un processus d'aspiration à l'intelligible. On soutiendra que, dans cette philosophie, un plan transcendantal peuplé d'Idées en communication entre elles (donc à la fois une et multiple) peut être conceptualisé, au prix cependant d'un jugement de déficience d'intelligibilité des paradigmes par rapport à une totale intelligibilité des Idées.

Au cours de la troisième partie « La communication virtuelle », on compte alors décrire l'empirisme des Idées de Deleuze. Cet

Introduction

empirisme radicaliserait et renverserait à la fois l'empirisme et l'idéalisme tels que présentés les deux premières parties. La communication ontologique briserait une fois pour toutes ses liens avec l'identité (ou l'un, l'unité) et se dirait plutôt de la différence. De ce point de vue, la paradoxale « forme » de la communication serait une *multiplicité*, alors que les Idées mises en communication transcendentalement détermineraient les phénomènes à s'actualiser et à être représentés à partir notamment des notions d'un et de multiple, traduites dans une théorie scientifique des fonctions en tant que constantes et variables.

Dans l'ensemble de cet essai, on expliquera certaines théories philosophiques en y révélant à chaque fois la définition et le rôle de la communication. Les enjeux communicationnels autour de la question de l'un et du multiple seront ramenés à l'avant-plan à de nombreuses reprises, mais il sera toujours important de les situer au regard des problèmes spécifiques auxquels ils tentent de répondre. Il ne suffira donc pas d'exprimer les multiples possibilités de définition de la communication, il faudra faire état des réseaux conceptuels dans lesquels elles s'inscrivent. Les deux premières parties ne constitueront pas un déploiement successif d'un même cadre théorique, mais plutôt des manières différentes de concevoir la philosophie, avec les concepts qu'elles mettent en œuvre pour penser l'ontologie et la définition paradoxale de la communication qui y est associée. On montrera que, dans les deux cas, la philosophie cherche à ne pas reproduire le schème de la transcendance tel qu'il a été décrit plus haut dans cette introduction. On compte expliquer de quelle manière se mettent en œuvre, sur ces deux plans philosophiques, deux *ontologies transcendantales*, non transcendantistes et non dogmatiques, à leur façon. La définition de la communication différencierait alors d'une fois à l'autre, parce que l'ontologie y serait conçue différemment. Selon certaines interprétations contemporaines, on pourrait dès Aristote (chapitre II) et Platon (chapitre III et IV), concevoir anachroniquement une philosophie transcendantale comme arme de combat face au dogmatisme de la transcendance. Pourtant, bien que l'on montrera que ces réflexions hautement problématisantes soient soucieuses de garder *ouvert* le travail philosophique, on

soutiendra que les deux philosophies demeurent dans une pensée de la finitude, au sens où l'identité, même si elle n'est pas transcendante, constituerait un principe auquel se soumettrait la pensée philosophique. La philosophie resterait ainsi prise dans les mailles de la recherche de l'identité, puisque la structure paradoxale de la communication ontologique serait encore conçue à partir des concepts d'un et de multiple et parce que la différence ne serait toujours que soumise à l'identité d'elle-même.

Pour aider le lecteur à faire le lien entre la philosophie des sciences et la question transcendante, on abordera d'abord, au premier chapitre intitulé « De la communication des discours à celle de l'Être », certaines théories de l'interprétation des discours. Il y sera question du rapport entre les phénomènes et les discours sur les phénomènes, ainsi que du rapport communicationnel et transcendantal des discours entre eux, à partir entre autres du concept de « paradigme » chez Thomas S. Kuhn. Quelle forme pourrait prendre le discours « un » sur les « multiples » discours, si tant est que cette unité ne doit pas empêcher la validité des multiples discours? Il s'agirait en effet d'une théorie transcendante de l'interprétation des discours entre eux, mais plus précisément on montrera que cette réflexion amène à questionner la possibilité ou non d'une ontologie supportant une théorie de l'interprétation des discours, questionnement auquel répondront négativement Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas (parce que selon eux, l'ontologie ne peut qu'être transcendantiste), et d'où découlera une certaine définition « post-métaphysique » de la communication. Un « *a priori* de la communication linguistique » serait alors élevé comme condition transcendante de l'interprétation. On compte expliquer qu'ainsi Apel entendrait réviser le transcendantalisme de Kant. Il faudrait néanmoins reconnaître que chez Kant, du moins selon l'interprétation qu'en fait Martin Heidegger, la question de l'Être et de sa transcendance ne peut pas être évacuée aussi facilement. On montrera donc comment la question ontologique est aussi reprise par Hans-Georg Gadamer qui, suivant les thèses de Heidegger, parviendrait à réintroduire l'importance du sens profond et de la transcendance à l'intérieur d'une théorie de l'interprétation. En d'autres termes, le

transcendental n'exclurait pas nécessairement le transcendant. Cela laisserait croire qu'on ne peut pas parler d'ontologie transcendantale sans reproduire le primat du sens de l'Être.

Peut-être faudrait-il revenir à Aristote (via l'exégète Pierre Aubenque) pour trouver une ontologie non transcendantiste capable de faire de l'*a priori* communicationnel d'Apel une traduction du mouvement de la pensée et de l'Être. On montrera, au deuxième chapitre intitulé « Une ontologie transcendantale », qu'Aubenque propose une lecture à contre-courant de l'interprétation substantialiste d'Aristote (l'aristotélisme), chez qui il voit au contraire une *métaphysique de l'inachèvement* basée plutôt sur le mouvement que sur la fixité d'un « premier moteur ». Certes, l'inachèvement serait signe d'échec pour Aristote, car le principe d'identité resterait chez lui une intuition fondatrice de sa démarche philosophique, mais le paradoxe d'une identité à jamais inachevée tournerait court à la supposition d'un sens profond. Il y aurait chez Aristote une ontologie transcendantale empêchant l'hypostase de l'Être et impliquant une théorie empiriste du devenir en général. On montrera que le mouvement de l'Être (équivoque et extatique) pourrait définir la communication ontologique. Sa structure serait paradoxale en ceci que le dédoublement de l'Être (le multiple) et sa recherche d'unité (l'un) formeraient une dialectique transcendantale de l'Être. On compte montrer que, chez Aristote, des modalités transcendantales (puissance, acte, nécessaire [ou entéléchie]) sont posées comme les conditions générales du devenir et du mouvement de l'Être. Cependant, Aristote ne concevrait pas que le plan transcendantal d'intelligibilité sur lequel se posent ses catégories puisse être ontologiquement constitutif, le discours ontologique n'étant toujours pour lui qu'humain et donc fini, il ne serait qu'à l'image du mouvement infini de l'Être et de la pensée. Il s'agirait donc soit d'une transcendantalité seulement pour l'humain, ou d'une transcendantalité implicite rendue explicite par la post-métaphysique d'Apel.

Au troisième et quatrième chapitre intitulés respectivement « La communication dans l'intelligible » et « La différence interne », il

s'agira de montrer qu'il est possible de concevoir ontologiquement un plan transcendantal d'intelligibilité, tout en remettant en question la thèse transcendantiste et en proposant une autre conception paradoxale de la communication (différente de celle d'Aristote), cette fois dans l'intelligible. Cela pourrait être fait à partir de la philosophie de Platon, d'après la lecture qu'en fait Monique Dixsaut. Suivant cette dernière dans son interprétation des textes de Platon, il semblerait, en résumé, que 1) la transcendance n'est pas viable au regard de l'exigence dialectique et épistémologique de la philosophie de Platon³¹, 2) le mouvement dialectique, qui ferait aller de l'un au multiple et du multiple à l'un, est pour Platon « horizontal » (c'est-à-dire sans hiérarchie) et concerne la communication dans l'intelligible, et non la communication « verticale » du sensible à l'intelligible, qui en est une d'aspiration à l'intelligible et qui ne se pense pas selon la terminologie de l'un et du multiple, 3) les « principes » du *logos* sont pour Platon des conditions de possibilité transcendantales de l'intelligible, dont la réciprocité de l'identité et de la différence caractériserait paradoxalement leur « situation dialectique ». Cela empêcherait toute hypostase de l'Un, de l'Être ou de l'essence. Il en découlerait ainsi une ontologie transcendantale basée sur la recherche constante d'une vérité non démonstrative posée, à titre d'hypothèse, comme inaltérable, telle une réponse à la *différence intérieure*, voire au *désir de comprendre* qui ne cesserait d'animer le philosophe. On montrera néanmoins que l'hypothèse ontologique de Platon – l'existence d'Idées ou de formes intelligibles inaltérables et toujours déjà-là – confine le philosophe à désirer comprendre ce qui est intelligible, certes en le forçant à inventer des solutions aux problèmes qu'il cherche et ne veut cesser de rencontrer, mais en contraignant aussi le philosophe à

³¹ Selon Dixsaut, si une philosophie de la transcendance est souvent associée au platonisme, c'est parce qu'une réification ou une « localisation » des réalités intelligibles est malencontreusement supposée par nombre de commentateurs, cette réification amenant à concevoir la relation entre l'intelligible et l'inintelligible comme une relation statique de « doublement » de la représentation sur le sensible.

chercher la plus grande valeur d'intelligibilité plutôt qu'à créer absolument une intelligibilité événementielle et questionnante.

L'ensemble des deux premières parties se clora donc sur une note ambiguë. On aura montré, il est vrai, que la communication ontologique peut être pensée de manière paradoxale et qu'elle peut s'offrir comme une alternative à la définition transcendantiste. La communication continuerait néanmoins de renvoyer à une identité infinie, tant dans une ontologie où l'Être chercherait sa propre unité, que dans une ontologie où c'est l'identité d'une Idée qui est infiniment recherchée. D'une manière ou d'une autre, tous les paradigmes scientifiques seraient alors empreints d'une finitude, au sens où une identité jamais conquise agirait comme principe philosophique régulateur de la recherche. De ce point de vue, que la dialectique soit conçue comme le mouvement infini de l'Être en constant inachèvement, ou comme le mouvement infini des Idées, la nature problématique dont elle témoignerait ainsi ne saurait par ailleurs se passer de la force légiférante de l'identité. Il semblerait donc que faire de l'un et du multiple des concepts hiérarchiquement égaux et simultanément présents l'un à l'autre ne suffise pas à contrer la mainmise de l'identité en philosophie.

Suivant l'hypothèse principale, on soutiendra ensuite que la troisième partie de l'essai est un *renversement* des deux premiers mouvements. Deleuze n'opterait plus pour un jeu entre l'un et le multiple, mais pour une *multiplicité*, cherchant ainsi à assumer le paradoxe de manière radicale. La structure paradoxale de la communication serait alors complètement affranchie d'une quelconque logique de l'identité. On montrera pourquoi il faut passer par les deux premiers mouvements pour comprendre que la philosophie de l'immanence (troisième mouvement) n'est pas une opposition ou une inversion de l'identité, mais un renversement de celle-ci. Dans le cinquième chapitre intitulé « De l'identité à l'éternel retour de la différence » et le sixième chapitre intitulé « L'intelligible renversé », on compte expliquer comment Deleuze critique l'*illusion de la représentation*, mais en propose aussi une genèse grâce à une redéfinition de la *différence* et de la *répétition*. Il procéderait ainsi à un renversement philosophique, aussi bien de

l'équivocité de l'Être chez Aristote (en *univocité de l'Être*) que du *logos* chez Platon (en un virtuel peuplé d'événements idéels). On soutiendra que, malgré le fait que Deleuze s'appuie parfois sur des interprétations remises en cause par Aubenque (sur l'analogie de l'Être) et par Dixsaut (sur le schéma « modèle-copie »), sa philosophie renverse bel et bien les interprétations contemporaines des ontologies d'Aristote et de Platon. En proposant un empirisme transcendantal, voire un empirisme des Idées, Deleuze radicaliserait à la fois le paradoxe ontologique d'Aristote (pour renverser l'inachèvement en affirmation de la différence) et le paradoxe de l'intelligibilité à la fois une et multiple de Platon (pour renverser la réciprocity des catégories de l'intelligible en affirmation d'une *multiplicité ni une ni multiple*). Deleuze créerait une philosophie radicalement immanentiste, sans jeter aux oubliettes la réflexion philosophique qui la précède.

On montrera en quoi, de ce point de vue, il n'y a pas d'unité primordiale transcendante, pas de hiérarchie ontologique, mais un *plan d'immanence*, où les Idées prennent consistance et où tout revient à l'immanence, sans que la transcendance ne s'y infiltre. Dans une telle philosophie de l'immanence, l'Être de toute expérience ne serait pas immuable par rapport à tout ce qu'il détermine. De plus, la catégorisation modale représentationnaliste « possible-réel » ne s'appliquerait pas, parce que l'expérience dont il est question ne serait pas l'expérience possible, mais l'expérience réelle. La transcendantalité deleuzienne ne serait donc pas une généralisation d'un réel *moins* son existence (les conditions « pré-expérientielles » de possibilité de l'expérience). Ce serait plutôt l'expérience qui est condition de l'expérience, d'où la formule paradoxale deleuzienne d'empirisme transcendantal. Il faudra alors expliquer en quoi cette philosophie est 1) transcendantale, en ce sens qu'elle poserait la réalité en droit d'une genèse idéelle, 2) non transcendante, car elle ne révélerait et ne supposerait pas une unité de sens toute puissante et causale, et 3) radicalement immanente, parce que dans l'analyse de l'expérience réelle, les conditions transcendantales feraient partie elles-mêmes de l'expérience.

Il s'agira dans ce troisième mouvement d'expliquer ce que signifie chez Deleuze l'*univocité de l'Être*. Selon cette théorie ontologique, le réel ne se dirait que d'une seule voix, et cette voix serait celle de la *différence transcendante*. Il y aurait une mécanique transcendante et concrète de production de l'expérience réelle, qui serait à l'image paradoxale de l'éternel retour (compris en tant que retour de la différence). Les éléments faisant l'épreuve de l'éternel retour produiraient de l'excès, comme une intensité virtuelle à la fois provoquant l'existence actuelle et insistant dans l'actuel, c'est-à-dire dans tout état de choses. Le virtuel et l'actuel seraient ainsi les termes de la nouvelle répartition modale de l'en droit et de l'en fait. En outre, on soutiendra que la communication ontologique (ou communication virtuelle) peut être pensée à partir de ce que Deleuze appelle la mise en résonance d'éléments disparates. La communication serait conçue comme un rapport différentiel virtuel et intense, dont les éléments seraient à la fois inséparables et indépendants, cela caractérisant l'aspect paradoxal de la communication, mais aussi ce qu'on entend par *multiplicité* ni une ni multiple. Dans ce système, l'actualisation du virtuel serait déterminée par cette mise en résonance. Enfin, la création philosophique serait de ce point de vue une mise en résonance d'Idées produisant une certaine consistance virtuelle. Il faudra montrer pourquoi ce plan philosophique pose un défi pour la définition de la communication. Il court-circuiterait la hiérarchie de l'Un sur le multiple donnant sens habituellement au terme « communication », mais aussi il ferait fi de l'identité. La communication tout comme l'Être se diraient de la différence, mais la différence s'exprimerait par la résonance *sans médiation* des différences qui toutes diraient le sens de l'Être, alors que celui-ci ne serait autre encore que la différence transcendante. Ainsi, il ne s'agirait pas tant de revendiquer un « droit à la non-communication des différences »³², mais bien de critiquer une conception représentationnaliste de la communication, au profit d'une autre philosophie de la communication.

³² Massumi, 2002.

Au septième chapitre « Problématisation et perspectivisme », on convoquera une approche plus épistémologique de la philosophie de l'immanence. Ce chapitre sera à la fois un parachèvement de la troisième partie et un retour sur le premier chapitre, celui-ci traitant des paradigmes, afin de le renverser à la lumière de la philosophie deleuzienne. Partant d'abord des Idées philosophiques telles que définies au sixième chapitre, on s'intéressera plus particulièrement à leur statut épistémologique de *problèmes*, à la positivité virtuelle du problématique qui insisterait dans le réel. Il s'agirait de penser constitutivement le champ transcendantal, ou le plan d'immanence, dans ce que celui-ci a de positivement problématique. On redéfinira donc l'activité de problématisation philosophique dans une philosophie de la différence. S'intéressant par la suite à la création de *propositions* scientifiques, différentes de l'énonciation philosophique, on expliquera quels sont les tenants et aboutissants de la *logique* du sens chez Deleuze, quel est le statut et le rôle des propositions. On montrera de quelle manière la communication problématique, par mise en résonance d'éléments disparates, est aussi incluse dans cette définition de la logique et du travail scientifique, qui s'apparenterait alors à une forme de problématisation différente de celle de la philosophie. En suivant la critique deleuzienne de la logique propositionnelle, on parviendrait à une conception de la science chez Deleuze, qui produirait des *fonctions* utiles à la construction, non pas d'un plan d'immanence, mais plutôt d'un *plan de référence* peuplé d'Idées scientifiques, ce que Deleuze appelle des *prospects*. On y réintroduira le concept kuhnien de paradigme en se le réappropriant à l'intérieur de la logique deleuzienne du sens et aussi de sa vision dynamique de la science. S'ensuivra le développement de ce qu'on pourrait appeler le *perspectivisme interne* de Deleuze, ayant une signification différente selon qu'on s'intéresse à la construction d'un plan philosophique ou d'un plan scientifique.

En conclusion, on reviendra sur les grandes lignes de l'ouvrage tout en repérant des éléments-clés qui seront venus éclairer d'une nouvelle manière les thématiques prévues dès l'introduction. On expliquera en quoi la communication virtuelle et problématique

Introduction

des perspectives joue un rôle crucial et distinct en philosophie et en science, parce que les plans créés sont différents. On s'intéressera à la communication des théories philosophiques et des paradigmes scientifiques, afin de boucler la thématique principale qui anime cet essai, soit la possibilité de concevoir une philosophie capable de penser la communication des différents paradigmes autrement que d'une manière transcendantiste, rendant ainsi caduque l'argument selon lequel tout discours serait dans une relation de finitude par rapport au sens de l'Être ou à la pleine intelligibilité ontologique supposée. En ouverture, on mettra l'accent sur le caractère *créatif* de la science et de la philosophie, et on en appellera à une éventuelle opérationnalisation de l'étude des devenirs qui découle de la philosophie de l'immanence.

Premier mouvement
La communication empiriste

1

De la communication des paradigmes à celle de l'Être

Afin de comprendre pourquoi, dans ce premier mouvement de problématisation ayant pour but de décrire une première philosophie de la communication, il importe de poser le problème de la communication comme s'il concernait notamment celui du rapport entre plusieurs discours, on compte montrer que l'explication contemporaine de la communication entre paradigmes peut amener en effet à se poser des questions d'ordre *transcendantal*, mais aussi que malgré de nombreux efforts, dès lors que l'on s'intéresse à l'ontologie, il semble difficile de se défaire du dogmatisme de la transcendance posant un « sens de l'Être ».

Ce chapitre s'attardera ainsi à une *théorie herméneutique de l'interprétation des discours*, partiellement implicite chez Thomas S. Kuhn, mais pouvant prendre appui sur la post-métaphysique de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas (qui se veut un kantisme révisé et qu'on appelle aussi, *mutatis mutandis*, l'épistémologie critique), puis sur la résurgence de la question ontologique et de l'hypothèse de la transcendance dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer.

Comment la communication entre divers discours (notamment scientifiques) peut être problématisée et quels sont les principaux enjeux qui en ressortent? On spécifie d'emblée que la question

transcendantale y prend une place importante, parce que le raisonnement à propos de la communication des discours entre eux reprend les réflexions sur une théorie du sens et sur les conditions de possibilité de la production et de mise à l'épreuve des discours. Le texte de Paul Ricœur dont il fut question en introduction a d'ailleurs entre autres le mérite de poser clairement la forme que prend ici le problème philosophique de la communication :

Je dirai, pour ma part – et c'est la première décision philosophique que je prends à l'entrée de ma réflexion –, que la communication n'est problématisée à titre radical que, quand rompant avec toute représentation quasi physique du message, de son encodage et de son décodage, nous formons [...] l'idée de deux monades, c'est-à-dire deux séries d'événements [...] telles qu'aucun événement d'une série ne peut appartenir à l'autre série [...]. Alors – et alors seulement – la communication devient problème, énigme, merveille ; car ce que la réflexion constitue d'abord, ce n'est pas l'idée de communication, mais bel et bien celle de l'incommunicabilité des monades. [...] la communication ne devient problème que par le geste transcendantal qui suspend le caractère tout naturel – au sens d'allant de soi – et naturaliste – au sens de physicaliste – de la communication.¹

En effet, la communication ne se posera comme problème dans ce chapitre que lorsque plusieurs systèmes discursifs se rencontrent alors qu'ils ne peuvent être rassemblés à l'intérieur d'un ensemble plus grand qui les ferait se comprendre mutuellement. Mais en affirmant cela, on crée déjà une ellipse argumentative, ellipse qui sera comblée en suivant le raisonnement des auteurs suivants : d'abord Thomas S. Kuhn, ensuite Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, enfin Hans-Georg Gadamer. Il s'agira de poser d'une part un premier regard sur le rapport entre la recherche scientifique et les *a priori* à partir desquels cette même recherche produit du sens, et d'autre part d'introduire le problème communicationnel entre différents discours, problème qui amène à

¹ Ricœur, 1971, p. 25-26.

se poser des questions proprement philosophiques concernant les *a priori* de l'interprétation et de la théorie ontologique du sens qui peut ou non y être alors attachée, ramenant ainsi à l'avant-plan la question de l'un et du multiple, dans l'optique où le sens « un » peut ou non rendre compte, dans sa définition, des multiples significations relatives aux nombreux discours scientifiques.

La question transcendantale resurgira rapidement, parce que les *a priori* de la communication entre discours sont pensés de manière transcendantale (notamment chez Apel), laissant néanmoins le problème ontologique de la transcendance non résolu. Une réappropriation ontologique serait alors faite par Gadamer (via Heidegger), permettant de sortir d'une perspective rationalisante, mais remettant néanmoins en scène la question et l'affirmation de la transcendance.

Ce qui suit constituera donc l'amorce du premier mouvement de problématisation au sujet de la communication, parce qu'on traite de la communication autant dans sa dimension transcendantale que dans sa dimension transcendante, en prenant en compte la critique que l'on peut faire à une métaphysique transcendantiste naïve basée sur une rationalité du sens commun. À la fin de ce chapitre, on fera face à une impasse – une *aporie* – au regard du problème auquel s'attarde cet essai, compte tenu que la réapparition en force de la posture ontologique transcendantiste implique une subordination des paradigmes scientifiques à la philosophie qui en fournit la structure interprétative, et que cette subordination mène à un rejet ou à une dévalorisation des questions philosophiques par les scientifiques.

1.1 *Discours sur les discours sur les phénomènes*

L'historien et philosophe des sciences Thomas S. Kuhn, dans sa théorie des révolutions scientifiques, s'est attaqué à la vision unitaire d'une théorie scientifique du progrès. Voulant inscrire les sciences plutôt dans un processus historique que dans un processus

logique de progression linéaire global (passant d'une théorie à une hypothèse puis à la réfutation de celle-ci et enfin à la production d'une nouvelle hypothèse), il élabore un schéma *cyclique* : 1) science normale, 2) crise, 3) révolution et 4) émergence d'une nouvelle science normale. Pour décrire les divergences entre modèles scientifiques, Kuhn pose au centre de sa réflexion le concept de paradigme. Il est vrai que ce sont moins des débats ontologiques et épistémologiques que des conceptions scientifiques dont il est question, un paradigme étant « les découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions »². On comprend néanmoins que les paradigmes incluent, parfois explicitement, mais souvent implicitement, une série d'assertions philosophiques. Kuhn précise dans sa postface de 1969 le sens du mot paradigme en en faisant une matrice disciplinaire :

Je suggère le terme de matrice disciplinaire : disciplinaire, parce que cela implique une possession commune de la part des spécialistes d'une discipline particulière ; matrice, parce que cet ensemble se compose d'éléments ordonnés de diverses sortes, dont chacun demande une étude détaillée. [...] [Les] éléments constitutifs de cette matrice disciplinaire [...] forment un tout et fonctionnent ensemble. Cependant, ils ne doivent plus être étudiés comme s'ils étaient d'un seul tenant.³

Au nombre des éléments constituant les paradigmes, Kuhn nomme la « partie métaphysique des paradigmes »⁴ l'ensemble des croyances de base auxquelles adhèrent les chercheurs. Kuhn y ajoute aussi les croyances proprement heuristiques, celles qui servent expressément à la tâche pratique de résolution d'énigmes sans que soient nécessairement questionnés les postulats qui les justifient : « Bien que la force de l'adhésion du groupe varie [...] en parcourant la série qui va des modèles heuristiques aux modèles

² Kuhn, 2008 [1962], p. 11.

³ *Ibid.*, p. 248.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

ontologiques, tous ont la même fonction : entre autres choses, ils fournissent au groupe des métaphores et des analogies préférées ou permises.»⁵ Paradigme est un terme plutôt épistémologique (théorie de la connaissance) qu'ontologique (théorie de l'être), car il s'agit moins d'un ensemble pris d'un point de vue holistique – comme si l'ensemble devait être accepté ou rejeté *in toto* (le paradigme comme unité) – que d'une collection de croyances qui permettent de suivre des voies de pensées pour répondre à des problèmes-types et aux énigmes qui en sont autant d'occurrences. Cette fonction est épistémologique, car le paradigme fait en sorte qu'une connaissance est élaborée. Le terme connaissance doit être pris dans ce cas-ci en un sens restreint, comme ce à quoi mène l'activité de recherche, activité que Kuhn appelle la science normale : « La science normale, cette activité consistant [...] à résoudre des énigmes, est une entreprise fortement cumulative qui réussit éminemment à remplir son but : étendre régulièrement, en portée et en précision, la connaissance scientifique [...]. »⁶ Et le paradigme témoigne de la performance des théories et des méthodes utilisées pour résoudre les énigmes. Kuhn souligne qu'un « réseau serré d'impératifs – conceptuels, théoriques, instrumentaux et méthodologiques – est la principale source de la métaphore qui assimile la science normale à la solution d'énigmes »⁷. L'assimilation dont parle Kuhn n'a pas de connotation négative qui lui soit inhérente. Plutôt, l'activité scientifique de recherche participe à créer les phénomènes qui sont à l'étude ; il n'y a pas de « phénomène » sans qu'un paradigme ne lui donne ce statut. Cette idée est d'abord dirigée contre une conception scientiste de la découverte de nouveaux phénomènes, compris comme tels tout en étant « extérieurs » au paradigme en cours. Dès lors, toute nouveauté prend d'abord la forme d'une anomalie, c'est-à-dire « l'impression que la nature, d'une manière ou d'une autre, contredit les résultats attendus dans le cadre du

⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

paradigme »⁸. La nouveauté est dite anormale du point de vue du paradigme, et le passage de l'anomalie à l'énigme témoigne d'un réajustement accompli dans la théorie utilisée. Or, selon Kuhn, l'activité de recherche n'est pas d'abord de « découvrir » ces anomalies, mais bien de faire en sorte que l'application du paradigme soit la plus performante possible. On l'a dit, les phénomènes nouveaux apparaissent dans le cadre d'un paradigme déjà là, et en étant reconnus comme phénomènes, ils prennent la forme d'énigmes, c'est pourquoi Kuhn décrit la science comme activité de résolution d'énigmes.

L'énigme n'en est une que si l'on peut supposer une solution, sinon elle reste une anomalie (ou un contre-exemple). Or, même si celle-ci revêt une force d'opposition très grande au paradigme de la science normale, les chercheurs se refusent souvent à lui donner le rôle qui pourtant lui revient : « [les chercheurs] ne renoncent pas au paradigme qui les a menés à la crise [...] ils ne considèrent pas ces anomalies comme des preuves contraires »⁹. Il y a crise lorsque les éléments d'un paradigme ne suffisent plus à répondre aux questionnements que suscitent les expériences « anormales » (hors des normes paradigmatiques). De telles situations imposent alors un renouvellement des éléments (encore que la tolérance aux désaccords dépend elle aussi de la situation, dont certains jeux de pouvoir font assurément partie). La nuance de l'argumentation de Kuhn, contre la logique « traditionnelle » de découverte, est qu'une théorie ne se réfute pas qu'en la comparant directement avec la nature. Certes l'expérience de même que l'expérimentation doivent faire partie du processus de recherche, mais c'est par un acte psychosocial de jugement qu'une théorie jadis acceptée peut être rejetée, et cet acte ne peut se faire qu'en comparant le paradigme actuel avec un paradigme potentiel qui prendrait appui sur les anomalies précédentes en en faisant plutôt des exemples.

Partant de sa conception de la science, Kuhn pourfend alors l'opinion selon laquelle il serait un « détracteur » de la science. Il

⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁹ *Ibid.*, p. 114.

inverse même les rôles : « Rejeter un paradigme sans lui en substituer simultanément un autre, c'est rejeter la science elle-même. C'est un acte qui déconsidère non le paradigme, mais l'homme. »¹⁰ Car il faut voir dans l'entreprise scientifique l'effort par excellence de l'humain pour forger des théories performantes, utiles pour l'humanité qui est confrontée aux énigmes de l'expérience, et le fait d'analyser les cycles historiques de la science ne fait que déplacer l'idée de progrès, d'une perspective purement formelle vers une perspective résolument vitale, sans en réfuter la valeur.

Lorsque plusieurs anomalies sont expérimentées par un nombre croissant de chercheurs, on peut alors repérer un mouvement de résistance au paradigme de la science normale, et des hypothèses qui vont à l'encontre du paradigme sont alors prises au sérieux. Néanmoins, il n'est pas nécessaire selon Kuhn que la crise soit perçue consciemment, il suffit d'en reconnaître rétrospectivement les effets, dont deux sont assez généraux pour qu'on en fasse des indices révélateurs : 1) perte de clarté du paradigme en cours et délaissement progressif des règles jusqu'alors associées à la science normale ; 2) la fin des crises est repérable, et ce, de trois manières, soit a) résolution *in extremis* des problèmes par l'actuel paradigme, b) abandon temporaire de la recherche qui est reléguée à une autre génération, c) apparition d'un nouveau paradigme et combat pour son adoption éventuelle. Cette troisième manière est appelée par Kuhn la révolution, et comme ce terme l'indique, il s'agit plutôt d'une reconstruction que d'une cumulation des connaissances telle que vue par une logique formelle traditionnelle de la découverte. Il y a réorganisation des faits dans un nouveau réseau de relations. De nouveaux concepts apparaissent pour tenter de répondre aux problèmes posés, un nouveau « langage » fait apparaître des phénomènes auxquels le nouveau paradigme correspond.

Il est d'ailleurs significatif que Kuhn, dans ces derniers articles, dise qu'un paradigme est une « taxinomie lexicale » :

¹⁰ *Ibid.*, p. 117.

une taxinomie lexicale d'un quelconque genre [*of some sort*] doit être en place avant que la description d'un monde puisse commencer. Des catégories taxinomiques partagées, au moins pour un domaine en discussion [*in an area under discussion*], sont préalables à une communication non problématique, incluant la communication requise pour l'évaluation d'assertions [*thruth claims*].¹¹

Si l'on voit ici l'indice que Kuhn adhère au tournant linguistique, on retient surtout de cela la nécessité d'un fond implicite de cohérence pour qu'il y ait une communication non problématique. Mais qu'arrive-t-il justement lorsque le fond implicite de cohérence fait défaut de manière inconciliable? Doit-on choisir entre d'un côté constater l'incommensurabilité et de l'autre côté juger les manières de penser d'autrui comme anormales ou déviantes? La première option semble relativiste alors que la deuxième renvoie à une matrice, pour reprendre le terme de Kuhn, que l'on croit plus vraie. Or pour pallier ce choix, il faut semble-t-il référer à une théorie herméneutique de l'interprétation.

Chez Kuhn, le problème de l'incommensurabilité survient lorsqu'il y a confrontation entre paradigmes, moins dans une optique linéaire de révolution que dans la constatation d'une pluralité de paradigmes, ce qui est d'ailleurs beaucoup plus pertinent au regard de la science normale : « Si l'on en considère à la fois toutes les branches, elle [la science] apparaît souvent au contraire comme une structure fortuite dont les différentes parties ne sont liées par aucune cohérence. »¹² Toutefois, cette formulation du problème n'épuise pas la conception de la résistance entre paradigmes. Sur ce point, Kuhn semble introduire au moins une possibilité de compréhension : « Les adeptes de paradigmes concurrents ne s'entendent jamais complètement »¹³ ; ou encore « [il y a plusieurs] raisons empêchant les tenants de paradigmes concurrents d'établir un contact complet entre leurs

¹¹ Kuhn, 2000, p. 92-93.

¹² Kuhn, 2008 [1962], p. 79.

¹³ *Ibid.*, p. 204.

points de vue différents »¹⁴. Sur le plan subjectif ou intersubjectif, on analysera ces raisons comme des désaccords sur les problèmes (ou les objets) à étudier, les méthodes de résolution de ces problèmes, voire la définition de la science. Mais si le jugement individuel ou de la communauté d'appartenance permet en pratique de surmonter le désaccord, sur le plan transcendantal ce problème s'analyse néanmoins en termes d'incommensurabilité.

La notion d'incommensurabilité a fait couler beaucoup d'encre, et ce n'est qu'en 1982, dans son article « Commensurability, Comparability, Communicability », que Kuhn rétorque vraiment à ses détracteurs et clarifie la signification qu'il voulait donner à l'incommensurabilité. On a pu déjà noter que Kuhn veut *d'abord* penser la commensurabilité, lorsqu'il évoque en 1962 l'*incomplétude* d'une entente entre tenants des paradigmes, cette entente n'étant pas totalement résolue en pratique (alors que certains philosophes, comme Karl-Otto Apel, ont pu voir chez le jeune Kuhn une volonté de naturaliser l'incommensurabilité) ; il conçoit ainsi la *possibilité* d'une compréhension mutuelle qui ne se situe pas comme telle au niveau pratique, qui est donc en quelque sorte « pré-expérientielle » (reprenant ici le couple représentationnaliste de *l'identité dans le possible et de la différence dans le réel*). Jean-Philippe Narboux résume ainsi l'argument de Kuhn : « *c'est paradoxalement la possibilité d'une commensurabilité totale entre espaces différentiels de traits totalement disjoints qui rend possible l'incommensurabilité la plus radicale* »¹⁵. Le premier élément à prendre en considération est que la notion d'incommensurabilité est à l'origine une notion mathématique signifiant « sans mesure commune »¹⁶. On peut dire de façon analogue que deux paradigmes incommensurables sont sans langage commun : « L'affirmation selon laquelle deux théories sont incommensurables signifie [*is then the claim that*] qu'il n'y a pas de langage, neutre ou non, par lequel les deux

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Narboux, 2003, p. 446-447.

¹⁶ Kuhn, 2000, p. 36.

théories, conçues comme un ensemble d'énoncés [*set of sentences*], peuvent être traduites sans résidus ou pertes. »¹⁷

En l'absence d'un vocabulaire brut de données [*brute data vocabulary*], toute tentative de décrire un ensemble de pratiques dans le vocabulaire conceptuel [d'un observateur] [...] ne peut que faire violence. Cela ne signifie pas que l'on ne peut pas, avec suffisamment de patience et d'effort, découvrir les catégories d'une autre culture ou celles d'une époque [*stage*] antérieure de la nôtre. Mais cela indique que la découverte est requise et que l'interprétation herméneutique [...] est la manière de procéder à cette découverte [*is how such discovering is done*].¹⁸

Cette lecture que fait Kuhn, en 1989, de l'herméneutique est peut-être trop traditionnelle, puisqu'il semble la relier directement à un ensemble de techniques de découverte, ce qui était sans doute l'idée de départ de Schleiermacher (c'est-à-dire l'atteinte de la compréhension), mais beaucoup moins celle de Hans-Georg Gadamer qui pose la compréhension comme un « subir ». Ian Hacking est à ce sujet cinglant envers Kuhn :

son utilisation désinvolte du mot « herméneutique » [...] est à déplorer. Il veut seulement dire « lire avec attention » [*careful reading*]. Il n'a, heureusement, aucune théorie de l'interprétation [...]. Il n'a aucune idée [*Still less has he any sense*] de ce que H.- G. Gadamer appelle maintenant l'herméneutique philosophique. Il la trouverait répugnante s'il pouvait la parcourir.¹⁹

Ce jugement, Hacking l'a émis en 1979, soit dix ans avant l'essai où Kuhn traite plus directement de l'herméneutique. En 1993, Kuhn répond aussi à Hacking que « les aspects d'une théorie de la signification demeurent au centre de ma position »²⁰. Malgré la

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 220.

¹⁹ Hacking, 1979, p. 226.

²⁰ Kuhn, 2000, p. 229.

critique de Hacking, on comprend que si Kuhn conçoit l'herméneutique comme un ensemble de techniques, c'est plutôt en un sens *thérapeutique* et non comme simple méthode de découverte de ce qui se donne, pour qui saurait lire avec attention. Déjà en 1970, il écrit :

En explorant une théorie alternative par des techniques [...], il est probable que l'on trouve que quelqu'un l'utilise déjà (comme lorsqu'on note soudainement que quelqu'un pense dans [*is thinking in*], et non pas traduit à partir de [*not translating out of*], une langue étrangère). À aucun moment l'on n'était conscient [*aware*] d'avoir pris une décision, fait un choix. Ce type de changement est alors une conversion, et les techniques qui l'ont causé [*induce it*] peuvent être dites thérapeutiques, ne serait-ce que, lorsqu'elles réussissent, l'on apprend que l'on était auparavant malade [*sick*].²¹

On remarque que c'est plutôt l'effort d'exploration (et non les techniques elles-mêmes) qui est thérapeutique. On peut en outre relier ce travail de *conversion* à l'enquête du scientifique qui fait face à des anomalies en temps de crise, ce que Kuhn indique déjà en 1962 lorsqu'il dit que l'acceptation d'un paradigme différent de celui auquel on adhère est une « expérience de conversion »²². Le changement de paradigme peut bien paraître délibéré, mais c'est le paradigme lui-même qui en vient à faire penser d'une telle manière le scientifique. Le scientifique n'est alors plus « malade » puisque, ayant « compris », toute anxiété se résorbe par l'accès à la résolution des anomalies ainsi devenues énigmes ; ou plutôt : la conversion est une entreprise de *dissolution*, elle sert à dissoudre les anomalies.

Le rapport que Kuhn entretient avec l'herméneutique est relativement superficiel, au sens où il ne discute pas en profondeur des thèses de l'herméneutique. Plutôt, il l'évoque comme une manière de concevoir l'interprétation, manière à laquelle il adhère lorsque vient le temps de s'en remettre à ce genre de théorie. En

²¹ *Ibid.*, p. 175.

²² Kuhn, 2008 [1962], p. 209.

outre, il ne considère pas l'herméneutique comme un paradigme proprement dit, parce que l'herméneutique ne résout pas d'énigmes, mais dissout les anomalies :

Les sciences naturelles, par conséquent, même si elles demandent parfois ce que j'ai appelé une base herméneutique, ne sont pas en tant que telles des entreprises herméneutiques. Les sciences humaines le sont par contre souvent, et peut-être n'ont-elles aucune autre alternative. Mais même si cela est vrai, on peut quand même raisonnablement se demander si elles sont restreintes à l'herméneutique, à l'interprétation. N'est-il pas possible qu'ici et là, au fil du temps, un nombre croissant de spécialités trouveront des paradigmes qui peuvent supporter une activité de recherche normale de résolution d'énigmes?²³

À cette dernière question, Kuhn répond par l'affirmative, en donnant comme exemples la psychologie et l'économie, mais c'est plus au statut donné à l'herméneutique qu'il convient ici de s'intéresser. C'est comme si cette théorie était la description la plus proche de ce qui comprendrait toute formation de paradigmes. L'indice qui mène le plus directement à cela se trouve dans l'une des notes en bas de page²⁴ de son article sur l'incommensurabilité, lorsqu'il réfère entre autres à l'article « The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities » de Karl-Otto Apel pour clarifier ce qu'il entend par herméneutique. D'ailleurs, on retrouve dans cet article d'Apel un raisonnement similaire à propos de la différence entre sciences humaines et sciences naturelles, raisonnement d'ailleurs consacré à un passage de la *Structure* de Kuhn : « C'est précisément cette transition à une "science normale" qui est, selon moi, impossible pour les sciences humaines [*humanites*] parce que toute compréhension novatrice [*innovative understanding*] du monde des affaires humaines à la lumière d'une discussion critique dépend de la méthode de connaissance utilisée [*belongs to their very method of*

²³ Kuhn, 2000, p. 222.

²⁴ *Ibid.*, p. 45 n.b.p. 16.

De la communication des paradigmes à celle de l'Être

cognition]. »²⁵ Ainsi, il doit bien y avoir une dynamique interprétative « pré-paradigmatique » qui guide la recherche. Bref, pour savoir à quelle théorie herméneutique Kuhn réfère, il semble bien qu'il faille s'attacher à ce jeu de renvoi entre ces deux auteurs.

1.2 *L'a priori communicationnel transcendantal*

Dans cet article, Apel pose comme nécessaire un certain consensus intersubjectif, afin qu'une quelconque action ait un sens, une direction : « Même les conventions tacites à propos de l'utilisation de mots [...] impliquent un consensus intersubjectif à propos des significations situationnelles [*situational meanings*]. »²⁶ En effet, note Apel, comment serait-il possible de dire qu'un individu suit une règle s'il n'y avait pas aprioriquement une intersubjectivité posant cela comme une règle? Sa thèse principale prend alors tout son sens : la présupposition nécessaire à toute donation de sens pour une action est ce qu'il appelle l'*a priori* de la communication linguistique. Apel propose cet *a priori* pour expliquer ce qui fait que l'on adopte des conventions, c'est-à-dire ce qui rend *possible* cette adoption.

Partant de l'*a priori* de la communication linguistique, Apel entend développer une théorie de l'interprétation qui fait dialoguer les différents paradigmes dans une optique de compréhension. Il en vient à appeler cette théorie le *hermeneutic language-game*²⁷

²⁵ Apel, 1972, p. 37 n.b.p. 28.

²⁶ *Ibid.*, p. 7.

²⁷ Apel partage avec Habermas une lecture orthodoxe de la pensée de Ludwig Wittgenstein, cette lecture permettant jusqu'à un certain point de faire une analogie entre leur philosophie de la communication et le propos herméneutique de Kuhn. Dans ce contexte précis, la notion de jeu de langage sert à souligner à la fois la nature discursive des paradigmes et la dynamique de recherche du sens (le « jeu » de l'argumentation) qui anime l'entreprise herméneutique.

auquel les paradigmes participent. Apel précise que ce modèle de participation ne sera utile pour la compréhension herméneutique que s'il y a éventuellement « désintégration »²⁸ de ce jeu de langage, entendant par cela « une procédure contrainte à se confronter elle-même, jusqu'à un certain point, d'une manière objective avec la règle quasi-transcendantale du jeu de langage – une règle qui distingue le sens du non-sens dans les comportements humains et qui révèle de manière apriorique la structure des objets possibles dans un monde déterminé [*situational world*] »²⁹. S'il se garde de postuler la possibilité d'en arriver à des règles transcendantales pour un jeu des paradigmes entre eux – ce que le préfixe « quasi » évoque –, c'est pour référer à la finitude humaine (peut-on connaître ces règles?), mais aussi parce qu'Apel suppose la réalité de telles règles transcendantales (si l'humain était capable d'embrasser l'illimité), ce qu'il dit plus clairement dans un autre article issu du même recueil : « [les] méta-règles de toutes les règles conventionnellement établies n'appartiennent [*belong*] pas à des jeux de langage ou formes de vie spécifiques, mais au jeu de langage transcendantal de la communauté communicationnelle illimitée »³⁰.

Dans *The response of discourse Ethics*, Apel conçoit même l'acte de *penser* à partir de son *a priori* :

penser [*thinking*] [...] présuppose un *langage public* et, en corrélation avec cela, une *communication* ou une *communauté de discours*. [...] Penser est, selon Platon, le *dialogue muet* [*voiceless*] de l'âme avec elle-même; et nous savons aujourd'hui que ce dialogue muet n'est que l'*internalisation* d'un *vrai dialogue* avec des partenaires qui peuvent être [*who can function as*] des opposants et qui donc doivent être convaincus par des arguments. En résumé : *Penser*, compris

²⁸ Apel, 1980, p. 35.

²⁹ *Ibid.*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 158-159.

De la communication des paradigmes à celle de l'Être

comme une argumentation, présuppose toujours, en principe, l'*existence et la coopération d'un partenaire de discours*.³¹

Selon Apel, le discours argumentatif transcendantal ne peut pas être qu'un jeu de langage parmi les autres jeux de langage puisqu'il est la *condition de possibilité* de toute vision du monde. C'est en ce sens qu'Apel reprend le sens kantien du terme « transcendantal » et l'applique à la pensée de Wittgenstein (et implicitement à celle de Kuhn) : « Le concept wittgensteinnien de "jeu de langage" [...] peut être interprété de manière à ce que [...] le point fonctionnel de l'idéalisme transcendantal de Kant soit retenu [...], pour lequel les préconditions pour la possibilité de l'expérience sont en même temps les préconditions pour la possibilité des objets de l'expérience. »³² En ses mots, Apel en appelle à une transformation des catégories aprioriques de Kant, d'une manière similaire à ce que Kuhn dit vouloir faire :

Même si cela est une source mieux articulée de catégories constitutives, mon lexique structuré ressemble à l'*a priori* kantien [...]. Les deux sont constitutifs d'une *expérience possible* du monde, mais aucun ne dicte ce que l'expérience doit être. Ils sont plutôt constitutifs de l'infini éventail des expériences possibles qui pourraient arriver dans le monde actuel auquel ils donnent accès.³³

De cela, il faut retenir que l'*a priori* de la communication linguistique en appelle à une théorie transcendantale de l'interprétation qui, par le jeu de langage herméneutique, vise une désintégration (qui, en fait, est toujours à faire) de la pluralité des discours. Pour Apel, ces interrogations sont proprement métaphysiques. Cherchant à expliquer ce qu'il entend par métaphysique, Apel réfère à Charles Sanders Peirce qui, semblerait-il, perçoit le problème d'une façon similaire à celle de Kuhn :

³¹ Apel, 2001, p. 46.

³² Apel, 1980, p. 139.

³³ Kuhn, 2000, p. 245.

si l'on se souvient, comme Peirce ne cessait de le réclamer, de la dimension historique du « développement de la science », on s'aperçoit, entre autres choses que les falsifications ne servent pas uniquement à mettre hors course une théorie scientifique ; elles ont plus souvent pour effet au contraire d'entraîner le réexamen des présupposés « paradigmatiques » des jeux de langage d'où était issue la théorie. [...] Il en résulte alors ce qu'on appelle une crise des fondements. Ces présupposés paradigmatiques seraient identiques à ce que sont, pour Peirce, dans sa logique de la recherche, les croyances humaines « instinctives » [... qui] sont l'arrière-fond métaphysique de toutes les hypothèses et théories scientifiques ingénieuses, et servent de thème à une métaphysique de l'évolution qui est elle-même une science hypothétique.³⁴

Ce point de vue sur la métaphysique est du moins celui d'Apel au sens où ce dernier s'est explicitement donné la tâche de faire de la sémiotique transcendantale de Peirce l'ultime fondation de la connaissance. Il convient de retenir de la citation précédente deux éléments importants qui s'appliquent de façon générale à la présente réflexion : 1) l'arrière-fond de toute perspective théorique comprend des croyances métaphysiques (une métaphysique *naïve*, dit Apel) ; 2) « la » métaphysique, en tant que science, est basée sur le rapport qu'entretiennent entre eux ces différents ensembles de croyances. Il faut « relayer cette métaphysique naïve par une métaphysique historique de la métaphysique, qui réfléchisse sur les conditions historiques naturelles de la construction des hypothèses scientifiques »³⁵. La tâche de la métaphysique se rapproche ainsi grandement de la théorie de l'interprétation de Kuhn qui se base en bonne partie sur l'herméneutique telle que décrite par Apel.

De ce point de vue, la métaphysique est entre autres un ensemble d'hypothèses faillibles sur la construction et la mutation d'hypothèses scientifiques. Par-delà la science, elle cherche à

³⁴ Apel, 1986, p. 27.

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

décrire le mouvement même du questionnement de type paradigmatique, c'est-à-dire (de ce point de vue) ce qui fait que l'on pense³⁶. Les principes de premier ordre concernant la constitution des discours sur le monde forment le discours métaphysique, mais ce discours cherche aussi à décrire ce qui est constitutif de l'expérience, c'est-à-dire qu'il propose des hypothèses sur ce que sont les *conditions de possibilité du réel*. Il doit donc être à même d'expliquer à la fois la formation des multiples discours qui permettent de repérer et d'identifier des phénomènes (donc, la relation entre théorie et expérience), ainsi que le ou les processus par lesquels ces discours se transforment et de quelle manière ils entrent en relation les uns avec les autres.

Un des points sur lequel Apel revient souvent pour défendre sa position qui, dit-il, est critique envers la métaphysique traditionnelle qu'il qualifie d'ontologique, est que l'*a priori* de la communication (qui fonde sa théorie herméneutique de l'interprétation) n'est pas basée sur une communication déjà là, ce à quoi Jean-Marc Ferry – disciple de Jürgen Habermas – réfère comme au mythe de la « transparence communicationnelle »³⁷. Apel réfère il est vrai à la communication en termes d'*a priori*, mais c'est pour en révéler la forme expressément *argumentative* et non pour postuler un sens premier qui adviendrait dans l'expérience. C'est pourquoi on parle chez lui d'une herméneutique *critique*, c'est-à-dire une herméneutique du « mieux comprendre »³⁸ et non de la recherche de la compréhension fondamentale ou essentielle. En cela, les théories d'Apel et Habermas concordent. En approfondissant la pensée d'Habermas, on comprend que c'est moins pour s'opposer à l'*a priori* que pour penser l'effectivité dans le monde vécu – de la contingence et de la pluralité – que celui-ci promet une

³⁶ De ce point de vue, le faillibilisme scientifique (base de la méthode scientifique moderne selon C.S. Peirce) est tout à fait compatible avec la vision paradigmatiste de la science. Le débat connu entre Kuhn et Popper semble ainsi relever d'un quiproquo.

³⁷ Ferry, 1994, p. 47.

³⁸ *Ibid.*, p. 49.

herméneutique critique, posant ainsi la compréhension (ou la raison, entendue sous sa forme argumentative) plutôt comme une limitation émancipatrice qu'une fondation transcendantale, même si cette dernière voie n'est pas non plus complètement rejetée par Habermas.

Dans son ouvrage *Le logos propre au langage humain*, qui se veut une synthèse de sa pensée, Apel critique ce qu'il appelle le « paradigme propositionnel classique »³⁹ dont un des représentants serait selon lui Karl Popper, mais qui au demeurant « doit paraître plausible à la majorité des philosophes »⁴⁰. Ce paradigme attribue un privilège aux fonctions (supérieures) représentatives et argumentatives du langage humain par rapport aux fonctions (inférieures) communicationnelles – que l'humain partagerait avec l'animal, selon Popper – d'expression et de stimulation. On remarque que, dans cette perspective épistémologique qu'Apel veut critiquer, la fonction argumentative ne serait pas communicationnelle parce que l'*argument* est vu non pas comme un élément de la conversation, mais comme une proposition objectivée (vraie ou fausse), de là sa supériorité comparativement aux fonctions communicationnelles qui sont ainsi inférieures, car reliées à l'expression subjective. Apel n'adhère pas à cette théorie, puisque pour lui le « logos permettant de présenter une vérité significative, [...] en tant que logos de l'assertion et de la vérification dans l'argumentation, [...] est] dépendant du [... logos], plus large, qui déploie ses fonctions en tant que fonctions d'entente communicationnelle sur le monde »⁴¹. Ou plutôt, il est inadéquat de poser un ordre hiérarchique entre les fonctions, puisque c'est la « double structure *performative-propositionnelle* » qui constitue « probablement [...] le *caractère distinctif du logos propre au langage humain* »⁴². Il faut retenir de cela que la

³⁹ Apel, 1994, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

⁴² *Ibid.*, p. 45.

complémentarité entre proposition et performativité est ce qui définit pour Apel le *logos* du langage humain.

La performativité chez Apel est caractérisée par trois prétentions : 1) la prétention à la vérité ; 2) la « *prétention à l'exactitude normative de nature éthique* »⁴³, c'est-à-dire qu'elle en appelle à une légitimité sociale entre « partenaires de la communication »⁴⁴ ; 3) la prétention à la sincérité (ou véracité), qui consiste en une « reconnaissance interpersonnelle »⁴⁵ de nature esthétique, reconnaître « la possibilité de l'*expression authentique d'expériences subjectives vécues* »⁴⁶. Apel dit que ces trois prétentions universelles reliées au discours (ou *logos*) sont « nécessaires et [que] nul ne peut s'y soustraire ; on ne peut en effet les contester sans tomber dans une *autocontradiction pragmatique* »⁴⁷, ce qui en fait selon lui leur caractère transcendantal.

Il importe toutefois de garder à l'esprit que, pour Apel, ces trois prétentions du discours sont dépendantes d'une quatrième prétention, plus fondamentale et intrinsèque au langage, qui consiste en une prétention à la « *validité de sens intersubjectivement identique* »⁴⁸, véritable « condition de possibilité des trois autres prétentions intersubjectives à la validité »⁴⁹. Ainsi, ce n'est plus seulement la validité propositionnelle qui est rendue possible transcendentalement (ce qui faisait le caractère « supérieur » de la fonction représentative), mais bien toute « validité intersubjective des *intentions de sens* humaines en général »⁵⁰. On remarque en outre que cette

⁴³ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 51.

prétention fondamentale, permettant toute constitution linguistique de sens, révèle non seulement ce qu'on a précédemment appelé l'*a priori* transcendantal de la communication linguistique, mais aussi la structure argumentative de celui-ci, parce que ce n'est toujours qu'une « prétention à », et non une intersubjectivité déjà donnée démontrant une communion langagière pré-expérientielle. Pour Apel, ce qui est condition de possibilité est la prétention fondamentale de validité de sens, non le sens (ou la connaissance) en soi qui, lui, est dépendant du genre ou du paradigme auquel se réfère tout objet de l'expérience.

Tout comme Kuhn, Apel ne procède plus par séparation entre, d'un côté, les conceptions propositionnelles « copiant » les états de choses et, de l'autre côté, les expressions intentionnelles subjectives qui n'auraient supposément pas de valeur pour la connaissance du « monde réel ». Pour le dire autrement :

*la représentation du monde au moyen de la proposition ne doit pas être comprise sur le modèle d'une « désignation » associée à une expérience prélinguistique d'états de choses qui lui serait antérieure, mais dans les termes d'une interprétation des états de choses, en commençant par les objets identifiables et les qualités et relations prédicativement exprimables, à la lumière de langages dépendant d'une tradition et d'une histoire nécessairement changeante.*⁵¹

Mais encore :

*la valeur intersubjective de sens des signes symboliques du langage ne repose pas seulement sur le fait que la « valeur réelle » de nos idées peut être reconnue au moyen de la vérification expérimentale. [...D]ans l'ensemble, la valeur de sens des symboles conceptuels repose toujours et en même temps sur deux processus cognitifs d'échange : le processus d'échange perceptif avec la nature et le processus interprétatif avec la société humaine.*⁵²

⁵¹ *Ibid.*, p. 57.

⁵² *Ibid.*, p. 59-60.

Ces deux processus cognitifs – c'est-à-dire les processus reliés à la création et à la transformation des connaissances – reprennent en d'autres termes la formulation bipartite du problème de la pluralité dans un kantisme révisé : d'un côté le rapport entre les idées et l'expérience vécue, de l'autre côté l'échange intersubjectif dans la communauté qui actualise le processus interprétatif fondamental à partir duquel toute prétention à la validité ou toute argumentation effective est possible. Le processus interprétatif est même présent (non pas chronologiquement, mais logiquement) « avant » le processus perceptif, bien que les deux soient constitutifs de la forme des phénomènes : « le jugement perceptif lui-même ne peut avoir lieu que grâce à la part d'*interprétation* qu'apportent les symboles conceptuels du langage dépendant de la tradition »⁵³. Cela fait de l'interprétation, comprise chez Apel sous la forme de l'argumentation dialogique, la pierre d'assise de sa conception du transcendantal.

Apel pose l'interprétation comme étant le processus transcendantal présidant à la constitution de sens dans toute expérience, que celle-ci soit une expérimentation scientifique ou encore une conversation entre théories. Conséquemment, l'*a priori* de la communication agit comme principe régulateur de toute expérience reconnue intersubjectivement : « le principe régulateur en question se trouve dans l'*idée de la réalisation d'une communauté illimitée d'interprétation qui est présupposée par tous ceux qui prennent part à une discussion critique* (c'est-à-dire, tous ceux qui pensent!) en tant qu'instance de contrôle idéale ».⁵⁴

En faisant du processus interprétatif un principe constitutif, Apel donne une tournure « métaphysique » à sa théorie de l'interprétation, parce qu'il cherche une fondation ultime aussi bien à la science (prétention à la vérité), à l'éthique (prétention à l'exactitude normative) qu'à l'esthétique (prétention à la sincérité). Or, dans son article « Can an ultimate foundation of

⁵³ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁴ Apel, 1980, p. 123.

knowledge be non-metaphysical? », Apel soutient que sa position est plutôt « post-métaphysique » :

Peut-on défendre simultanément une philosophie post-métaphysique *et* la possibilité (ou même la nécessité) d'une fondation ultime? Poussant à ses limites ce paradoxe apparent, je voudrais suggérer la thèse suivante. Nous avons besoin aujourd'hui d'une philosophie post-métaphysique justement en tant que [*for the very sake of*] fondation ultime de la connaissance. La seule grande faiblesse de la métaphysique (et de la pensée mythique) est qu'elle ne peut qu'intimer, et non réellement prouver, une fondation ultime.⁵⁵

En fait, Apel veut élaborer une métaphysique qui ne se bute pas aux objections du trilemme de Hans Albert (basé sur les tropes du scepticisme d'Agrippa), à propos des difficultés rencontrées dans la recherche de principes ultimes, ou métaphysiques. Ceux-ci *ne doivent pas*, selon Albert, 1) s'imposer dogmatiquement par cessation du processus de recherche, 2) être un raisonnement voué à l'échec à cause d'une régression à l'infini (les principes des principes et les principes de ceux-ci), ou 3) être caractérisés par une pétition de principe, c'est-à-dire une circularité logique qui présume dans l'énoncé ce qui doit être justifié. S'appliquant à cette tâche, Apel reprend d'abord les arguments dont on a discuté précédemment : « [...] tout doute substantiel à propos de certitudes basées sur des présuppositions paradigmatiques est lui-même dépendant de certitudes ainsi présupposées [*presupposition of certainty*] et du fait que l'on peut douter universellement (au niveau méthodologique réflexif) de toutes les certitudes factuelles, incluant celles des jeux de langage »⁵⁶. Le « principe faillibiliste » – c'est-à-dire le « doute virtuellement universel »⁵⁷, pouvoir douter de toute conception, incluant celles qui se proposent comme principes – dépend lui aussi de présupposés prétendant être intersubjectivement valides, c'est pourquoi « le discours

⁵⁵ Apel, 1998, p. 81.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁷ Apel, 1975, p. 254.

argumentatif, précisément en ce qui concerne son ouverture antidogmatique et sa liberté d'action par rapport à l'argument d'autorité [*freedom from force*], doit être garanti comme une condition normative de la possibilité de la critique et de la réfutation d'hypothèses »⁵⁸. Cette condition normative de la critique par l'argumentation doit être valide *a priori*, car autrement on ferait face à une « autocontradiction performative »⁵⁹ selon laquelle le principe faillibiliste appliqué à lui-même se réfute et se confirme simultanément. Pour qu'il y ait possibilité de critiquer une quelconque conception, le principe de l'argumentation doit être reconnu. Sans ce principe, le trilemme d'Albert ne pourrait même pas être proposé comme la « faille fatale »⁶⁰ de la recherche métaphysique d'une fondation ultime.

Apel entend bien développer une fondation qui ne soit pas celle d'une métaphysique « classique » basée sur un raisonnement déductif, comme si une fondation pouvait être définie comme « la dérivation de quelque chose à partir de quelque chose d'autre »⁶¹. Au contraire, l'adjectif « ultime » apposé à sa conception de la fondation démontre que c'est la *recherche* de la fondation qu'il met de l'avant ; la seule fondation qu'Apel est alors obligé de prendre en compte n'est pas déduite d'un énoncé, il n'affirme que la fondation qu'il ne peut pas contester en pratique, celle dont dépend seulement sa méthode réflexive de recherche d'une fondation ultime. La conséquence directe est qu'aucune explication ontologique ne peut ressortir de cette fondation, puisque celle-ci n'affirme que ce qui est nécessaire à la raison argumentative, c'est-à-dire au discours. C'est d'ailleurs pourquoi sa conception de la fondation ne se bute pas à une circularité logique qui, elle, est provoquée par une conception non réflexive d'une fondation qui asserte un postulat « ontologique ». On souligne cependant qu'Apel associe l'ontologie à l'étude du

⁵⁸ Apel, 1998, p. 88.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁶¹ *Ibid.*, p. 91.

monde phénoménal dans sa totalité, elle cherche selon lui à lier les « étants » dans une unité préalable⁶². De ce point de vue, l'ontologie est le discours qui suppose que « l'on peut faire d'un phénomène contingent l'objet d'une connaissance possible »⁶³. Une métaphysique ontologique serait donc pour lui inapte à se demander quelles sont les conditions de possibilité de la contingence (ici synonyme de pluralité) puisqu'elle part de celle-ci. Or, s'appuyant sur Heidegger, Apel note que l'action même de concevoir quelque chose comme étant quelque chose, est dépendante du langage qui rend possible cette action, ce qui donne un statut transcendantal au langage et qui subsume le questionnement ontologique. Ne pas accepter cette transcendantalité, ou vouloir « détranscendantaliser » le langage, c'est soit s'en remettre à une conception qui « abandonne la philosophie discursive et sa prétention [*claim*] à la vérité », ou alors revenir à « l'absolutisme empirique de la science »⁶⁴. À la lumière de cette argumentation en faveur d'une perspective post-métaphysique transcendantale des *a priori* du discours, *a priori* qui ne doivent pas être vus en opposition au monde empirique contingent, on comprend mieux comment Apel se réapproprie les thèmes kantien d'une philosophie transcendantale :

les implications du principe d'argumentation sont plus fondamentales, du point de vue d'une philosophie transcendantale, que les *a priori* catégoriaux [*categorical*] des conditions de possibilité pour la connaissance d'un monde d'objets que Kant avait élaborés [*thematized*]. Ces implications ne réfèrent pas à une structure (considérée comme un *a priori* nécessaire) des contenus propositionnels de la connaissance, mais plutôt aux présuppositions [...] de l'aspect performatif des

⁶² Cette vision de la métaphysique est celle qui lie théologie et ontologie de manière fusionnelle, c'est une métaphysique qui est le paradigme même du dogmatisme philosophique.

⁶³ *Ibid.*, p. 95.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

De la communication des paradigmes à celle de l'Être

actes d'argumentation et aux prétentions à la validité correspondantes [...].⁶⁵

De même, Jürgen Habermas plaide pour « une philosophie transcendantale transformée »⁶⁶ : « nous opposons la constitution des objets de l'expérience possible à la *conversion* argumentative des prétentions discursives à la validité [...], ce qui implique] une révision du concept de transcendantal »⁶⁷, entendant par « constitution des objets » ce dont s'occupe la question transcendantale kantienne, nommément le rapport de la connaissance à la faculté de connaître du Sujet transcendantal⁶⁸. La position post-métaphysique, défendue aussi bien par Apel que par Habermas, consiste en un rejet de la thèse imposant la *forme* d'un tel Sujet, en gardant toutefois de celle-ci la recherche des *conditions de possibilité* de la connaissance, ou plutôt de toute prétention à la validité.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁶ Habermas, 1976, p. 343.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 344.

⁶⁸ Le Sujet transcendantal est la représentation de la conscience de soi sans laquelle, selon Kant, aucune représentation particulière ne serait possible (ou pensable). Un passage tiré de la *Critique de la raison pure* à propos de l'*aperception pure* rend compte de la nécessité d'un tel Sujet : « Le : *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ; car autrement quelque chose serait représenté en moi, qui ne pourrait pas du tout être pensé [...]. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. [...] Mais cette représentation est un acte de la *spontanéité*, c'est-à-dire [qu']elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme l'*aperception pure*, pour la distinguer de l'*aperception empirique*, ou encore l'*aperception originaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'unité *transcendantale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive. » (Kant, 1787, p. B131-B132)

Avant de continuer dans la voie de la révision kantienne effectuée par Habermas et Apel, il convient de rendre compte succinctement des principales catégories transcendantales (ou *modales*) de Kant permettant la constitution des objets de l'expérience possible. Selon Kant, « la forme objective de l'expérience en général contient [...] toute synthèse qui est requise pour la connaissance des objets »⁶⁹. Cela signifie que les modalités transcendantales expliquant l'acte de représenter (ou la faculté de connaître) du Sujet transcendantal sont aussi les modalités définissant l'expérience en général, c'est-à-dire de toute *expérience possible*. Il s'ensuit alors que l'on doit « tirer le caractère de la possibilité d'un objet [...] à partir de la synthèse, qui constitue la forme de la connaissance empirique des objets »⁷⁰. Par là, Kant spécifie entre autres que la synthèse active (ou l'activité de représentation) a comme modalité le *possible*. Le possible témoigne de « [...]e qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience »⁷¹. L'accord dont il est question signifie d'une part que ce qui est pensé comme empiriquement possible doit être posé en fonction de l'espace et du temps (qui sont chez Kant les formes pures de l'intuition), et d'autre part que cela qui est ainsi posé « se laisse déterminer selon les formes pures de la pensée, c'est-à-dire les catégories »⁷² : n'est possible que ce qui se *conçoit* comme possible.

La modalité kantienne du *réel*, deuxième modalité expliquant le « comment » de l'acte de représenter, témoigne pour sa part de « [...]e qui est en cohésion avec les conditions matérielles de l'expérience »⁷³, car si la possibilité doit être prédiquée *a priori* (une chose devant être conceptualisée pour exister), il ne suffit pas que sa possibilité soit *envisagée* pour constituer la synthèse active de ce qui se présente, encore faut-il que le donné conceptualisé

⁶⁹ Kant, 1787, p. A220, B267.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. A218, B265.

⁷² Heidegger, 1968 [1963], p. 407.

⁷³ Kant, 1787, p. A218, B265.

soit perçu : « la perception, qui fournit au concept la matière, est le seul critère de la réalité⁷⁴ ». La modalité du réel est donc chez Kant une prédication ontologique transcendantale qui limite la forme générale de l'expérience à ce qui affecte l'humain par les sens (la sensation étant la matière des sens) ou en tout cas à ce par quoi on serait affecté si l'intuition empirique était immédiatement en connexion avec la matière.

La troisième modalité transcendantale, s'ajoutant au possible et au réel, est le *nécessaire*. Cette modalité témoigne selon Kant de « [ce] dont la cohésion avec le réel est déterminée suivant les conditions générales de l'expérience »⁷⁵. Quand Heidegger stipule que pour Kant « Le réel est toujours le réel d'un possible ; et le fait que ce soit un réel [d'un possible] renvoie en fin de compte à un nécessaire. »⁷⁶, il veut dire que la modalité du nécessaire lie ensemble la modalité du possible et celle du réel dans une représentation de l'expérience générale, comme si la forme « possible » (concept), la matière « réelle » (sensation) et la relation de détermination de l'une à l'autre étaient « nécessaires » pour concevoir la faculté de connaître (l'entendement) à partir de laquelle tout l'édifice de la *transcendentalité représentationnaliste* est bâti. Appliquée à n'importe quelle chose, cette modalité signifie que, pour être, une chose doit pouvoir se penser selon ces trois modalités transcendantales, sans quoi elle est *impossible*. Voilà donc résumées les grandes catégories transcendantales

⁷⁴ *Ibid.*, p. A225, B273. Bien sûr, Kant ne réduit pas le réel à ce qui est perçu par les sens humains, peu subtils, mais dont « leur grossièreté n'affecte en rien la forme de l'expérience en général » (Kant, 1787, p. A226, B273). Au-delà des appareils sensoriels, on peut connaître l'existence de quelque chose en suivant « les principes de leur liaison empirique » (*Ibid.*, p. A225, B273), par *analogie*. Autre manière de dire que la perception et les lois empiriques forment le *réel* et sont les moyens de « deviner et rechercher l'existence de quelque chose » (*Ibid.*, p. A226, B274).

⁷⁵ *Ibid.*, p. A218, B266.

⁷⁶ Heidegger, 1968 [1963], p. 404.

kantiennes jouant le rôle de conditions de possibilité de l'expérience possible.

La révision apeliennne et habermassienne (qui n'est pas un changement radical) du concept de transcendantal procède *grosso modo* de la même façon dont Kuhn dit se réappropriier les *a priori* kantien. Qui plus est, elle se base sur les deux processus cognitifs – perceptif et interprétatif – notés par Apel et que l'on a repris pour formuler la double structure dialogique expliquant le phénomène de la pluralité des discours, soit la dépendance du phénomène à l'idée à laquelle il réfère, et la dépendance de toute « prétention » à la structure argumentative du discours qui en permet le déploiement, autrement appelée l'*a priori* communicationnel. Voulant expliquer en quoi consiste la révision des *a priori* kantien tout en utilisant une terminologie contemporaine, Habermas en vient à la formulation suivante :

Le sens catégorial des énoncés se réfère au genre des objets d'expérience dont nous énonçons quelque chose ; le sens de la prétention à la validité discursive des affirmations se réfère à l'existence d'états de choses que nous restituons dans des énoncés.[...][Dans] le sens catégorial se reflète toujours l'aspect sous lequel nous faisons l'expérience de *quelque chose dans le monde* [...] ; dans la prétention à la validité par contre se reflète l'obligation intersubjective avec laquelle quelque chose de ces objets d'expérience [...] peut être affirmé.⁷⁷

D'une part, en soutenant que le « sens catégorial » se réfère au genre des phénomènes (reconnus comme tels), Habermas veut démontrer que toute perception – ou plutôt la « certitude sensible »⁷⁸ qui l'accompagne – est sous-tendue par un ensemble non critiqué, mais critiquable de croyances que l'on prend pour essentielles, au sens où elles forment chacun un *genre*. D'autre part, prétendre que cette perception est *valide* implique une « conformité de jugements » – expression wittgensteinienne – entre les membres d'une communauté, ou du moins doit-on la

⁷⁷ Habermas, 1976, p. 345.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 348.

concevoir comme *possible* si tant est qu'une prétention quelconque puisse faire sens. Pour Habermas, aucun des deux sens (« catégorial » ou « de la prétention à la vérité ») ne préside absolument à l'autre, car chacun implique l'autre dans sa définition : le genre s'appuie sur l'obligation intersubjective, et la dynamique intersubjective se réfère aux « objets d'expérience » qui ne s'auraient exister sans le genre.

Si l'on considère que « la » métaphysique se résume grossièrement à trouver l'unité totalisante de la pluralité des étants, la philosophie d'Apel et d'Habermas est bien post-métaphysique, car elle *n'oppose pas* le monde empirique pluriel à une unité catégorielle. Au contraire, elle en démontre la nécessaire complémentarité. D'une part, rien n'est phénomène sans une « catégorie » perceptuelle qui le fait reconnaître ainsi, mais d'autre part aucun discours ne peut prétendre quoi que ce soit sans un objet d'expérience. Certes, Kant ne pense déjà plus « l'unité du multiple comme un tout objectif antérieur à l'esprit humain, mais [plutôt] comme le résultat d'une synthèse réalisée par l'esprit lui-même »⁷⁹. Selon Habermas, Kant reprend néanmoins d'une autre façon la conception métaphysique de l'Un : « l'unité transcendantale du sujet connaissant exige, du côté de la réalité connaissable, un concept symétrique du Tout en face duquel se trouve le sujet, autrement dit un concept transcendantal du monde comme quintessence de tous les phénomènes »⁸⁰. Le passage de la raison traditionnelle, basée sur l'ordre objectif du monde empirique, à la raison kantienne basée sur une « synthèse idéalisante »⁸¹ ne ferait donc que reconduire la conception duelle de l'unité et de la pluralité, ainsi que le primat métaphysique et transcendantiste qui peut y être lié.

La révision de la philosophie transcendantale kantienne par la pensée post-métaphysique vise à répondre au problème de la pluralité des phénomènes, mais sans lui opposer une unité qui

⁷⁹ Habermas, 1993, p. 162.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁸¹ *Ibid.*, p. 155.

s'énoncerait sous la forme de catégories aprioriques démontrant l'articulation absolue de la faculté de connaître du Sujet transcendantal. L'intérêt de la critique d'Habermas est de montrer en quoi négliger la complémentarité du processus perceptif et du processus interprétatif peut mener à la reconduction des présupposés d'une métaphysique transcendantiste. Inversement, le danger qui guette une naturalisation de la pluralité des paradigmes est de ne pas pouvoir résoudre les difficultés communicationnelles qui viennent immédiatement à l'esprit : à la primauté ontologique de la pluralité – ou des « ontologies régionales »⁸² – sur l'illusoire unité transcendante s'adjoint une pensée monadologique, c'est-à-dire que l'on suppose que du constat de l'impossible communion préalable des interprétations doit résulter une reconnaissance de l'étanchéité des univers linguistiques ou scientifiques. Pour Habermas, non seulement ces univers sont poreux, mais surtout ils sont reliés plutôt à la prétention à la connaissance qu'à l'être phénoménal.

La monadologie que Habermas critique, il l'appelle le contextualisme naïf. Un théoricien contextualiste naïf « [... traduit] ce qu'il est en droit d'affirmer en tant que participant d'une certaine communauté historique de langue, dans un énoncé à la troisième personne, fait du point de vue de l'observateur »⁸³, c'est ainsi qu'il reconduit malgré lui un modèle immuable. Sous l'apparence d'une critique radicale de la métaphysique, ce point de vue ne fait pour ainsi dire que renforcer implicitement ses postulats : « Il existe une complicité secrète entre le primat métaphysique de l'unité par rapport à la pluralité et le primat contextualiste de la pluralité par rapport à l'unité. »⁸⁴ Le contextualisme fait la promotion tacite d'une « métaphysique négative » selon laquelle « le tout est le non-vrai [... et] tout est contingent, il n'existe absolument aucune consolation »⁸⁵. Certes,

⁸² Ferry, 1994, p. 13.

⁸³ Habermas, 1993, p. 175.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 185.

un contextualisme radical – que Habermas retrouve chez Richard Rorty – n'adhère pas à cette vision de l'incommensurabilité, mais ne peut pas non plus être guidé par un idéal de la communauté de recherche (menant à la conception apeliennne d'une fondation ultime), ce qui l'empêche d'ailleurs de penser le progrès par l'émancipation.

Les grandes lignes de la post-métaphysique soutenue par Apel et Habermas démontrent leur indéniable parenté théorique, et les nombreux renvois mutuels permettent de les présenter comme un ensemble relativement homogène et cohérent. Mais alors qu'Apel axe sur l'importance de procéder à la conception d'une fondation ultime détachée des présupposés métaphysiques ontologiques, Habermas tente plutôt de limiter son approche à la description des conditions de possibilité *normatives* d'une quelconque prétention à la validité : « Le concept de raison communicationnelle s'accompagne lui-même encore de l'ombre d'une illusion transcendantale. [...Or,] les présuppositions idéalisantes de l'agir communicationnel ne doivent pas être hypostasiées en idéal d'un état futur d'entente définitivement établie [...]. »⁸⁶ C'est pourquoi Habermas cherche à ancrer le processus interprétatif expressément dans l'action effective, voire dans l'expérience. Ainsi, partant d'une situation similaire à celle que décrit Kuhn lorsqu'un scientifique s'est achoppé à une anomalie persistante, Habermas écrit que :

L'interprétation, à laquelle il faut procéder aussitôt qu'une expérience communicationnelle que les schèmes communs de l'appréhension du monde et de l'activité ont rendue crédible est perturbée, vise à la fois les expériences acquises dans un monde constitué par le langage ordinaire et les règles grammaticales de la constitution de ce monde. Une telle interprétation est à la fois une analyse et une expérience.⁸⁷

Sa retenue, exprimée comme une affirmation, est compréhensible au sens où il ne veut pas anthropomorphiser des *a priori* en les

⁸⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁸⁷ Habermas, 1976, p. 227-228.

élevant à un niveau transcendantal : « Les intérêts qui commandent la connaissance [...] exercent une médiation entre l'histoire naturelle de l'espèce humaine et la logique de son processus de formation ; mais on ne peut pas les utiliser pour réduire la logique à une quelconque base naturelle. »⁸⁸, mais dans l'optique d'une métaphysique qui s'occupe de conditions de possibilité du discours ou de la raison argumentative, on peut dire, semble-t-il, que ces conditions sont transcendantales. Apel note d'ailleurs que « Habermas cherche plus à éviter le terme *fondation ultime* qu'à éviter ce à quoi le terme réfère. Après tout, il recherche [*seeks*] une "fondation normative" pour l'éthique et une théorie critique pour les sciences sociales. En d'autres mots, il cherche une fondation à laquelle on ne pourrait opposer d'autres alternatives. »⁸⁹ Et en effet, Habermas abonde souvent dans ce sens, par exemple lorsqu'il dit que « L'aspect inconditionné que renferment les concepts de vérité et de morale faillibles, tels qu'ils sont soumis à la discussion, n'est pas un absolu, c'est tout au plus un absolu réduit à la fluidité de la procédure critique »⁹⁰. L'analyse de Jean-Marc Ferry, dans son ouvrage *Philosophie de la communication I*, permet quand même de préciser les enjeux nuancés de ce « débat » : « tandis que Apel s'engage dans la démarche transcendantale consistant à dégager les présuppositions théoriques ultimes de supposées idéalizations nécessaires de la pratique, Habermas s'engage sur une voie phénoménologique consistant à repérer les présuppositions normatives qui accompagnent les pratiques d'entente »⁹¹, et ce précisément pour éviter d'avoir à supposer le postulat d'un *a priori* communicationnel au niveau métaphysique. Ferry oppose donc à la recherche d'une fondation d'Apel, l'entreprise habermassienne de *reconstruction*.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁸⁹ Apel, 1998, p. 81.

⁹⁰ Habermas, 1993, p. 184.

⁹¹ Ferry, 1994, p. 55.

Selon Ferry, la reconstruction ne procède pas par fondation transcendante d'une raison basée sur un principe de l'argumentation. Il s'agit plutôt de « *reconstruire* la rationalité des procès d'entente au regard des intuitions grammaticales du monde vécu »⁹². Ce qui est entendu comme principe chez Apel est remplacé chez Ferry par le terme « enjeu », conséquence du déplacement de la question transcendante dans le cadre d'une analyse phénoménologique du monde vécu : « la notion pragmatique d' "enjeu" vient pour ainsi dire en place de la notion herméneutique, plus classique de "principe". L'enjeu est ce qui donne à un jeu de langage son identité [...]. C'est aussi ce qui permet d'évaluer dans ce jeu, fixe ou non, l'argument qui compte plus fort ou plus faible [...]. »⁹³ Le « principe de l'argumentation », qui définit l'*a priori* communicationnel, serait donc un *enjeu fixe* de l'espèce humaine reconstruit à partir de l'*expérience vécue* (l'enjeu est autrement appelé par Habermas un « intérêt »), enjeu donc assurément méthodologiquement réfutable. Mais cela va tout à fait dans le sens d'Apel. Toute critique dirigée contre Apel qui se baserait sur la supposée démonstration dogmatique apeliennne de l'irréfutabilité de la fondation ultime est vouée à l'échec parce qu'Apel est à ce sujet explicite : la fondation ultime est une nécessité théorique, non une obligation pratique. Une éthique de la discussion en ressort, mais la *forme* que l'on peut conventionnellement donner à la raison, si elle s'inspire ou se calque sur le principe de l'argumentation, n'est toujours qu'une hypothèse faillible. La critique de Ferry, qui suppose un fond de dogmatisme chez Apel, ne tient donc pas la route. Sa tendance à préciser l'opposition plutôt qu'à la dissoudre l'amène même à retrouver chez Habermas une concession de l'argument ontologique des formes de vie : « peut-être Habermas voit-il dans la grammaire du monde vécu un sol ontologique plus sûr que ne saurait l'être tout fondement transcendantal »⁹⁴. Loin de corroborer cette hypothèse, qui s'appuie d'ailleurs sur une citation

⁹² *Ibid.*, p. 63.

⁹³ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 93.

d'Habermas dont le sens semble ambigu, où il parlerait d'un « primat ontico-ontologique de la *Lebenswelt* [monde de la vie] »⁹⁵, on fera remarquer 1) qu'Apel a bien précisé que sa fondation ultime n'est pas un énoncé ontologique (au sens transcendantiste), et 2) que Habermas semble plutôt considérer plausible la formulation d'hypothèses sur les conditions de possibilité transcendantales, et ce à partir du monde vécu :

Le monde vécu social est en effet, d'une part, le champ de la recherche ; de ce point de vue, une étude transcendantale fournit des informations sur les structures de la réalité qui précèdent toute analyse empirique. Mais il est aussi, d'autre part, la base de la recherche elle-même ; de ce point de vue, une étude transcendantale permet de procéder à une réflexion critique sur les méthodes employées.⁹⁶

La théorie de la connaissance d'Habermas se fonde certes sur une théorie de la société, qui plus est elle devrait aussi en prendre la forme, mais comme le note Jacques Rivelaygue, « cette proposition [d'Habermas] n'est que la conséquence de l'ambition affichée [... de fixer] comme tâche à la philosophie de “penser l'effectivité” »⁹⁷, c'est-à-dire l'activité transcendantale devant s'actualiser empiriquement pour exister. Penser l'effectivité c'est donc d'abord « [...penser] certains traits incontournables de la situation présente »⁹⁸, mais c'est aussi pour Habermas « [...penser] la domination des sciences et des techniques »⁹⁹, car son projet général est de construire une théorie *critique*, visant l'émancipation : « Le propre d'une théorie critique, c'est d'être capable d'une double réflexivité, à l'égard du contexte qui lui donne naissance, et à l'égard de son contexte d'application. Par cette réflexivité, la théorie critique s'interroge sur l'élément non théorique de sa fondation, ou de son influence que nous nommons

⁹⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁹⁶ Habermas, 2005, p. 126.

⁹⁷ Rivelaygue, 1992, p. 439.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 441.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 443.

[...] l'intérêt. »¹⁰⁰ Une théorie critique est donc une philosophie qui « doit réfléchir non seulement elle-même, mais les intérêts qui la commandent et qu'elle produit »¹⁰¹. On a d'ailleurs bien démontré avec Apel que c'est en questionnant les présupposés nécessaires de la méthodologie réflexive qu'on en est venu à poser le principe de l'argumentation comme articulant l'*a priori* communicationnel. On peut aussi dire que toute communauté communicationnelle fonde sa capacité autocritique sur l'autoréflexion ou plutôt sur le processus interprétatif qui engendre la pensée (du moins, une certaine image de la pensée). Par ailleurs, on a aussi vu que cette autoréflexion ne peut à elle seule produire de la connaissance, encore moins la rendre certaine, et qu'elle doit être complémentaire du processus perceptif. Dans sa description de la théorie critique, Habermas reprend cette conception duelle-complémentaire des processus perceptif et interprétatif en termes d'*a priori*, conception que Rivelaygue résume ainsi :

a priori d'expérience et *a priori* d'argumentation. Les seconds désignent les conditions d'admissibilité d'un discours prétendant à la vérité, et définissent donc les normes à respecter au sein d'une communication ; les premiers désignent les conditions de la constitution d'objets d'expérience possible et définissent ainsi les normes permettant de déterminer les événements dont on veut faire l'expérience.¹⁰²

Dans le cadre d'une épistémologie critique, il importe donc de réfléchir sur les formes de vie qui dirigent les actions visant la conservation des formes (leur domination) ou encore le progrès scientifique. Habermas cherche précisément à mettre en lumière les intérêts sous-jacents d'une activité : « il rattache le progrès des sciences empirico-analytiques [...] à la structure de l'activité rationnelle selon une fin, c'est-à-dire à la structure du travail, qui exprime un intérêt technique constitutif de l'espèce humaine en

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 444.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 446.

¹⁰² *Ibid.*, p. 475.

tant que telle »¹⁰³. Si son analyse mène au constat d'une d'une domination technoscientifique, le côté positif de la théorie critique est néanmoins de vouloir réactiver d'autres types de prédominances pour l'intérêt émancipatoire (en opposition à la domination technique). Pour la présente réflexion, il faut surtout retenir qu'un des traits constitutifs de l'espèce humaine est, selon Habermas, d'être mue par un intérêt téléologique : prendre une direction (un sens) pour viser une fin. Penser l'effectivité, c'est donc faire ressortir les conditions de possibilité de toute activité et de tout intérêt afin qu'ils puissent avoir un sens. Or selon Rivelaygue, « Il est clair que [chez Habermas] les intérêts et les activités ont un statut "quasi transcendantal", en tant que conditions de possibilités métathéoriques de toute discipline théorique »¹⁰⁴. « Quasi » transcendantal parce que, nonobstant le fait soulevé par Rivelaygue que « Les activités correspondent aux catégories et aux schèmes de la philosophie transcendantale »¹⁰⁵, Habermas « reste matérialiste, c'est-à-dire que pour lui, le fondement ultime ne peut être que l'existence contingente d'une espèce humaine engagée dans une histoire »¹⁰⁶. C'est donc cette tension entre, d'un côté, l'ancrage phénoménologique d'une théorie de la connaissance dans le monde vécu social et surtout *contingent*, et de l'autre côté la recherche des conditions aprioriques de possibilité de la connaissance, qui rend difficile une interprétation transcendantale de la théorie critique, si l'on entend par transcendantal ce qui est universel et séparé de l'empirique. Ce qui est affirmé par Apel reste partiellement ambigu chez Habermas.

Selon Rivelaygue, la théorie critique d'Habermas doit pouvoir postuler que la procédure suivie par l'« activité transcendantale universelle » ne peut « s'exprimer qu'en relations empiriquement

¹⁰³ *Ibid.*, p. 461.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 472.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 473.

déterminées »¹⁰⁷. Et cette procédure se conçoit en termes d'effectivité, c'est-à-dire sous le mode de la performativité temporelle (chronologique) de toute prétention, basé donc sur le principe de l'argumentation. L'acte d'interpréter lui-même se voit élevé en processus transcendantal, moins comme démarche d'éclaircissement d'un sens que comme volonté de comprendre, volonté exprimant l'intérêt émancipateur. Le projet intrinsèquement émancipateur d'une théorie critique empêche néanmoins Habermas de concevoir l'interprétation effective comme le versant empirique d'une compréhension fondamentale, parce que l'interprétation ne peut naître selon lui que de la contingence dans laquelle l'espèce humaine est engagée, ce milieu humain étant compris par Habermas comme un monde de domination. L'interprétation, comprise comme une procédure argumentative, ne peut donc que chercher à mieux comprendre et non à faire advenir la compréhension. Supposer une compréhension fondamentale signifierait pour Habermas retomber dans une pensée métaphysique de la totalité et donc dans un dogmatisme dominateur qui caractérise selon lui la métaphysique.

En résumé, l'analyse menée par Rivelaygue démontre, contre Ferry, que même si Habermas s'adonne à une analyse phénoménologique du monde vécu et tente effectivement de reconstruire à partir de celui-ci les conditions normatives de l'efficacité communicationnelle, il ne rejette pas l'idée que ces conditions soient constitutives des discours sur le monde et de l'interaction entre ces discours. La philosophie transcendantale « transformée » peut donc être représentée autant par Apel que Habermas comme un discours relativement homogène. Si, comme le souligne Rivelaygue, la fondation ultime chez Habermas est l'existence contingente de l'espèce humaine, cette fondation n'est rien d'autre que le versant phénoménal de la même fondation ultime exprimée par Apel pour décrire les présuppositions nécessaires au discours : la transcendantalité de l'*a priori* de la communication est complémentaire de l'existence contingente de

¹⁰⁷ *Ibid.*

De la communication des paradigmes à celle de l'Être

l'espèce humaine, ce qui, transposée dans le domaine de la recherche scientifique, renvoie à la pluralité des paradigmes.

1.3 Résurgence de la transcendance du sens

La dispute amicale entre Apel et Habermas n'épuise cependant pas la réflexion sur les conditions de possibilité de la communication. Car ces deux auteurs s'accordent sur la conception d'une structure d'abord argumentative de la communication, et ce d'un point de vue essentiellement critique, au sens où c'est moins l'élucidation d'une compréhension ontologique qui est recherchée que l'explicitation des normes nécessaires à l'efficacité pratique de la communication dans l'optique du progrès de la connaissance. C'est d'ailleurs à peu près en ces termes que l'on peut résumer la discorde plus profonde entre Habermas et Hans-Georg Gadamer, tenant d'une « herméneutique philosophique ». On convient qu'Habermas s'appuie sur l'herméneutique de Gadamer pour construire son argumentaire, mais la tournure critique qui enveloppe l'entièreté de sa pensée lui interdit de concevoir une compréhension fondamentale, car celle-ci serait selon lui synonyme de totalité, autre nom donné à la domination, c'est-à-dire ce à quoi la théorie critique s'oppose. Gadamer quant à lui voit dans le processus effectif de l'activité communicationnelle non seulement les conditions de possibilité de l'évolution des connaissances, mais surtout la structure ontologique du sens, qui est recherché dans toute démarche interprétative, que ce soit le sens des phénomènes étudiés scientifiquement ou le sens qui relie dialectiquement la pluralité des paradigmes.

Dans ce qui suit, on expliquera de quelle manière l'herméneutique philosophique peut se comparer à la perspective conjointe d'Habermas et d'Apel, et on montrera comment Gadamer réintroduit dans ce discours une dimension ontologique, faisant ainsi en sorte que l'efficacité de la communication des systèmes discursifs ou des paradigmes ne dépende plus seulement de principes normatifs aprioriques, mais plus fondamentalement du

mouvement et de la présence de l'Être. Car s'il y a bien chez Gadamer une compréhension fondamentale, une « vérité » qui est postulée, celle-ci ne consiste pas en une connaissance démonstrative, mais en la présence *profonde* de l'Être dans chacun des discours, tel un sens qui s'affirme comme vrai, mais qui, à chaque fois se montre tout en se dérochant à l'entendement.

De façon générale, on dit que « Habermas s'est en effet opposé à l'universalisation de l'entente langagière (*Verständigung*), prônée par l'herméneutique, en défendant la légitimité propre d'une critique émancipatrice des idéologies »¹⁰⁸. Le schème d'analyse « domination-émancipation » colore effectivement de façon indélébile la théorie de la connaissance d'Habermas. De l'activité transcendante universelle habermassienne, comprise comme une argumentation – donc en supposant nécessairement une dialectique par le langage et une entente intersubjective au moins possible –, peut naître tout aussi bien la compréhension (ou l'entente émancipatrice) que la mécompréhension (dominatrice) :

je préfère parler des présuppositions universelles de l'activité communicationnelle [au lieu de présuppositions universelles de la communication], car je tiens pour fondamental le type d'activité visant à l'intercompréhension. [...Je] pars donc de l'hypothèse selon laquelle d'autres formes d'activité sociale, par exemple la lutte, la concurrence, d'une façon générale toute conduite stratégique, sont des dérivés de l'activité intercompréhensive.¹⁰⁹

En parlant d'« intercompréhension », Habermas réfère analogiquement à l'entente langagière que l'herméneutique veut universaliser : « le terme allemand de *Verständigung* (intercompréhension) [...] signifie au moins que deux sujets ont la compréhension d'une expression verbale, mais il peut aussi vouloir dire qu'il existe entre eux, par rapport à l'arrière-plan normatif qu'ils reconnaissent en commun, un accord sur la

¹⁰⁸ Grondin, 1993b, p. 204.

¹⁰⁹ Habermas, 2005, p. 329-330.

justesse d'une énonciation »¹¹⁰. On remarque que Habermas s'en tient à l'analyse de l'expérience phénoménale vécue et que l'intercompréhension visée ne peut être que normativement atteinte, non fondamentalement subie.

À la défense de son herméneutique critique, Habermas argue que si l'on était mû par une entente déjà donnée, l'étude même de la dialectique perdrait tout son sens : « Si l'accord [...] était un état normal de la communication langagière, il serait inutile d'analyser le processus de l'intercompréhension sous l'aspect dynamique de la *réalisation* d'un accord »¹¹¹. C'est là que se situe au moins en apparence le nœud du débat entre Habermas et Gadamer, parce que ce dernier suppose au contraire une compréhension fondamentale : « nous ne décidons pas d'être en accord, nous sommes toujours déjà dans l'accord »¹¹² ; ce serait même précisément grâce à cet accord que l'exercice dialectique peut faire sens.

Alors que Habermas voit dans l'activité communicationnelle une procédure émancipatrice, Gadamer trouve réducteur de poser la compréhension seulement en tant qu'atteinte de l'entente, comme si il n'y avait de compréhension que par la méthode qui y mène. Habermas limite volontairement la compréhension à l'intercompréhension normative, ce qui est d'ailleurs cohérent avec une pensée post-métaphysique et aussi avec une philosophie transcendantale kantienne révisée, puisqu'il n'y a alors d'entente totale que dans le discours situé, c'est-à-dire que la communication n'est ni une unité empiriquement objective ni une synthèse opérée non empiriquement par l'autoréflexion d'un Sujet transcendantal. Gadamer quant à lui ne fait pas de l'entente totale – synonyme de vérité – qu'un idéal nécessaire à toute enquête en quête de compréhension, au contraire il l'ancre solidement en tant que fondement ontologique. L'herméneutique de Gadamer est donc d'abord une description de l'expérience esthétique, que Susan Hekman résume ainsi : « dans l'expérience esthétique, la

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 331.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 331-332.

¹¹² Gadamer *dans* Lafont, 1999, p. 91.

vérité a une dimension ontologique. [...Elle] révèle que la connaissance implique la saisie [*involves the grasping*] d'un objet qui se révèle simultanément lui-même au connaisseur [*knower*] [...]; l'acte de connaître comporte la révélation de l'être [*entails that being is revealed*] »¹¹³. Voilà donc exposé d'une manière très succincte le cœur de la discorde. Puisque pour Habermas « il n'existe pas d'expériences non interprétées »¹¹⁴, il en découlerait naturellement un primat de la contingence des phénomènes, alors que pour Gadamer, qui dit d'abord sensiblement la même chose – « C'est l'interprétation qui produit entre l'homme et le monde une médiation toujours inachevée, et dans cette mesure la seule véritable donnée immédiate est que nous comprenons quelque chose comme quelque chose »¹¹⁵ –, il y aurait néanmoins, au fondement de l'existence, l'Être qui est compréhension. Comme le note justement Rivelaygue :

[Il faudrait que Habermas] puisse établir comment la communication dans son essence même contient la possibilité de la mécompréhension, c'est-à-dire comment la pratique du langage recèle en elle-même à la fois la possibilité du sens et du brouillage du sens, au lieu de dériver ce dernier d'une instance facticielle et contingente. Mais cela nécessiterait une réflexion plus profonde sur la nature ontologique du langage, et donc [...] une confrontation plus sérieuse avec Gadamer [...].¹¹⁶

C'est peut-être la grande différence qui persiste entre ces deux auteurs – c'est-à-dire que pour Habermas la compréhension n'est qu'humaine et que pour Gadamer elle est d'abord ontologique –, car pour le reste les réflexions de Gadamer et d'Habermas semblent s'accorder. Des commentateurs récents, tels que Jean Grondin et José Maria Aguirre Oraa, s'entendent d'ailleurs pour dire que Habermas et Gadamer ont su tirer le meilleur de leur dialogue philosophique. On verra par exemple que l'autoréflexion

¹¹³ Hekman, 1983, p. 208.

¹¹⁴ Habermas, 2005, p. 128.

¹¹⁵ Gadamer, 1991, p. 205-206.

¹¹⁶ Rivelaygue, 1992, p. 497.

a aussi pour Gadamer un caractère critique, que la démarche dialectique herméneutique procède elle aussi par argumentation et qu'elle a l'entente comme *telos*. Mais à trop vouloir arrimer la théorie herméneutique de Gadamer à la théorie critique, on en perd quelque peu sa spécificité. Elle nécessite aussi qu'on la présente de façon plus autonome, afin de faire ressortir avec acuité la thèse ontologique qu'elle révèle.

Suivant le spécialiste de Gadamer, Jean Grondin, on peut distinguer deux principales approches de l'herméneutique. La première est l'herméneutique méthodique, celle qui doit « assumer le rôle d'un art de la compréhension [...et] qui propose des règles méthodiques concrètes pour l'interprétation des textes »¹¹⁷, c'est-à-dire en établissant des normes pour « éliminer, autant que faire se peut, l'arbitraire et la subjectivité de l'univers de l'interprétation »¹¹⁸. La deuxième approche doit en revanche « faire place à une réflexion plus philosophique, plus phénoménologique, sur le phénomène de l'interprétation [...] qui constitue une caractéristique essentielle (donc fondatrice de tous les autres types, dérivés, d'interprétation) de notre être-dans-le-monde historique et fini »¹¹⁹.

Le terme herméneutique a en effet d'abord désigné la méthode pour expliquer les passages ambigus des textes sacrés et ainsi « accéder » à leur compréhension. La compréhension herméneutique classique cherche à retrouver le sens à partir d'un discours extérieur, par exemple un texte. Cette herméneutique se distingue ainsi de l'expression rhétorique qui la précède, car celle-ci organise un discours d'après une certaine intention, ou volonté de sens, sens que l'herméneutique classique veut retrouver dans le discours produit. Gadamer retrouve une telle théorie de l'interprétation dans le romantisme allemand : « Depuis le temps du romantisme allemand, [...] la tâche de l'herméneutique était d'éviter la mécompréhension. Avec cette définition,

¹¹⁷ Grondin, 1993b, p. 2.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

l'herméneutique découvre [*acquire*] un territoire [*domain*] qui en principe s'étend [*reaches*] aussi loin que l'expression du sens le fait [...]. »¹²⁰ Schleiermacher, que l'on associe à ce romantisme, fit donc de l'herméneutique un travail strict de l'interprétation, car pour lui aussi l'interprétation intuitive ne fait que reconduire une mécompréhension du discours, alors que l'« art de comprendre » est une tâche difficile où l'on doit tenir pour acquis que l'intelligence faillit d'abord (elle « mécomprend »), avant d'atteindre une réelle compréhension.

Mais lorsqu'Apel en revanche propose l'*a priori* de la communication comme fondement d'une théorie de l'interprétation, il renvoie plutôt à la deuxième approche de l'herméneutique, qui est celle de Heidegger et de Gadamer. Ce dernier introduit la notion de « préjugé », qui joue un rôle analogue à celle de présupposé paradigmatique :

ce sont les préjugés qui constituent notre être. [...] Les préjugés ne sont pas nécessairement injustifiés et faux, comme s'ils déformaient la vérité. En fait, l'historicité de notre existence implique que de tels préjugés, dans le sens littéral du mot, constituent la directionalité [*directedness*] initiale de notre capacité d'expérimenter générale.¹²¹

Le parallèle avec la description que l'on a fait de la pluralité des discours est accentué par un commentaire que Gadamer porte sur les disciplines scientifiques, commentaire qui aurait pu tout aussi bien être écrit par Kuhn lorsqu'il conçoit la tâche du scientifique en tant que résolution d'énigmes : « Une assertion n'est possible que si elle est comprise comme une réponse à une question, et les assertions ne peuvent qu'être comprises de cette façon. Cela n'affecte en rien l'impressionnante méthodologie de la science moderne. Quiconque veut apprendre une science doit maîtriser sa méthodologie. »¹²² Ce parallèle entre Kuhn et Gadamer a d'ailleurs

¹²⁰ Gadamer, 2008, p. 98.

¹²¹ *Ibid.*, p. 9.

¹²² *Ibid.*, p. 11.

été noté par Aguirre Oraa. Mais ce que Kuhn n'a fait qu'effleurer, c'est-à-dire l'élaboration d'une théorie de l'interprétation, Gadamer en a fait son principal sujet. Tout comme Apel, Gadamer réfère à l'analogie du jeu pour expliquer le principe décrivant participation de l'interprète dans l'interprétation : « il est exclu que la conduite de celui qui joue soit comprise comme conduite de la subjectivité, puisque c'est au contraire le jeu qui joue, en intégrant les joueurs et en devenant lui-même le véritable *subjectum* du mouvement du jeu »¹²³.

Cela dit, l'herméneutique philosophique de Gadamer donne un sens résolument plus existentiel¹²⁴ à ce processus interprétatif : « Celui qui comprend, écrit Gadamer, est d'emblée pris dans un advenir où s'impose quelque chose qui a sens »¹²⁵ ; ou encore « la compréhension est toujours un processus de fusionnement de ces horizons présumés qui existent par eux-mêmes »¹²⁶. À l'entreprise de dissolution prônée par Apel s'apparente celle de fusion des horizons de Gadamer, autrement appelée la résorption de la tension entre horizons. On se demandera alors : comment ce qui advient peut-il s'imposer à nous ? Et pourquoi cela fait-il déjà sens ? Pour tenter de répondre à ces questions, il faut partir de l'*a priori* herméneutique du langage, qui se comprend ainsi :

Une des caractéristiques essentielles du langage, c'est que nous en sommes foncièrement inconscients. [... Certes, la] formation du concept de langage présuppose la conscience du langage. Mais cela est le résultat d'un mouvement de réflexion dans lequel celui qui, en réfléchissant, pense, sort de l'accomplissement inconscient du parler et prend une certaine distance par rapport à lui-même. L'énigme véritable du langage

¹²³ Gadamer, 1996, p. 515.

¹²⁴ Conformément à son maître à penser Heidegger, Gadamer s'intéresse ici moins à l'existence éprouvée par l'humain (l'existential) qu'à ce qui constitue ses modalités intrinsèques d'existence (l'existential).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 516.

¹²⁶ Gadamer, 2008, p. xix.

réside justement en ceci que nous ne pouvons jamais accomplir tout à fait ce mouvement de réflexion ; au contraire, toute pensée sur le langage est toujours déjà rejointe par le langage.¹²⁷

La métaphysique de Gadamer ne reconduit pas une métaphysique naïve de la totalité (c'est-à-dire la totalité des étants). Gadamer propose une théorie de l'interprétation des discours historiquement chargés de sens. Le sens n'est pas donné de façon objective, comme si un observateur était à même de saisir un sens déjà là, l'interprète est plutôt saisi par le sens : « l'objectivation est moins essentielle que l'être-pris ("l'être-joué", dit Gadamer). Comprendre, ce n'est pas se retrouver face à un sens, mais en être saisi, l'habiter en quelque sorte ou encore être-habité par lui. »¹²⁸ Le langage impose le sens parce qu'il nous dépasse toujours déjà, il est en ce sens « la propre trace de notre finitude »¹²⁹. Il existe en fait pour Gadamer une relation inhérente et réciproque entre le langage et le sens. C'est que « le langage englobe tout [...], car il n'y a rien qui, en principe, soit soustrait à la possibilité d'être dit [...] »¹³⁰. Il y a donc, à même le langage – c'est-à-dire dans « l'être du langage »¹³¹ –, tous les possibles virtuellement exprimables :

Le caractère occasionnel du discours humain n'est pas une imperfection accidentelle qui affecterait sa puissance d'énonciation, il est au contraire l'expression logique de la virtualité vivante du discours qui met en jeu une totalité de sens, sans être capable de la dire entièrement. Tout parler humain est fini, au sens où il porte en lui un infini de sens à développer et à interpréter.¹³²

Cela donne certainement une extension originale à la notion de « sens ». Par exemple, lorsque Gadamer explique la tâche du

¹²⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹²⁸ Grondin, 2003, p. 90.

¹²⁹ Gadamer, 1991, p. 62.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹³¹ *Ibid.*, p. 64.

¹³² Gadamer, 1996, p. 483.

traducteur, il note que celui-ci ne peut pas simplement traduire mot à mot ce qui est écrit ou dit parce que le sens des énoncés ne se résume pas à une telle littéralité, il doit plutôt « produire en lui l'espace infini du dire »¹³³, voire faire se produire cet espace ou en tout cas se rendre ouvert à son advenir. Le sens acquiert de cette manière une profondeur ontologique qui ne peut pas se réduire à une entente normative. Pour Gadamer, le sens n'est pas l'indice d'une intersubjectivité déjà là, parce que ce serait encore concevoir la compréhension à partir de la subjectivité, que celle-ci soit empirique ou transcendantale. Plutôt : « La tâche de l'herméneutique est d'élucider ce miracle de la compréhension qui n'est pas communion mystérieuse des âmes, mais participation à une signification commune »¹³⁴. Dès lors, lorsque Habermas critique l'idée d'accord fondamental en supposant que la compréhension ontologique est pour Gadamer le « contexte global de la tradition constitué par une langue »¹³⁵ et que l'accord implique que l'on soit « sûrs que tout consensus établi à l'intérieur de la tradition langagière l'a été sans contrainte et sans déformation »¹³⁶, il restreint la profondeur de l'herméneutique philosophique à une analyse du monde phénoménal, sans réellement critiquer la thèse gadamérienne d'un sens ontologique du langage. La raison peut être que Habermas pense que Gadamer reconduit la séparation métaphysique entre l'Être vrai et le monde phénoménal des apparences. Pourtant, on a montré que chez Gadamer l'être du langage ne peut exister pleinement que par et dans le phénomène, ce qui empêche déjà une telle scission.

Pour Gadamer, l'acte d'interpréter est en quelque sorte l'actualisation du mouvement de la compréhension fondamentale. C'est pourquoi on dit que le dialogue des préjugés ou des traditions est une « situation herméneutique »¹³⁷ pour que le sens

¹³³ Gadamer, 1991, p. 66.

¹³⁴ Gadamer, 1996, p. 313.

¹³⁵ Habermas, 2005, p. 268.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Gadamer 1996, p. 497.

advienne. Reprenant la métaphore du jeu, Gadamer explique que « la constitution du jeu [...] présente une structure apparentée à celle de la constitution du dialogue, où le langage s'authentifie »¹³⁸, c'est-à-dire que le dialogue est le lieu où le langage s'affirme comme vrai. Or le dialogue ou la conversation représentent le mieux la manière herméneutique de procéder à une action qui vise le sens. Gadamer conçoit ainsi la conversation comme une logique de question et réponse, véritable discipline dialectique de l'herméneutique, où celui qui interroge est en même temps l'interrogé puisque mettant en question ses propres préjugés. Cette dialectique devient alors une dialectique de l'entendre : « celui à qui la parole est adressée entend nécessairement, qu'il le veuille ou non. Il ne peut pas détourner son écoute [...]. »¹³⁹ Cette logique préside à l'ouverture à la compréhension, parce que toute question est par essence l'expression d'un sens, imprégnée historiquement de nombre de préjugés et indiquant une direction à une réponse qui doit alors faire sens. Gadamer réhabilite ainsi l'autorité de la tradition comme transmetteur de l'ouverture au monde, puisque c'est la tradition qui permet de penser un monde partagé dans le dialogue : « [la] communication langagière entre le présent et la tradition est [...] l'événement qui traverse toute compréhension »¹⁴⁰. Pour Gadamer, la communication s'inscrit dans le temps, comme un processus d'actualisation d'un passé à redécouvrir toujours différemment dans le présent.

Habermas conçoit plutôt les préjugés et les traditions comme des formes de domination dont il faut s'émanciper. La situation n'est pour Habermas qu'un milieu permettant la critique : « Gadamer méconnaît la force de réflexion qui se déploie dans la compréhension. [...] Dans la mesure où elle perce à jour la genèse de la tradition d'où provient la réflexion et sur laquelle elle porte à son tour, le dogmatisme de la vie quotidienne s'en trouve

¹³⁸ Gadamer, 1991, p. 65.

¹³⁹ Gadamer, 1996, p. 487.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 488.

atteint. »¹⁴¹ On dira que la perspective de Gadamer se veut réceptive, c'est-à-dire que « la raison [herméneutique] est essentiellement une réceptivité, recueillant une genèse de sens plus originaire, qui la précède et en même temps la transcende »¹⁴², alors que la perspective d'Habermas est plutôt créative : « la raison [critique] est essentiellement une créativité, opérant à partir d'elle-même et s'assurant elle-même de sa légitimité à travers la communication discursive et le procès constructif de l'argumentation »¹⁴³. Apel abonde dans le sens de Habermas en s'adressant à Gadamer par la formule interrogative suivante : « Est-il suffisant d'analyser l'élucidation du sens *qua* la médiation de la tradition en tant que manifestation situationnellement circonscrite de la "fusion des horizons" qui, comme un "jeu" ayant été remis dans les mains de la "productivité des époques", produira toujours des résultats différents "d'applications" pratiques? »¹⁴⁴ Car Apel et Habermas visent un progrès par l'émancipation, et dès lors ils interprètent la fusion des horizons de Gadamer comme une théorie conservatrice qui affirme seulement que dans la fusion des traditions on n'arrive qu'à « penser différemment », ce qui n'est pas gage de progrès. Autrement dit, Gadamer ne parviendrait pas selon eux à « penser l'effectivité ». Dans son analyse du débat, Aguirre Oraa prend plutôt la défense de Gadamer :

Le fait que ce soit au sein d'un monde linguistique et par l'intermédiaire d'une expérience préformée par le langage que nous grandissons dans notre monde ne nous enlève absolument pas la possibilité de la critique. Au contraire, la possibilité de dépasser nos conventions et toutes nos expériences schématisées à l'avance s'ouvre à nous quand nous nous trouvons en face, au cours du dialogue avec les autres, de penseurs opposés, d'une nouvelle épreuve critique et de

¹⁴¹ Habermas, 2005, p. 213.

¹⁴² Ladrière *en préface de* Aguirre Oraa, 1998, p. 17.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Apel, 1980, p. 122-123.

De la communication des paradigmes à celle de l'Être

nouvelles expériences. [...] Le langage permet alors la constitution et le développement de la raison critique.¹⁴⁵

Gadamer répond effectivement que l'herméneutique qu'il développe vise bel et bien un « savoir réflexif à vocation critique »¹⁴⁶ parce que, étant basée sur l'autoréflexion d'une manière analogue à celle que l'on retrouve dans une philosophie transcendantale révisée, elle ne peut que se construire comme un questionnement à propos des interprétations participant à la production des phénomènes : « la critique est dans *toute* pensée véritable ; il n'y a pas de pensée sans la distance qui se manifeste dans toute attitude de questionnement. Et il n'y a pas de question sans la conscience qu'à toute question il y a plusieurs réponses possibles. »¹⁴⁷ Au demeurant, cela a été implicitement reconnu par Habermas : « À mes yeux, le mérite véritable de Gadamer est d'avoir démontré que la compréhension herméneutique renvoie par une nécessité transcendantale à l'articulation d'une compréhension de soi permettant de guider l'action. »¹⁴⁸ Habermas considère donc malgré tout Gadamer comme un des philosophes importants de la révision de la philosophie kantienne. Mais Habermas et, plus clairement, Apel limitent justement la compréhension à la sphère transcendantale, sans envisager les impacts ontologiques de cette forme de transcendantalité, parce que pour eux toute prétention à l'universalité métaphysique est à proscrire étant donné que l'on affirme supposément ainsi une connaissance totale des phénomènes.

Il faut concéder à Habermas que la position métaphysique de Gadamer ne se laisse pas facilement appréhender, et la tendance universalisante de l'herméneutique philosophique porte parfois à confusion. Grondin souligne d'abord que « Gadamer se réclame expressément de la métaphysique transcendantale des transcendants [lire principalement : Thomas d'Aquin et Saint

¹⁴⁵ Aguirre Oraa, 1998, p. 281-282.

¹⁴⁶ Gadamer, 1991, p. 150.

¹⁴⁷ Gadamer *dans* Aguirre Oraa, 1998, p. 320.

¹⁴⁸ Habermas, 2005, p. 205.

Augustin] lorsqu'il présente sa thèse sur l'être »¹⁴⁹. Gadamer spécifie pour sa part qu'« il n'existe pas de langage conceptuel, pas même ce que Heidegger appelait le langage de la métaphysique, qui puisse circonscrire la pensée de façon définitive, pour peu que le penseur s'abandonne au langage, ce qui implique qu'il accepte le dialogue avec d'autres penseurs, et qui pensent autrement que lui »¹⁵⁰. Gadamer cherche ainsi à désamorcer toute accusation de dogmatisme, tout en posant comme fondation le langage dont le mouvement intrinsèque se pense grâce au principe d'interprétation. On a vu d'ailleurs que pour lui, il y a une fusion de l'être au langage, d'où la portée ontologique de sa thèse. Grondin explique d'où provient cette fusion :

Ce qui séduit Gadamer dans la doctrine médiévale des transcendants, c'est que les prédicats universels soient toujours *ceux de l'être* et jamais uniquement ceux de la connaissance ou du sujet. Lorsqu'il est question du Beau, du Bien ou de l'Un, il ne s'agit jamais, pour cette métaphysique, de concepts ou de valorisations de la pensée souveraine, mais de prédicats *de l'être lui-même*. Si cela est déterminant pour l'ontologie universelle de Gadamer, c'est que le langage cesse alors d'apparaître comme un simple discours, et dès lors un instrument, de la subjectivité, ou de la pensée, *sur* quelque chose, pour exprimer d'abord et avant tout la présence de l'être dans la lumière du langage, présence langagière de l'être qui précède et rend possible toute pensée.¹⁵¹

On peut noter au passage que « ce renversement de la philosophie "transcendantale" des modernes, juchée sur la suprématie du sujet, se fait par le biais d'un appel à la métaphysique *transcendantale* des médiévaux »¹⁵². Transcendantale?, on dira plutôt *transcendente*, ce qui ramène à l'avant-plan la confusion

¹⁴⁹ Grondin, 2006b, p. 477.

¹⁵⁰ Gadamer, 1991, p. 196.

¹⁵¹ Grondin, 2006b, p. 477.

¹⁵² *Ibid.*, p. 478.

persistante entre ces deux termes qui, s'ils furent utilisés de la même façon par les philosophes médiévaux, ont été clairement distingués par Kant. Alors que Habermas effectue une transformation de la philosophie transcendantale en ancrant toute prétention à la connaissance dans le monde phénoménal de l'intersubjectivité, Gadamer critique aussi les présupposés universaux d'un Sujet transcendantal kantien, toutefois l'universalité chez Gadamer ne réfère plus à une connaissance consensuelle sur les étants mais plutôt à l'Être lui-même, cet être qui permet toute interprétation et, donc, toute manifestation phénoménale : « par sa mise en langage, l'être entre bien sûr dans l'horizon de nos interprétations, mais il faut surtout voir que c'est alors l'être lui-même qui bénéficie d'un surcroît d'être ou de présence »¹⁵³. Dans cette lignée et en voulant aussi répondre à l'accusation, posée par Derrida envers Heidegger, mais qui s'appliquerait de même à Gadamer, selon laquelle il ferait « de l'Être et du sens de l'Être un *logos* à exhumer »¹⁵⁴, Gadamer précise « que l'être ne s'accomplit pas sans reste dans sa monstration de lui-même [...], mais qu'il se retient et se dérobe avec une force aussi originaire que celle avec laquelle il se montre »¹⁵⁵. Et si l'expérience herméneutique telle que Gadamer la définit ne peut qu'être limitée dans sa tâche de compréhension, c'est que le mode de déploiement de l'Être lui-même façonne la finitude humaine, et non parce que l'humain n'aurait pas accès à un *logos* immuable de la connaissance.

Mais cela ne répond pas encore tout à fait à la question de savoir quand le sens (« visé par », mais surtout « portant » toute entreprise d'interprétation) advient, ce que Gadamer appelle le « “tout d'un coup” de la compréhension »¹⁵⁶. Quoique dit différemment, Grondin bute aussi à cet endroit : « Il est cependant ici une question que l'on est en droit de se poser, mais que

¹⁵³ *Ibid.*, p. 479-480.

¹⁵⁴ Gadamer, 1991, p. 198.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 229.

Gadamer élude : qu'est-ce qui nous assure que l'être tel qu'il se présente dans nos interprétations correspond bel et bien à l'être lui-même? »¹⁵⁷ Grondin note que c'est l'un des points ambigus découlant de la réappropriation des thèses médiévales par l'herméneutique philosophique. En effet, les médiévaux procédaient à un argument théologique d'autorité :

l'être se présente dans notre intelligence tel qu'il est parce que le lien primordial entre l'être et notre intelligence a d'abord été institué par Dieu. Or, si Gadamer réaffirme avec vigueur ce lien originaire entre l'être et le langage (« l'être est langage » veut dire que c'est dans le langage que l'être déploie *son* intelligibilité – c'est là la thèse de l'herméneutique sur l'être), il ne reprend pas expressément l'arrière-plan théologique qui rendait possible ce lien primordial pour les médiévaux. »¹⁵⁸

On est aussi en droit de se demander : qu'est-ce qui permet seulement de croire que l'Être est compréhension, puisque l'on ne peut pas *reconnaître* comme telle cette expérience esthétique de compréhension, de par la finitude historique de l'expérience humaine? Cette conception du sens pourrait n'être qu'un « idéal » imaginé qui motive la recherche philosophique de la vérité ontologique, ce que l'on appelle l'intention philosophique. Or, au fait de cette critique, l'idéal a pour Gadamer une signification ontologique. Cela est clair dans la conclusion de son principal ouvrage *Vérité et méthode*, et ce qui suit l'explicite.

D'abord, Gadamer cherche probablement à garder une conception métaphysique du sens comme totalité à *contempler*, tout en ne voulant pas reconduire la séparation entre l'Être et le phénomène. Ne dit-il pas en effet que « La *theoria* est une véritable participation ; non un agir, mais un pâtir (*pathos*) ; c'est être pris et ravi par la contemplation »¹⁵⁹? Certes, Gadamer a bien précisé qu'il n'y a d'immédiat que l'interprétation, et que celle-ci est

¹⁵⁷ Grondin, 2006b, p. 480.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Gadamer *dans* Grondin, 1993a, p. 229-230.

l'activité de créer une nouvelle compréhension. Cela ancre sans doute toute conception du sens dans l'expérience phénoménale et empirique. De même, puisqu'il n'y a d'interprétation que par le langage et le discours, on peut dire avec Gadamer que « la structure spéculative de la langue n'est pas la simple reproduction d'un donné fixe, mais une venue au langage »¹⁶⁰. Sauf qu'il pose par la suite que cette venue est celle « dans laquelle s'annonce une totalité de sens »¹⁶¹. Mais on se repose encore la question : qu'est-ce qui permet de penser que l'Être est compréhension, bref qu'il existe un « sens de l'Être », puisque l'on ne peut pas reconnaître comme telle cette expérience de compréhension, de par la finitude de l'expérience humaine?

Selon Gadamer, il y aurait, dans le mouvement dialectique de l'interprétation, « un agir de la chose même, qui est pour le penser un “pâtir” ». C'est cet agir de la chose même qui constitue le véritable mouvement spéculatif qui s'empare de celui qui parle »¹⁶². L'agir de la chose est l'actualisation de la puissance d'un être. Par ailleurs, continue Gadamer, « l'agir de la chose même, sa venue au langage, renvoie à une structure ontologique universelle, la constitution fondamentale de tout ce vers quoi la compréhension peut se tourner »¹⁶³. La structure de l'Être serait celle de l'interprétation. Il n'y aurait pas de scission métaphysique entre l'Être et sa présence événementielle. Ce serait la *présence* par elle-même qui constitue l'Être, et l'interprétation historiquement située serait l'actualisation de l'Être. Il y aurait alors fusion entre le mouvement processuel de la dialectique herméneutique – qui ne peut pas se concevoir sans le langage – et le mouvement (ou le sens) de l'Être.

La stratégie de Gadamer consiste à inclure dans le langage toute virtualité de sens, ainsi qu'à faire dépendre son existence de sa manifestation contingente par la langue. C'est ainsi qu'il en arrive

¹⁶⁰ Gadamer, 1996, p. 500.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

à dire que « *L'être qui peut être compris est langue.* »¹⁶⁴ Au regard de l'idée maîtresse de la présence événementielle du langage, il est clair que l'hypothèse métaphysique d'un fondement ontologique *et* immuable est rejetée, autant chez Gadamer que chez son maître à penser Heidegger. Grondin résume ce point crucial de la manière suivante :

La quête d'un fondement dernier et atemporel découlerait en effet d'une fuite de l'homme face à sa temporalité radicale. [...] Heidegger recommande plutôt de s'établir plus fermement, plus sereinement sur le terrain de la finitude et d'apprendre à reconnaître dans la structure d'anticipation de nos jugements un aspect positif et ontologique (c'est-à-dire essentiel, indélébile, fondant tout le reste)¹⁶⁵ du comprendre.

Dès lors, si Gadamer a fait référence à la vérité pour distinguer l'immédiat du médiat, on ne peut pas dire pour autant que la vérité subite dans l'expérience esthétique soit conçue comme une connaissance toujours déjà là à exhumer. Dans la préface de l'ouvrage de Grondin, Gadamer lui-même tient d'ailleurs à préciser que : « [l'universalité est] un défi qui n'indique pas tant une position philosophique qu'une tâche philosophique »¹⁶⁶. La tâche consiste bien pour lui à se rendre réceptif à l'universalité, par l'exercice indéfiniment répété de l'interprétation. En spécifiant que c'est le terme « Ontologique [qui] veut dire [...] universel, ou fondamental »¹⁶⁷, l'herméneutique ne peut donc pas avoir comme fin une connaissance des phénomènes, que ce soit dans leur particularité (ce que vise la science) ou dans leur totalité objective (ce que vise la métaphysique naïve du sens commun). Il s'agit moins d'une fin que d'un sens, voire d'une direction à reprendre le plus authentiquement possible, voilà ce qu'est pour Gadamer le sens de l'Être. Du point de vue de l'herméneutique, la recherche de l'intelligibilité, qui procède par un exercice dialectique, est à la

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Grondin, 1993b, p. 158-159.

¹⁶⁶ Gadamer *en préface de* Grondin, 1993b, p. v.

¹⁶⁷ Grondin, 1993b, p. 166.

fois mue par l'Être et est affairée à la tâche sans fin de son éclaircissement, puisque c'est le propre de toute interprétation que de chercher un sens.

Bref, on peut dire que l'entièreté de l'herméneutique de Gadamer repose sur la thèse ontologique posant la recherche comme mouvement de l'Être lui-même. Conséquemment, la présence de l'Être ne peut être conçue qu'en termes d'événement, donc inscrite dans une temporalité : dans l'action posée, voire dans tout phénomène contingent se trouve l'Être qui se meut. Ainsi, l'interprétation est non seulement la fondation ultime de tout discours, mais elle acquiert aussi un statut ontologique, car elle est constitutive de tout ce qui fait sens, c'est-à-dire de tout ce qui peut être compris. « Faire sens » signifie donc interroger toute connaissance des phénomènes pour rester à l'écoute du surgissement du sens, et cela ne peut se faire qu'en questionnant les préjugés, qui ne sont pas seulement des subterfuges de l'Être, mais aussi et surtout le terrain fertile de toute investigation dialectique :

tant que nous questionnons tout court, tout reste ouvert, même la possibilité de la métaphysique. La métaphysique n'est peut-être pas seulement [...] cette ontothéologie qui cherche à connaître ce qu'est l'être en considérant l'être suprême, mais signifie l'ouverture à une dimension qui, sans fin comme le temps lui-même et présent fluant comme le temps lui-même, englobe tout notre questionner, notre dire, notre espérer. [...L'être est] le questionner qui questionne par delà toute présence et s'ouvre au possible [...].¹⁶⁸

Cette définition gadamérienne de la métaphysique s'apparente d'une certaine manière à celle qu'Apel a donnée de la « métaphysique de l'évolution », qui consiste on le rappelle en un discours posant des hypothèses sur le rapport des paradigmes (ou préjugés) à l'expérience empirique générale, et sur la relation entre paradigmes. Mais alors qu'Apel fait reposer sa fondation ultime sur un exercice transcendantal de doute universel – c'est-à-dire

¹⁶⁸ Gadamer, 1993, p. 487-488.

que, puisque l'on *peut* douter de toute conception, on doit poser comme fondamental le principe qui permet le doute, soit le principe d'argumentation –, Gadamer veut démontrer que ce questionnement est efficace précisément parce qu'il est lui-même pris dans un advenir qui fait sens, au niveau ontologique. La transcendantalité convoquée par Apel pour justifier l'*a priori* de la communication linguistique est, semble-t-il chez Gadamer, intégrée à même l'Être comme totalité de sens, c'est-à-dire comme l'ensemble de toutes les significations possibles. Il y a donc chez Gadamer un passage du transcendantal au transcendant dès lors que l'Être est la totalité des significations, ce qui a d'ailleurs comme conséquence de passer de la préséance épistémologique chez Apel à la préséance ontologique chez Gadamer. C'est que, selon Gadamer, on appartient nécessairement au mouvement qui fait passer de l'Être aux phénomènes, l'humain comme toute chose :

En métaphysique, l'*appartenance* signifie la relation transcendantale [lire : transcendante] entre être et vérité, relation qui exige de penser la connaissance comme moment de l'être même et non, originairement, comme conduite du sujet. [...] Ce qui est, est par essence vrai, autrement dit, est présent (*anwesend*) dans le présent (*Gegenwart*) d'un esprit infini ; et ce n'est que pour cette raison qu'il est possible à la pensée humaine finie de connaître l'étant. [...] Dans ce type de pensée, il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde, l'un et l'autre, esprit et monde, sont au contraire originairement liés l'un à l'autre. La relation est première.¹⁶⁹

Voilà pourquoi Gadamer dit que la véritable participation interprétative est un pâtre, c'est-à-dire être réceptif et éprouver la vérité ontologique, et non un agir au sens où il s'agirait de créer la connaissance. La vérité est pour lui ce à quoi tous nous appartenons, elle est la signification du présent dans l'esprit infini, que l'on peut se représenter métaphoriquement comme une entente

¹⁶⁹ Gadamer, 1996, p. 483-484.

totale ou un accord préalable. Car l'Être qui s'impose à soi est « public », il ne dépend pas d'un sujet. Si on le conçoit avec Gadamer comme un accord, c'est parce qu'il est en lui-même une interprétation, que l'on appelle une compréhension, car étant ontologiquement constitutive de l'expérience.

En parcourant la ligne de pensées, parfois claire, mais tenue à d'autres endroits, qui relie Apel, Habermas et Gadamer, on peut donc circonscrire une certaine philosophie contemporaine transcendante et transcendantale qui, s'affairant à penser les conditions de possibilité de la communication à partir notamment de la pluralité des paradigmes s'est structurée de manière relativement cohérente. Ainsi, Apel a fait de l'argumentation la fondation ultime du dialogue, Habermas s'est attaché à penser les conditions normatives de l'effectivité émancipatrice de l'activité communicationnelle, et Gadamer a réfléchi sur la profondeur ontologique d'une telle perspective théorique. Tous les trois sont généralement d'accord pour dire que l'intercompréhension doit être visée au niveau épistémologique, tout en ne tombant dans le piège d'une adéquation du vrai au consensus intersubjectif. Pour Apel et Habermas, ce sont toujours les « prétentions à » qui peuvent être établies comme des connaissances. Cela implique que le seul principe qui peut être élevé à titre de fondation est celui qui permet au moins *transcendamment* la critique. Ce « principe de l'argumentation » prend appui sur une vision indéterministe du sens : étant donné que tout ce qui est connu et qui est à connaître est une conception, et puisque les conceptions participent potentiellement à une meilleure compréhension du monde, on doit dès lors supposer une infinité de conceptions pour que soient considérées, par quiconque, les prétentions à la connaissance. Apel tire les conséquences de cette vision indéterministe au niveau du discours humain, en laissant toutefois de côté les implications ontologiques, parce que pour lui l'ontologie consiste à poser une adéquation entre une conception, élevée à titre de connaissance, et la structure des choses mêmes. En ces termes, l'ontologie équivaldrait à une connaissance universelle qui englobe totalement la pluralité du monde phénoménal, ce pourquoi la théorie d'Apel se veut post-métaphysique.

Au contraire, Gadamer veut prendre en compte les implications ontologiques d'une fondation transcendante de l'*a priori* communicationnel linguistique, même si ce n'est pas en ces termes qu'il s'exprime. Pour lui, l'ontologie, ou la question de l'être, doit être repensée de manière à inclure les phénomènes dans la constitution du réel. La pluralité des phénomènes n'est pas un monde d'apparences « opposé » au vrai. Conséquemment, l'ontologie ne peut plus être pensée comme une *connaissance* vraie faisant figure d'autorité par rapport au monde phénoménal. On peut résumer de la manière suivante le raisonnement qui mène à la thèse ontologique de l'herméneutique gadamérienne : si comme le pense Apel 1) c'est le processus interprétatif qui permet la mise en œuvre de n'importe quelle conception, 2) ce processus est articulé linguistiquement, et 3) il implique que l'on puisse virtuellement douter de toute conception, 4) il est alors probable que l'Être même se meuve d'une manière analogue au processus interprétatif, qu'il soit bien entendu langage et qu'il contienne virtuellement tous les sens possibles. Une telle conception de l'Être n'a rien d'une supposée connaissance absolue sur la totalité des étants, et jusqu'à preuve du contraire elle ne s'oppose pas à une pensée post-métaphysique (celle d'Apel et Habermas), sauf qu'au lieu de rejeter le questionnement ontologique, elle se le réapproprie d'une manière critique, en reformule les thèses.

En outre, on a vu que l'exercice de la conversation implique l'argumentation, ce qui signifie que les traditions théoriques sont d'emblée prises dans un jeu interprétatif et qu'elles sont vouées à être remises en question. L'ensemble de préjugés chez Gadamer joue le rôle de situation herméneutique. Le principe de charité n'est utilisé en herméneutique que pour déclencher l'exercice dialectique, non pour « donner raison » à certaines propositions dans certaines situations. Mais peut-être y a-t-il là un paradoxe implicite de l'herméneutique philosophique, qui rappelle le paradoxe de la transcendance. L'herméneutique prône le dialogue des traditions, cherche à se faire prendre elle-même à son jeu, mais ce faisant, elle élabore et raffine des hypothèses sur ce jeu qui ne se trouvent plus réfutées. L'herméneutique acquiert ainsi une certaine autorité « malgré elle ». La porte de sortie qui a permis à

Gadamer de dissoudre en partie l'aporie est de faire du *sens* non une connaissance, mais le mouvement de l'Être. Cela fait en sorte que le discours de l'herméneutique est une description de la « volonté de pâtre », c'est-à-dire de se faire prendre et de contempler l'Être qui jamais ne se révèle entièrement à l'entendement humain.

Il faut ajouter que pour Gadamer, le sens de l'Être (ou la vérité ontologique) est ce que selon lui Platon nomme le beau, nonobstant la critique que Gadamer tente de faire du *logos* platonicien dans la dernière partie de *Vérité et méthode*¹⁷⁰. La structure ontologique – l'Être qui advient par l'événement constamment répété que l'on subit, soit le mouvement de l'interprétation – est universelle comme l'est, semble-t-il pour Gadamer, le beau chez Platon : « Le beau en soi se révèle, autant que le bien en soi, comme ce qui transcende tout étant [...] »¹⁷¹. Le beau est « l'étant tel qu'il doit être »¹⁷². La beauté chez Platon agit, selon Gadamer, comme un « courant souterrain »¹⁷³. Certes, continue Gadamer, Platon définit le beau comme ce qui est conforme à la mesure, à la proportion, bref à la règle, c'est l'*ordre* de la nature dans sa forme globale qui en fait sa beauté parfaite. Mais c'est parce que le beau et le bien sont souvent permutés que l'on a tendance à réduire le sens métaphysique du beau à l'esthétique de la règle, et c'est pour cela que l'on associe traditionnellement la métaphysique à l'établissement de principes immuables. Selon Gadamer, le beau chez Platon a privilège sur le bien, car le beau se présente lui-même, il est lumière, alors que le bien n'est reconnaissable obliquement que par les vertus et que celles-ci sont souvent simulacres. Il est donc question de la *présence* du beau. Le beau est la lumière qui surgit, autant pour ce qui est visible que ce qui est intelligible, il est la présence même de l'esprit : le *Nous*. Comme le note Aguirre Oraa, cette

¹⁷⁰ On montrera plus loin dans cet ouvrage que l'interprétation dixsautiste de Platon diffère de celle de Gadamer.

¹⁷¹ Gadamer, 1996, p. 504.

¹⁷² *Ibid.*, p. 508.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 512.

distinction du beau et du bien est même à la base de la critique que Gadamer fait à Habermas au regard du caractère émancipateur de la raison pratique :

Habermas avance que l'anticipation d'une vie droite (ou juste) est constitutive de la raison pratique, qu'elle est son *telos* inhérent et son fondement. Gadamer reconnaît d'abord qu'une telle anticipation constitue la base de tout rapport social et de toute tentative sociale pour trouver une entente. [... Mais Gadamer note aussi que] « Le bien humain est quelque chose qui se rencontre dans la pratique humaine et n'est pas déterminable sans la situation concrète dans laquelle une chose est préférée à une autre. Cela seul, et non un accord contrefactuel, est l'expérience critique du bien. [...] Une telle idée de la vie droite [...] est 'vide' en tant qu'idée générale » [citation imbriquée de Gadamer].¹⁷⁴

Il est ainsi compréhensible que Habermas rejette un quelconque ancrage ontologique à sa recherche des principes normatifs de l'entente, parce que pour lui cela signifierait que dans l'Être en soi est inscrit ce qui est bien. Mais pour Gadamer c'est le beau et non le bien qui se trouve réellement dans l'Être. Le beau est un événement de l'expérience esthétique, tout comme la compréhension advient dans l'expérience herméneutique. Le beau a en outre comme caractéristique d'être immédiat, de la même manière que la compréhension s'impose : « *l'immédiateté* [est ce] qui, de tous temps, a distingué l'expérience du beau de même que celle de toute évidence de la vérité »¹⁷⁵. Et en tant qu'événement, le beau suppose aussi la finitude de l'humain. Par analogie avec l'herméneutique de Gadamer, on dira que le beau est au langage ce que le bien est à la langue, et la langue comme événement inscrivant l'expérience humaine dans sa finitude historique permet que soit manifesté l'Être du langage. Si Habermas et Apel esquivent la critique de Gadamer pour qui le « critère de vérité qui déduit du concept du bien l'idée du vrai [... me fait] soupçonner

¹⁷⁴ Aguirre Oraa, 1998, p. 301-302.

¹⁷⁵ Gadamer, 1996, p. 510.

chez Habermas une autocompréhension ontologique erronée, qui me semble aussi contenue chez Apel dans la suppression de l'être naturel dans la rationalité »¹⁷⁶, c'est donc semble-t-il au prix d'un déni de la possible *profondeur* ontologique de leur discours posant l'*a priori* transcendantal de la communication linguistique. On rappelle que la post-métaphysique qu'ils mettent de l'avant se veut expressément *non* ontologique parce qu'ils conçoivent l'ontologie comme un discours cherchant à découvrir une connaissance totalisante sur le monde phénoménal contingent. Gadamer a pourtant montré qu'il était possible de partir de cet *a priori* pour élaborer une ontologie du langage, et ce sans tomber dans une malencontreuse reconduction du discours « logocentrique » dogmatisant, pour reprendre un terme de Derrida.

Que l'on veuille ou non suivre Gadamer dans sa théorie de la *présence* de l'Être, il faut d'abord reconnaître que l'étude du *champ communicationnel de la transcendantalité*, dans lequel les divers chemins, paradigmes ou discours prennent place, ne règle pas pour autant la question de l'Être et donc de la communication ontologique. La joute argumentative entre d'un côté Apel et Habermas et de l'autre côté Gadamer rappelle ainsi cette question, voire cette critique que pose Heidegger à la philosophie transcendantale de Kant :

Mais qu'en est-il alors si nous entendons l'Être dans le sens de la pensée grecque initiale, comme présence qui s'éclaire et qui dure du permanent, et non pas seulement et d'abord comme la qualité-d'être-posé dans la position par l'entendement? Est-ce que la pensée représentative [celle de Kant] est capable de dessiner l'horizon de cet Être dans son aspect initial? Manifestement non, s'il est vrai que la présence qui éclaire et qui dure est profondément différente de la qualité-d'être-posé, même si cette qualité-d'être-posé demeure dans une affinité avec cette présence, parce que c'est à la présence que la qualité-d'être-posé est redevable de l'origine de son essence.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Gadamer *dans* Aguirre Oraa, 1998, p. 294.

¹⁷⁷ Heidegger, 1968 [1963], p. 419-420.

Il y a en effet, aussi bien chez Gadamer que chez Heidegger, une certaine idée de la présence de l'Être (et donc du langage, compris comme l'ensemble infini des significations), ce que Giorgio Agamben résume de la manière suivante :

La transcendance de l'être et du monde – que la logique du Moyen Age saisissait dans la signification des *transcendentia* et que Heidegger identifie comme la structure fondamentale de l'être-au-monde – est la transcendance de l'événement du langage par rapport à ce qui, dans cet événement, est dit et signifié [...]. [...] L'ouverture de la dimension *ontologique* (l'être, le monde) correspond au pur avoir-lieu du langage comme événement originel, tandis que la dimension *ontique* (les étants, les choses) correspond à ce qui, en cette ouverture, est dit et signifié. La transcendance de l'être par rapport à l'étant [...] est, avant tout, transcendance de l'événement du langage par rapport au discours.¹⁷⁸

Autrement dit, il est tout aussi possible de parler de transcendance à partir de l'idée d'un Être déjà là, même que lui-même et sans changement, qu'à partir de l'idée d'un Être comme événement, donc d'une ontologie basée sur une sorte de *virtualité de sens* (une virtualité – ceci est important – entendue comme *totalité de sens*), tant et aussi longtemps qu'une différence ontologique est posée entre l'Être et les phénomènes et que ce soit l'Être qui exprime le sens. Selon Emmanuel Lévinas, grand penseur de la transcendance, c'est même à Heidegger que l'on doit d'avoir redonné à l'Être son sens d'événement : « Avec Heidegger, dans le mot être s'est réveillée sa “verbalité”, ce qui en lui est événement, le “se passer” de l'être. »¹⁷⁹ Il est vrai que le sens n'est plus de ce point de vue un synonyme d'un Être fixe, il exprime plutôt le déploiement de l'Être, la pulsation de l'Être vers les phénomènes. De ce point de vue, la transcendantalité, ou la qualité-d'être-posé des concepts ne se suffit pas à elle-même (ce qui est la thèse kantienne de l'auto-fondation de la Raison), elle ne

¹⁷⁸ Agamben, 1997 [1982], p. 58-59.

¹⁷⁹ Lévinas, 1982, p. 28.

peut se substituer totalement à la question métaphysique, du moins si l'on suit l'explication d'Agamben à ce sujet : « métaphysique est cette expérience du langage qui, en tout acte de parole, saisit l'ouverture de cette dimension et, en chaque dire, fait avant tout l'expérience de l'“étonnement” que le langage *soit* »¹⁸⁰. Cependant, l'étonnement heideggerien n'est pas celui qui appelle une logique démonstrative ou argumentative au sens rationnel du terme. Peter Sloterdijk note à ce sujet que

Heidegger [...] fait sortir [la philosophie] de l'étonnement rationnel portant sur le “comment” ou le “d'où”, qui passe traditionnellement pour le frère de la curiosité et que l'on croit capable de produire l'étincelle initiale menant à la recherche des fondements des phénomènes étonnants ; Heidegger insiste au contraire sur un étonnement a-rationnel portant sur le “que”, lequel s'enflamme face à la donnée qu'est le monde. Cet étonnement se penche, au-delà même de la question des fondements, au-dessus de l'abîme de ce “miracle de tous les miracles” qui fait que l'étant *est*.¹⁸¹

C'est aussi *grosso modo* la critique que Gadamer fait à la post-métaphysique d'Apel et d'Habermas : le principe argumentatif, transcendantal, autrement appelé l'*a priori* de la communication linguistique, se pose comme concept auto-fondateur de tout discours, mais c'est l'Être-langage qui ontologiquement fonde la possibilité d'être posé de tout concept : « ce n'est qu'en tant que l'événement de langage transcende toujours déjà ce qui est dit dans cet événement, que quelque chose comme une transcendance au sens ontologique peut être montré »¹⁸². Enfin, on souligne que Heidegger note une affinité entre la définition transcendantale de l'Être comme positionnement et la *présence* transcendante de l'Être en toute chose, parce que pour lui « la qualité-d'être-posé [...] se révèle comme une modalité de la présence »¹⁸³. Dit

¹⁸⁰ Agamben, 1997 [1982], p. 58.

¹⁸¹ Sloterdijk, 2010 [2000], p. 77.

¹⁸² Agamben, 1997 [1982], p. 151.

¹⁸³ Heidegger, 1968 [1963], p. 421.

autrement, chez Heidegger comme chez Gadamer, non seulement la transcendantalité n'est pas une critique de la transcendance (seulement, pourrait-on dire, de la transcendance rationaliste), mais en plus elle en appelle à une transcendance existentielle *via* l'idée de présence.

Or, cette présence ontologique ne peut pas se concevoir de la même manière qu'une connaissance, elle se pose toujours comme une *question existentielle*, ou comme une présence questionnante derrière toute semblance phénoménale, et à laquelle il importe de retourner continuellement pour pallier ce qu'on peut appeler avec Heidegger l'oubli de l'Être. On rappelle que pour Gadamer, c'est dans la dialectique de la question-réponse que l'événement herméneutique (le surgissement du sens) s'accomplit et qu'une compréhension authentique peut advenir. Il doit y avoir une question pour que l'on puisse entendre l'Être. De ce point de vue, la communication ontologique consiste non plus à exclure le bruit que ferait la contingence empirique afin que le sens de l'Être soit retrouvé dans toute sa clarté (telle une totalité englobant les étants), mais plutôt elle consiste en ce mouvement de *retournement* vers l'événement de l'Être, vers cette présence à la fois absolue, transcendante *et* événementielle, impossible à séparer des situations herméneutiques par lesquelles le sens de l'Être se fait entendre ; *transcendance immanente*, pourrait-on dire... « Sens de l'Être comme événement » et « communication comme mouvement de retournement vers l'Être » ne forment plus qu'un seul et même processus, pensé selon deux points de vue, soit celui transcendant de l'Être ou celui de la finitude humaine animée d'une volonté de pâtre.

En résumé, l'interrogation sur l'incommensurabilité des discours amène aussi bien Kuhn qu'Apel (et dans une certaine mesure Habermas) à parler d'un processus interprétatif ou d'un principe transcendantal de communication entre discours ou paradigmes, et ce sans reprendre un discours dogmatisant sur le contenu de l'Être ou sur ce que serait le langage de la métaphysique comprise comme la « totalité des étants ». Gadamer pour sa part, en s'appuyant notamment sur les thèses heideggeriennes, montre que

la question du sens et de la présence de l'Être n'est pas pour autant devenue non pertinente pour la réflexion philosophique. Une autre définition de la communication, relative cette fois à une transcendance *événementielle* d'un Être non conceptuel, mais signifiant la totalité des sens possibles, consisterait justement dans la mise en marche du processus interprétatif fondamental en vue de la compréhension du sens de l'Être, compréhension qui est, de par sa définition même, toujours et continuellement à refaire. Cette théorie métaphysique s'applique certainement au discours, si tant est qu'un discours (ou un paradigme) est un « moyen » par lequel la connaissance du sens de l'Être est possible, en prenant en considération que questionner un discours sur la vérité ontologique qu'il fait advenir est au fond un travail de *renvoi*, ce travail étant lui-même produit par la différence ontico-ontologique (c'est-à-dire entre l'étant et l'Être). Ce qu'on peut appeler chez Heidegger la *différence ontologique* est alors appliquée à la relation entre les discours et le langage.

Cependant, il semble que le plan philosophique dressé par Gadamer via Heidegger est lui aussi dogmatisant. L'effet totalisant de la théorie du sens qui en ressort ne reprend certes pas les prétentions d'accès à un sens déjà là des objets métaphysiques via les concepts, ni l'épistémologie positiviste de la vérité-correspondance (elle en est même une critique), mais la théorie ontologique du sens de l'herméneutique contemporaine reprend quand même la hiérarchie de l'Un *sur* le multiple, si tant est que la dialectique gadamérienne de question-réponse, s'ancrant dans les multiples discours comme autant de situations herméneutiques, consiste à entendre à chaque fois « le » sens de l'Être. Ledit retournement vers la présence, qui est comme l'explication ontologique du processus interprétatif ou encore de l'*a priori* communicationnel, est au fond un *contre-mouvement* qui renvoie les multiples mouvements d'actualisation du sens, au sens de l'Être, ce que Sloterdijk note en quelque sorte dans son exposition critique de l'ontologie heideggerienne : « le contre-mouvement a son point de rotation dans l'Être lui-même. [...L]'homme n'entre jamais en jeu comme auteur de son retournement. Seul quelque chose de plus originel que l'être humain peut mettre en œuvre le

contre-mouvement opposé à la dérive erronée de sa propre volonté. »¹⁸⁴ Le point d'achoppement menant au dogmatisme semble donc être cette idée du retour de l'Être sur lui-même comme *origine* de l'ensemble des possibilités de sens.

Certes, pour Heidegger le sens n'est pas « derrière » les phénomènes, il est plutôt ce qui fait que quelque chose est posé et donc que quelque chose existe. L'Être selon Heidegger n'est donc jamais l'entité derrière les étants, il est cette présence qui pose, et sa « permanence » n'est pas dans son contenu autant que dans l'action de poser ; donc moins permanence qu'éternel jaillissement. La circularité, ou encore le point de rotation est pour Heidegger le sens même de l'Être, cela constituant sa propre temporalité. Qui plus est, « pour entendre ce qui “retentit” [c'est-à-dire la présence de l'Être], il ne faut pas rester crispé sur l'attente d'une communication ou de quelque chose de ce genre »¹⁸⁵, il faut plutôt se faire prendre par la circularité ontologique, procéder continuellement au retournement. La communication ontologique est donc de ce point de vue l'action de retourner vers l'Être pour en expliciter le sens, car fondamentalement *l'Être signifie la possibilité de comprendre*. Expliciter l'Être consiste au fond à performer le mouvement de l'Être, et telle serait la *communication* « existentielle » (pour reprendre le déplacement de la question de l'Être effectué par Heidegger). La transcendance heideggérienne est celle d'un absolu comme possibilité de sens, et si comme le note Agamben « la pensée de l'Absolu a la structure d'un processus, d'un sortir de soi qui doit traverser une négativité et une scission pour retourner vers son propre lieu »¹⁸⁶, c'est bien parce que l'absolu est pensé comme possibilité. C'est même cette circularité logique qui rend sa théorie métaphysique si totalisante, voire dogmatisante. Il y aurait ainsi un effet dogmatisant dans cette théorie qui veut pourtant se baser sur une « ouverture » à

¹⁸⁴ Sloterdijk, 2001 [1996], p. 327.

¹⁸⁵ Heidegger dans Agamben, 1997 [1982], p. 108.

¹⁸⁶ Agamben, 1997 [1982], p. 163.

l'Être. Et ce n'est pas parce que l'on postule que l'Être est a-conceptuel que cette idée n'en est plus une, que le concept d'Être cesse d'en être un. Mais c'est surtout *l'adjonction du sens à l'Être* qui fait que le plan philosophique de Heidegger et de Gadamer est explicitement transcendant et implicitement dogmatisant, il appelle une ontologie du sens qu'il *faudrait*, semble-t-il, présupposer. Il est vrai que leur démarche philosophique se veut *problématisante* : elle pose l'Être ontologiquement comme événement et épistémologiquement comme question, mais la fusion postulée de l'Être avec le sens fait en sorte que tout discours doit être pris comme une ouverture à un *sens profond*, ancré dans l'Être. L'Être ne questionnerait que parce qu'il se dévoile autant qu'il se dérobe dans tout discours. Enfin, la thèse gadamérienne de la fusion des horizons comme idéal de la compréhension est certainement un moteur pour le questionnement philosophique, mais elle engloutit toute création conceptuelle philosophique dans un vortex de transcendance, en plus de subordonner la recherche scientifique à la philosophie.

S'il fallait s'arrêter ici, le premier mouvement de problématisation se clorait sur une impasse, comme si la communication n'avait d'autres options que de se penser soit transcendantalement et sans ontologie, soit transcendantalement avec une ontologie transcendantiste, cette dernière postulant entre autres que la communication (ou la dynamique d'argumentation entre discours) n'est pertinente d'un point de vue philosophique que si cette communication instigue en quelque sorte un retournement vers l'Être, voire vers le sens de l'Être comme vérité ontologique.

Or, la lecture contemporaine que fait Pierre Aubenque de la métaphysique d'Aristote indiquerait au contraire que l'ontologie peut être transcendantale sans être transcendante. On y découvrirait une conception ontologique de la communication qui rend compte du mouvement de l'Être sans postuler la présence d'un sens de l'Être. De cette manière, la structure transcendantale de l'*a priori* communicationnel pourrait se baser sur une certaine ontologie, et inversement cette ontologie appellerait une telle structure transcendantale, ce qui amène à réfléchir à la possibilité

De la communication des paradigmes à celle de l'Être

d'une ontologie transcendantale non transcendante, ontologie qui serait au cœur de la philosophie de la communication que l'on veut décrire dans ce premier mouvement de problématisation se continuant dans le prochain chapitre.

2

Une ontologie transcendantale

En continuité avec le précédent chapitre, on soutiendra dans ce qui suit que la théorie ontologique et empiriste d'Aristote répond au retour de la transcendance auquel on a fait face, et ce en créant des catégories transcendantales du devenir en général. De plus, on montrera que la définition *paradoxe* de la *communication ontologique* qui en ressort est à l'image du mouvement dialectique constitutif d'un Être infiniment dédoublé et à la recherche de sa propre unité, mouvement coïncidant avec celui de la pensée en général. Cependant, même s'il est vrai qu'un principe d'argumentation (des discours entre eux) peut être postulé comme fondation transcendantale de cet empirisme et que cela est ancré dans une herméneutique dialectique du « mieux comprendre », ce point de vue impliquerait que tout discours se voit accablé de sa propre finitude, comme l'Être d'Aristote l'est de lui-même. Ce chapitre finira donc sur une note négative au regard de l'objet de cet essai, c'est-à-dire sur la possibilité de construire une philosophie de la communication capable de penser la double autonomie de la philosophie *et* des paradigmes scientifiques.

Dans ce deuxième chapitre, on reprendra donc la question ontologique à laquelle mène la communication des discours, cette fois du point de vue de la théorie philosophique d'Aristote, parce que l'on soutient avec Pierre Aubenque qu'il y a chez Aristote « une métaphysique dialectique et transcendantale »¹ qui, au final

¹Aubenque, 2009b, p. 398.

et malgré les vœux d'Aristote, ne s'appuie pas sur la présupposition d'un « sens de l'Être » et qui donc se fonde – tout comme chez Heidegger – sur l'idée d'un mouvement de l'Être, sans toutefois – à la différence de Heidegger – se laisser prendre au jeu de la dogmatisation transcendantiste qui résoudrait l'aporie au prix d'une pétition de principe fusionnant le sens avec l'Être. Cela amène Aubenque à parler d'une « métaphysique de l'inachèvement » chez Aristote, une métaphysique qui « inclut dans sa démarche son propre dépassement. C'est l'injonction qu'on pourrait entendre derrière la préposition *méta* »². Le discours ontologique d'Aristote est en quelque sorte *paradoxal*, au sens où il est *simultanément sur et dans lui-même*. De ce point de vue, la tâche philosophique est par définition irrésolue, mais paradoxalement forcée par elle-même de se réaliser. Sans doute peut-on voir dans ce discours paradoxal de l'Être sur lui-même un fondement ontologique de la communication transcendantale.

Il faut préciser d'emblée que ce n'est pas seulement de la théorie d'Aristote dont il est question ici, mais surtout et d'abord de la lecture qu'en fait Aubenque. Il n'est pas question de se poser en exégète d'Aristote ou de questionner l'interprétation d'Aubenque au regard du texte original d'Aristote. Le mieux que l'on pourrait faire en ce sens serait de confronter son interprétation à celles d'autres exégètes, mais tel n'est pas le but de ce chapitre, qui s'inscrit plutôt dans un raisonnement sur la possibilité ou l'impossibilité de penser la communication ontologique et empiriste sans l'inclure dans une théorie transcendantiste. On pense que l'interprétation d'Aubenque permet cela. En 1962, Aubenque réforme les études aristotéliennes pour réintroduire le mouvement au fondement de l'Être, plutôt que la fixité présupposée d'une essence de l'Être dont les substantialistes (l'aristotélisme) ont fait état des siècles durant. Aubenque propose une interprétation originale de la philosophie d'Aristote, un Aristote *aporétique* dont la métaphysique est certes inachevée, mais surtout pensée comme problématisation de l'inachèvement. L'intégration de cette idée de *problématisation* provoque une

² Aubenque, 2009a, p. 75.

réinterprétation positive de ce qui est vécu chez Aristote comme un échec.

L'étude de la métaphysique d'Aristote appelle deux questions principales : le « quoi » et le « comment » de l'Être. Le quoi de l'Être (ou « qu'est-ce que l'Être? ») réfère bien, à l'intérieur d'un raisonnement démonstratif, à l'essence de l'Être, mais avec Aubenque on comprendra que cette question ne peut qu'être traitée *dialectiquement* par Aristote, ce qui amène à s'intéresser comme Heidegger plutôt au *processus existentiel* de l'Être qu'à sa supposée essence³. Le comment de l'Être réfère quant à lui aux conditions de possibilité de tout phénomène, donc aux modalités (ou modes) d'être, bref aux catégories transcendantales du déploiement de tout ce qui est. Le quoi s'occupe de l'Être *en fait*, tandis que le comment s'occupe de l'Être *en droit*. Ces deux questions seront traitées une à la suite de l'autre dans ce qui suit, et ce de manière à faire ressortir la problématique communicationnelle dans l'ontologie d'Aristote. On précise aussi que, pour mener à bien cette réflexion, il importe de comprendre, dans son ensemble, le plan philosophique *empiriste* que dresse Aristote. Les quelques détours ne servent donc qu'à mieux cerner l'enjeu communicationnel dans l'ontologie d'Aristote.

2.1 L'aporie de la recherche de l'essence de l'Être

Tout d'abord, le « quoi » veut répondre à la question : qu'est-ce que l'on recherche lorsqu'on enquête sur un phénomène ou sur un ensemble de phénomènes? Dans cette perspective résolument empiriste, on tente de déterminer les habitudes qui donnent aux

³Et ce, malgré le fait qu'Aristote « ne connaissait et n'envisage que la prédication logique de l'être comme essence et non comme existence » (Aubenque, 2009b, p. 372). La question de l'auto-fondation existentielle mène, comme on va le voir à une aporie chez Aristote, et c'est Aubenque qui montre que l'ontologie descriptive d'Aristote est existentielle sans le savoir.

phénomènes la *forme* qu'ils ont. Cela est une tâche scientifique, car il s'agit de connaître *quels* sont les comportements des phénomènes (que deviennent-ils?) et *pourquoi* ils se comportent ainsi (qu'est-ce qui les fait devenir ainsi?). Le raisonnement se complique donc rapidement, car le terme « forme » peut porter à confusion chez Aristote, de par ces deux questions (le quel et le pourquoi) qui sont interreliées. En effet, l'*ousia*, – la « substance seconde » ou l'essence d'un être – réfère à deux termes analogues chez Aristote, soit la forme (ou idée, *eidos*, autrement aussi *morphè*) et la « quiddité ». L'*eidos* est « ce qui se laisse le plus clairement exprimer, ce qui se manifeste le plus immédiatement dans le discours. [...L]a forme d'une chose, c'est ce qui peut en être circonscrit dans une définition »⁴. La forme est ce qui peut être dit par le discours. Tandis que la quiddité (*quid* en latin signifie « quoi ») est « ce que chaque être est dit être par soi »⁵, c'est-à-dire « ce que c'était que d'être »⁶ pour la chose dont on parle. On voit bien, par la reformulation d'Aubenque, que l'essence d'une chose est déjà empreinte pour Aristote d'une certaine temporalité. Certes, la quiddité d'un être est « son essence et ses attributs essentiels »⁷, mais il faut aussi préciser que la quiddité doit toujours être prise comme une *interrogation*, à la fois pour le phénomène lui-même – ce sont l'ensemble des *habitus* qu'il entrevoit et intègre (partiellement ou totalement) pour se former et se réformer, il y a en quelque sorte « incertitude » de la valeur (l'efficace) de ses connaissances pour la survie –, et pour celui qui en parle, parce que la quiddité est ce que l'on cherche lorsqu'on se demande *pourquoi* tel phénomène a telle forme présumée (par le chercheur qui la nomme un « fait » en fonction du paradigme, au

⁴ Aubenque, 2005 [1962], p. 459-460.

⁵ Aristote, *Métaphysique*, p. 1029 b 13. Cette traduction est celle d'Aubenque, elle est moins ambiguë que celle d'une édition plus récente de la *Métaphysique* : « l'être ce que c'est [“ce que c'est” est la traduction littérale du grec rendu en français par quiddité] de chaque chose est ce qu'elle est dite par soi » [trad. M.-P. Duminiel & A. Jaulin].

⁶ Aubenque, 2005 [1962], p. 462.

⁷ *Ibid.*, p. 464.

sens kuhnien du terme, qui sous-tend son approche scientifique). En outre, il n'est pas dit que le phénomène soit encore ce qu'il était dans son « essence » au moment où l'on en parle. Suivant Aubenque, « L'essence d'un homme [par exemple, mais le raisonnement s'appliquerait à tout ce qui se rapporte au *devenir*], c'est la transfiguration d'une histoire en un destin achevé, transfiguration qui ne s'opère que par la mort. En termes plus abstraits, il n'est d'attribution essentielle dans le cas d'un homme (si du moins nous entendons par là une attribution propre, et non pas seulement générique) qu'à l'imparfait, c'est-à-dire portant sur un sujet qui n'est ce qu'il est que parce qu'il n'est plus. »⁸ En d'autres termes, la connaissance que l'on peut avoir sur la quiddité d'un phénomène ne réfère qu'à ce qu'il était à un moment précis, moment nécessairement antérieur à l'expression de la proposition (entendu comme hypothèse de résolution de l'énigme posée par le « pourquoi » devant la forme dite par le discours ou perçue via les sens). Or, il faut bien convenir que l'essence n'est pour ainsi dire « révélée » pleinement qu'au moment où le phénomène n'est plus, sa quiddité ne pouvant plus changer. C'est pourquoi Aubenque utilise parfois le terme « quasi-essence » pour parler des êtres qui « ne sont pas *immédiatement* leur quiddité »⁹ (il parle ainsi de tout phénomène). Il y a toujours un « décalage » entre la forme (*eidos*) que prend un phénomène et la quiddité de son être.

L'articulation logique entre l'existence singulière (autrement appelée : la matière) d'un être, sa forme et sa quiddité, est plus claire lorsqu'on comprend que la quiddité est « le principe unifiant, médiateur, qui concilie la chose avec elle-même, c'est-à-dire la chose comme matière et la chose comme forme »¹⁰. Mais avant d'expliquer plus en détail cette articulation logique, il faut savoir ce qu'est pour Aristote la matière :

la matière [...] n'est pas une réalité que l'on pourrait expérimenter, elle est un concept que l'on applique à la réalité

⁸ *Ibid.*, p. 469.

⁹ *Ibid.*, p. 496.

¹⁰ *Ibid.*, p. 479.

ou même, au second degré, à l'expérience que nous avons de la réalité. Ce que nous saisissons dans l'expérience, c'est quelque chose de sensible [...], mais la matière de ce "matériel" n'est rien qui corresponde à un référent extra-linguistique, elle est bien plutôt une construction de l'esprit à *propos* de l'expérience. La matière est un instrument conceptuel qui permet de penser l'expérience de l'être en mouvement.¹¹

La matière est le terme utilisé pour expliquer ce qu'il y a chronologiquement avant tout jugement perceptif (c'est-à-dire ce que l'on « saisit » dans l'expérience), c'est au fond l'inscription de l'existence en devenir qui crée ainsi « le » devenir. Penser l'expérience de l'être en mouvement consiste à définir le devenir général. Or, pour Aristote « le point de départ du mouvement est une négation déterminée »¹², déterminée effectivement, afin « d'éviter [...] une conception fantasmagorique du devenir où n'importe quelle qualité naîtrait de n'importe quelle autre »¹³. Par quoi la matière est-elle déterminée?, par la quiddité, le principe unificateur du phénomène qui, lui, est fait de matière. Mais ce qu'il importe pour l'instant de comprendre est que la matière – la représentation de l'expérience de l'être en mouvement – est faite de multiples relations de négation. La matière est différente de la forme, son « unité » est pour ainsi dire sans forme (amorphe¹⁴). Aubenque parle pourtant de « positivité de la matière »¹⁵, c'est même ainsi que l'on peut retrouver l'idée de présence¹⁶ dans la philosophie empiriste d'Aristote, mais cette présence désire une forme (ou un sens) : « La matière, par l'appel qu'elle constitue, est ce qui permet à la forme [...] d'accéder à l'existence concrète »¹⁷. Si la matière est amorphe, elle n'est pas l'amorphe en soi, elle

¹¹ Aubenque, 2009b, p. 211-212.

¹² *Ibid.*, p. 212.

¹³ *Ibid.*, p. 213.

¹⁴ Aristote, *La Physique*, p. 191 a 10.

¹⁵ Aubenque, 2009b, p. 216.

¹⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

n'est pas « la » privation de forme, plutôt elle est privée de forme, ce pourquoi elle « appelle » une forme, d'où la positivité associée à la matière¹⁸. Il y a comme dans cet appel (qui nécessite autant la matière que la forme) une explication de la réalité transcendantale du devenir, celui-ci étant le mode d'existence général de tout être. Enfin selon Aubenque, Aristote aurait vu dans la matière ce qui fait que l'Être est mouvement, car la matière serait comme une « [...] éclosion toujours sous-jacente [...], le fonds [*sic*] abyssal et indomptable, la réserve inépuisable, ce qui rend possible le surgissement exubérant de l'accidentalité et de l'individualité »¹⁹. Cette individualité est ce qu'on peut appeler être un en relation de négation avec un autre un. En fait, la relation de négation constitutive de la singularité de chaque être est la traduction, dans l'existence, du devenir de l'Être, elle en est comme la trace, si l'on peut dire, moins en termes de renvoi qu'en ceux d'appel à une forme.

Bref, la matière d'un être en devenir est partiellement déterminée par la quiddité de celui-ci et appelle à une totale détermination par la forme. La matière est désirante de sens parce que la quiddité pousse la matière à acquérir une forme. Pour revenir à l'articulation triadique en jeu, la quiddité est comme le troisième terme de l'hylémorphisme (*hylè*, matière ; *morphè*, forme). Il faut bien comprendre que les termes représentent plus des « fonctions » que des « éléments » immuables de tout être : « ce qui est matière par rapport à telle forme est soi-même forme par rapport à une matière plus primitive »²⁰. Par exemple, l'être est « simple » (singulier) lorsqu'il est pris comme sujet (le petit terme d'un syllogisme déductif), alors qu'il est « composé » (forme) lorsqu'il est le prédicat d'un sujet plus « primitif ». La quiddité joue alors

¹⁸ « [L]a privation n'est pas l'absence en général, mais l'absence de telle présence [la présence de la forme] ; plus précisément, elle ne se constitue comme telle que rétroactivement, comme manque et attente de ce que le sujet [c'est-à-dire la matière] est en fait advenu » (Aubenque, 2005 [1962], p. 432).

¹⁹ *Ibid.*, p. 219.

²⁰ Aubenque, 2005 [1962], p. 480.

un rôle de *médiation*, c'est-à-dire de « moyen terme » ou encore de principe pour l'être singulier et pour la forme qu'il appelle. Il est donc clair que la quiddité est ce qui est recherché comme réponse au problème que pose un phénomène à celui qui l'étudie. L'antériorité *logique* de la quiddité rappelle que « *L'idée* de la connaissance implique [...] que son ordre soit celui-là même de l'être, que l'ontologiquement premier soit aussi épistémologiquement antérieur. Si la nature semble "syllogiser", c'est que le syllogisme ne fait que traduire le mode de production des choses. »²¹ Dans cet empirisme, le caractère scientifique de la recherche demande à ce que cela soit méthodologiquement tenu pour acquis²².

²¹ Aubenque, 2005 [1962], p. 55.

²² Il y a, chez Aristote, un *principe d'identité* qui agit comme soubassement épistémologique. Ce principe est indémontrable, mais néanmoins nécessaire, car l'identité ou l'unité doit être *supposée méthodologiquement* lors de l'exercice de démonstration : « faute de pouvoir être directement démontré, le principe d'identité [...] est posé, ou plutôt supposé, par le langage comme ce qui est en deçà de tout langage, puisqu'il en est le fondement : le principe, non seulement logique, mais ontologique, de contradiction est d'abord rencontré par Aristote comme la condition de possibilité du langage humain. » (Aubenque, 2005 [1962], p. 128-129) L'impossibilité de démontrer le principe d'identité est un problème auquel Aristote tente de répondre : « nous ne pouvons pas posséder une connaissance innée des principes, et [...] les principes ne peuvent non plus se former en nous alors que nous n'en avons aucune connaissance, ni aucun *habitus*. C'est pourquoi nous devons nécessairement posséder quelque puissance de les acquérir, sans pourtant que cette puissance soit supérieure en exactitude à la connaissance même des principes. » (Aristote, *Seconds Analytiques*, p. 99 b 30-33) Cette puissance, Aristote la nomme par la suite « intuition » – traduction plus ou moins juste du terme grec *Noûs* – : « c'est une intuition qui appréhendera les principes. [...] Et l'intuition est principe du principe lui-même [...]. » (*Ibid.*, p. 100 b 11-16) Mais l'intuition, précise Aubenque, est une idée à laquelle Aristote ne peut arriver que par négation dans la discussion : « Aristote, au terme de son analyse régressive des conditions du savoir, dessine négativement l'idée de l'intuition, plutôt qu'il ne nous en apporte l'expérience. L'intuition n'est que le corrélat cognitif, son

La quiddité est donc médiation. C'est même à partir de cette manière de concevoir les phénomènes et les principes qui les déterminent que la communication est habituellement pensée, c'est-à-dire à partir de l'idée de médiation. Or, on a vu que la quiddité elle-même est en partie indéterminée, on dira qu'elle ne se soustrait pas au devenir. L'essence, dans toute son idéale dignité, ne peut dès lors être trouvée en cherchant une « pureté » de la quiddité. Cela a entre autres comme conséquence que le principe (la quiddité, médiateur de tout être) n'a pas d'autres principes que lui-même, bien que ce principe ne soit nullement donné une fois pour toutes. Comment alors peut-on penser l'unité du principe? L'exercice de démonstration (chercher la cause du principe, qui devient alors principe du principe et ainsi de suite) est voué à l'échec, parce qu'il produit une régression à l'infini. La démarche scientifique est donc doublement incertaine, basée sur la probabilité, parce qu'elle dépend non seulement du discours qui comprend certains faits comme des énigmes à résoudre via la construction de syllogismes démonstratifs, mais aussi parce que les principes de chaque être sont dans, leur essence, partiellement indéterminés.

La question de l'unité du principe, lorsqu'elle est appliquée à l'Être – qu'est-ce que l'Être? –, mène Aristote à une aporie, ce qui est assez clair dans le passage suivant : « cette question qui est un objet passé, présent et *éternel* de recherche et d'embarras : qu'est-ce que l'être »²³. Il s'agit bien d'une aporie, au sens précis qu'en donne Aubenque : « L'aporie est littéralement l'absence de chemin, mais aussi en même temps ce qui empêche le cheminement de se clore. [...] L'aporie, qui est l'absence d'aboutissement, est en même temps le moteur du

mode d'être connu : il est ce sans quoi le principe ne peut pas être connu, *si du moins il est connaissable*. Mais rien ne nous dit qu'il soit en fait connaissable. » (Aubenque, 2005 [1962], p. 56) L'analyse de la quiddité propose plutôt qu'un rapport paradoxal et existentiel de simultanéité d'un l'un et du multiple soit le fondement même de cette recherche d'identité du principe.

²³ Aristote, *Métaphysique*, p. 1028 b 2 [trad. Aubenque, 2009b, p. 50].

cheminement. »²⁴ Pour expliquer cela, Aubenque souligne d'abord que la structure hylémorphique de tout être, avec le principe de privation qui en démontre rétrospectivement le fonctionnement, exprime

[Ce] qui jaillit de l'être lui-même, dès lors qu'il comporte la possibilité du mouvement. Ce n'est pas nous qui comptons trois principes [la matière, la forme et la privation] dans l'être, pour en tirer un schéma « général » d'explication ; mais c'est l'être qui, à chaque fois, en chacun de ses instants, se dédouble et se re-dédouble, « éclate », si l'on peut dire, selon une pluralité de sens, de directions, qui définit l'unité, pourrait-on dire, « extatique » [...]. [...Il s'agit] d'une duplication et d'une reduplication spontanée de l'être lui-même, en tant qu'il est être en mouvement.²⁵

Cette description de l'Être étant l'essence même de l'Être chez Aristote, on peut dire alors que le principe régulateur de l'Être, sa quiddité, consiste en un processus de « dédoublement de l'essence »²⁶. Et cela ne peut se faire que dialectiquement. Cette dialectique est différente de celle qu'on a souvent retenue d'Aristote dans les *Topiques* (où le syllogisme démonstratif serait supérieur au syllogisme dialectique). Ici, elle acquiert un statut ontologique. Il faut noter qu'Aristote ne fait pas de la dialectique la science des sciences, comme si la dialectique permettait d'acquérir un plus haut savoir que les autres sciences, comme si elle permettait de connaître l'Être. Plutôt : « Si la recherche et la tentative sont l'affaire de la dialectique, alors la science de l'être en tant qu'être est dialectique, dans la mesure où elle ne peut parvenir – pour des raisons qui ne sont pas le signe d'un échec, mais tiennent à son essence même – à se constituer comme science. »²⁷ Plus précisément, « [...la dialectique] épouse le redoublement indéfini par lequel [l'essence de l'être] s'efforce de

²⁴ Aubenque, 2003, p. 8.

²⁵ Aubenque, 2005 [1962], p. 432-433.

²⁶ *Ibid.*, p. 483.

²⁷ Aubenque, 2009b, p. 65.

se précéder elle-même pour se fonder, toujours antérieure à elle-même, cause et principe d'elle-même, et pourtant incapable, parce qu'elle est toujours autre qu'elle-même, de se ressaisir dans son impossible unité »²⁸. Au cœur de la quiddité s'opère donc la dialectique, car ce n'est que par la négation de l'unité de la quiddité qu'un principe d'unité peut être désiré comme principe, celui-ci n'étant encore que la quiddité elle-même.

Loin de la perfection idéale d'une essence pure, l'essence de l'Être est empreinte du paradoxe de sa propre immanence en recherche de transcendance, car la recherche de l'essence de l'Être n'est possible au fond que par le dédoublement, qu'on peut appeler aussi l'extase existentielle de l'Être. La scission de la quiddité (c'est-à-dire lorsqu'elle s'oppose à elle-même dans une relation de négation) témoigne pourtant d'une recherche d'unité : « Si le mouvement est [...] ce qui, en séparant l'être de lui-même, introduit en lui la négativité, il est aussi ce par quoi l'être s'efforce de retrouver son unité perdue. Fondement de la scission, il [le mouvement] en est en même temps le correctif. »²⁹ L'aporie ontologique chez Aristote est ainsi clairement identifiée : la production d'un discours cohérent sur l'Être mène à l'impossibilité de démontrer scientifiquement ce qu'est l'Être, et lorsque que l'aporie se fait saillante, la nécessité de faire sens pousse à *redialectiser* l'insatisfaisante quiddité à laquelle on est arrivé pour définir l'Être. Dès lors que la dialectique cherche sa propre suppression, on peut dire avec Aubenque qu'il s'agit d'un « rapport paradoxal »³⁰, parce que la dialectique, « terme inférieur [, est] à la fois négation et réalisation du terme supérieur »³¹, celui-ci étant, concernant l'ontologie, le principe des principes, l'unité de l'Être. Qui plus est, le discours qui dialectise la quiddité de l'Être, *épouse* le mouvement de l'Être. Le discours dialectique, preuve de l'échec démonstratif, est la démarche qui, dans le cas le

²⁸ Aubenque, 2005 [1962], p. 483.

²⁹ *Ibid.*, p. 489.

³⁰ *Ibid.*, p. 497.

³¹ *Ibid.*

plus extrême (ici : l'impossible essence de l'Être), réactualise le *telos* d'unité. C'est donc en soutenant l'aporie, en faisant « l'expérience de l'échec »³² qu'Aristote en arrive à construire une métaphysique de l'inachèvement basée sur le mouvement qui impose à la recherche ontologique une démarche dialectique.

La formule « métaphysique de l'inachèvement » a de quoi déboussole, mais c'est parce que la temporalité ontologique n'est pas seulement celle de la linéarité progressive à laquelle on est habitué. Chez Aristote, la temporalité de l'Être

ne se rapporte ni au futur ni au passé, mais englobe l'un et l'autre à la fois, se comprend, nous semble-t-il, dans le cadre d'une conception cyclique du temps : il s'agirait alors d'une question [le « quoi » de l'Être] indéfiniment répétée [...]. [...] Dans le cas de la recherche sur l'être, Aristote semble dire [...] qu'il faut chercher toujours, [...] au sens [...] d'une permanence, ou plutôt d'un retour éternel, de la question.³³

Dans ce passage d'Aubenque se trouve résumée la conception du temps (l'éternel retour du même questionnement) qui soutient la structure épistémologiquement aporétique de la question portant sur l'essence de l'Être. La démarche de recherche relative aux questions ontologiques, c'est-à-dire la dialectique, est comme la traduction dans une temporalité chronologique de la temporalité cyclique du mouvement de l'Être.

Loin de remettre en question la pertinence de la démarche scientifique (ou démonstrative), la métaphysique d'Aristote permet de comprendre ce sur quoi porte la science : sur ce qui est stable (elle est une « pensée stabilisante »³⁴), au repos dans une temporalité chronologique, c'est-à-dire lorsque la quiddité se fait certaine pour un ensemble d'espèces³⁵, parce qu'il est alors

³² *Ibid.*, p. 93.

³³ Aubenque, 2009b, p. 50.

³⁴ *Ibid.*, p. 494.

³⁵ On le voit bien, la science pour Aristote ne s'occupe pas de chaque espèce singulière, « corruptible » selon la contingence, mais bien de la

possible de poser un « moyen terme » pour expliquer les phénomènes perçus, poser donc une règle (une proposition), qui par syllogisme démonstratif, prend appui sur des « faits » pour enfin produire une conclusion ou un résultat, nécessairement vrai tant que la règle l'est (rejoignant ainsi un point de vue analogue à celui de Kuhn).

corruptibilité générale propre à une collection d'espèces ou d'individus : « C'est parce que *tous* les hommes sont mortels qu'on peut étudier scientifiquement le genre *homme* et lui attribuer nécessairement le prédicat mortel [...]. » (Aubenque, 2005 [1962], p. 326) La science tente donc de repérer les schémas de transformation d'un genre – « Genre se dit d'abord de la génération continue de ce qui possède la même forme. » (Aristote, *Métaphysique*, p. 1024 a 29-30) Il faut ici clarifier la confusion persistante autour du terme « genre ». Comme le souligne Aubenque, « Il a pu sembler d'après certains textes [d'Aristote], [...] que la doctrine des catégories était [...] une énumération des différents genres d'êtres (ces genres étant entendus comme des “divisions” d'un genre plus fondamental [...] qui serait celui de l'étant dans sa totalité) » (Aubenque, 2005 [1962], p. 185), et c'est ce à quoi réfère Kant lorsqu'il dit que la « table » des catégories d'Aristote n'est qu'une rhapsodie (*Ibid.*). Cependant, ce n'est pas à l'étant que les catégories réfèrent, mais aux *significations* de l'Être : « la table des catégories [énonce] la multiplicité des modes selon lesquels l'être nous apparaît signifier l'étant, lorsque nous l'interrogeons sur sa signification » (*Ibid.*, p. 188). Cette tâche n'est pas celle de la physique (qui s'intéresse au genre « nature » pour étudier les principes de génération des étants), mais bien celle de l'ontologie qui, si elle se veut science (sur le genre « Être »), a fait face, on l'a vu, à une aporie (l'Être n'est pas un genre [*Ibid.*, p. 222]). Dès lors, si les catégories sont, en un sens métaphorique, les « genres les plus généraux » de l'Être (*Ibid.*, p. 224), ce n'est qu'en tant que « région » de l'Être (*Ibid.*), comme une portion de l'Être qui ne peut se définir selon les mêmes critères d'intelligibilité qu'un genre. Les catégories ne peuvent être *réellement* des genres, parce que leur caractère fini impliquerait aussi que l'Être soit fini par ses catégories. En outre, l'Être n'est certainement pas un genre, parce qu'il ne peut exclure les autres choses qui viennent à exister. Si l'Être était un genre, il signifierait l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire tout ce qui peut être prédiqué, et dès lors on pourrait tout prédiquer puisque ce faisant on prédiquerait assurément l'Être. Mais cela est logiquement absurde, tout ce que l'on prédique ne peut pas signifier l'Être.

En suivant le raisonnement d'Aubenque sur la métaphysique de l'inachèvement d'Aristote, on en arrive à la conclusion que l'Être ne signifie rien en soi : « L'être se dit de tous les êtres, mais on ne peut à la rigueur rien dire *de* l'être. En termes de logique classique, on dirait que l'être, ayant une extension infinie, a une compréhension nulle »³⁶. L'Être qui se dit ne peut qu'être un terme négatif, il agit comme contrainte à l'hypothétique : « non seulement on ne peut rien dire de l'être, mais l'être ne nous dit rien sur ce à quoi on l'attribue : signe non de surabondance, mais de pauvreté essentielle »³⁷. Ce constat amène à suggérer qu'il n'y a pas chez Aristote un « sens de l'Être », le plus « essentiel » ne sera toujours que l'activité qui fait que quelque chose advient et cherche une unité. À l'intérieur de ce plan philosophique, on ne peut aller au-delà de cette suggestion, à moins de recourir à la pétition de principe de Heidegger (qui transcendantiserait donc la philosophie d'Aristote). Mais le point de vue empiriste d'Aristote demande de faire du dédoublement de l'essence de l'Être le lieu même de la recherche métaphysique, lorsque celle-ci s'applique à répondre à la question du quoi de l'Être.

En somme, pour répondre à la question métaphysique « qu'est-ce que l'Être? », Aristote en est venu à postuler que l'Être est le mouvement extatique qui fait qu'un phénomène advient et perdure : « Le mouvement est ce par quoi le *sub-sistant* [cela qui perdure] [...] ne se maintient dans l'être que comme un *ex-sistant* [faire tenir en avant, sortir de soi]. »³⁸ Qui plus est, l'Être est triplement constitué de la matière, de la quiddité et de la forme. Cela implique d'introduire une scission au cœur de l'Être, scission qui témoigne paradoxalement à la fois de la nécessaire recherche de l'unité de l'être *et* de l'impossibilité de son achèvement. Il s'agit d'un mouvement dialectique, qui est la traduction épistémologique de l'essence même de l'Être.

³⁶ Aubenque, 2005 [1962], p. 227.

³⁷ *Ibid.*, p. 232.

³⁸ *Ibid.*, p. 433 n.b.p. 1.

Le point sur lequel on veut maintenant mettre l'accent est que l'interrogation inhérente à la quiddité de l'Être, c'est-à-dire à l'essence cherchant son propre fondement, s'avère performer le processus communicationnel fondamental, si tant est qu'ici est posée l'articulation ontologique fondamentale entre l'un et le multiple dans la philosophie empiriste d'Aristote. Les postulats métaphysiques chez Aristote ne permettent pas de soutenir qu'une unité de sens, une signification commune fondamentale, soit préexistante à la dialectique, car l'analyse de l'essence de l'Être montre qu'il n'y a là qu'activité, que mouvement produisant la scission de l'Être en une multitude d'êtres perdurant grâce à la forme par laquelle ils peuvent s'animer et interagir. La dialectique, ce processus communicationnel de recherche du sens, supplée à la « pauvreté essentielle » de l'Être, bien qu'elle ne soit pas non plus préexistante à son mouvement. Le sens un recherché et le dédoublement multiple nécessaire au mouvement de la recherche doivent être pensés *simultanément* dans un rapport paradoxal de l'un dans le multiple et du multiple dans l'un. Au fond, le paradoxe en est un d'un point de vue chronologique, mais c'est parce qu'il reflète la temporalité cyclique du mouvement de l'Être.

2.2 *La puissance, l'acte et le nécessaire comme conditions de possibilité de l'expérience*

Alors que la question du « quoi » de l'Être convoque une terminologie relative à *ce qui est*, la question du « comment » de l'Être convoque une terminologie relative aux manières d'être de ce qui est, c'est-à-dire aux *conditions de possibilité de tout ce qui est possible d'être*, bref à l'inconditionné ou encore aux *a priori* compris en un sens transcendantal. Quels sont les concepts qui rendent possible de parler de l'Être comme on l'a fait, en termes de quiddité, de matière et de forme?

Avant d'entrer dans le vif du sujet, une précision quant à la nature du langage chez Aristote s'impose, parce qu'elle est intimement reliée à la question des *a priori*. On a vu qu'autant dans

l'herméneutique de Gadamer que dans la philosophie des sciences de Kuhn (par sa taxinomie lexicale) ou dans l'*a priori* de la communication linguistique d'Apel, le langage est prédominant à ce niveau d'analyse. Or selon Aubenque, il ne peut pas y avoir chez Aristote de langage qui « coïnciderait avec le mouvement même par lequel les choses se dévoilent »³⁹. Le langage ne contient pas, dans ses formes, l'illimité ou l'infini, plutôt le langage « est tout entier du côté de la limite, alors que les choses sont multiples et infinies »⁴⁰. On comprend dans cette explication qu'à la question de l'essence (ou de la vérité ontologique) le langage ne répondra pas. Cependant, Aubenque note ailleurs que « Le langage n'est rien de moins, pour Aristote, que la condition de possibilité de l'expérience. »⁴¹ L'expérience ici réfère à la description de tout ce qui *peut* être, donc à l'*expérience possible*. Or, pour Aristote, l'ontologie est elle-même un discours formulé grâce au langage. Dès lors, le langage n'est condition de possibilité de l'expérience que parce qu'il ne pourrait y avoir de conception de l'expérience sans le langage. Par là, Aristote ne relègue pas, bien entendu, l'ontologie à du verbiage, plutôt il donne au langage la place qui lui revient :

Il faut [...] reconnaître qu'Aristote est le premier qui ait eu l'idée de thématiser, sous le nom de *catégories*, les cadres *a priori* de cette compréhension pré-empirique du monde que recèle tout langage, c'est-à-dire, en fait, pour nous la langue que nous parlons. Le langage est avant la lettre pour Aristote l'équivalent de ce que Kant appellera le « transcendantal » [...].⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 116 n.b.p. 2.

⁴¹ Aubenque, 2009b, p. 18.

⁴² *Ibid.*, p. 29. Ailleurs, Aubenque affirme que « les “catégories” d'Aristote ne sont pas moins chez Aristote “conditions de possibilité” de la dicibilité et de la pensabilité de l'étant qu'elles ne sont chez Kant “conditions de possibilité” de la représentation de l'objet » (Aubenque, 2009b, p. 407).

Tout comme chez Kant, la question de ce qui est « pré-empirique » est pour Aristote de l'ordre du transcendantal. Dans le cadre de la philosophie empiriste d'Aristote, le pré-empirique ne peut que référer aux multiples discours sur l'Être. Les conditions pour la possibilité de toute expérience sont des concepts sans lesquels aucune possibilité d'être ne peut être pensée : « Les catégories ont cette singularité d'être des concepts qui ne sont pas tirés de l'expérience, mais lui imposent le cadre *a priori* à travers le quel [*sic*] elle parvient à un degré minimal d'organisation et d'intelligibilité. »⁴³ On retient surtout de cela que c'est dans une optique d'intelligibilité de l'expérience que sont posées les conditions de possibilité, et que cela nécessite des concepts.

Maintenant que cela est dit, quelles sont pour Aristote les conditions de possibilité transcendantales sans lesquelles ce qui a été dit dans la précédente section, notamment sur le quoi de l'Être, ne serait pas intelligible? C'est à cette question que l'on s'attardera dans ce qui suit. De façon générale, le « comment » tente de répondre à la question suivante : quels sont les modes

⁴³ *Ibid.*, p. 36. Aubenque est à ce sujet assez catégorique dans son jugement sur l'universalité des catégories de Kant : « Kant, partant d'une problématique analogue, trouvait dans l'inventaire des pouvoirs de l'entendement la source, et dans l'universalité de la raison théorique le garant, de la validité de l'usage pur des catégories comme de leur applicabilité à l'expérience. Mais le soupçon se fera jour assez tôt que Kant universalise subrepticement et par là "éternise" indûment des catégories qui sont en fait historiquement liées à une certaine organisation théorique qui était celle de la science de son temps. » (Aubenque, 2009b, p. 36) Aristote pour sa part crée en quelque sorte les catégories qui feront en partie office, longtemps après Aristote, de catégories grammaticales. Son étude est en tout cas clairement dépendante de l'état de la langue en son temps. Aubenque se demande alors s'il existe « la possibilité d'une pensée transcategoriale, qui serait en quelque sorte au-delà du langage » (*Ibid.*, p. 38), tout en précisant que le langage « est par lui-même suffisamment riche, voire suffisamment équivoque, pour abandonner à l'analyse philosophique et à elle seule le soin de décider ce qu'il véhicule de fondamental et d'essentiel, donc de déterminant pour notre compréhension du monde » (*Ibid.*).

d'être que l'on retrouve dans tous les phénomènes? Les trois concepts désignant ces modes d'être sont la puissance (*dunamis*), l'acte (*energeia*) et le nécessaire (*entelekheia*)⁴⁴. Il n'y a pas chez Aristote, une antériorité chronologique d'un quelconque mode d'être, sous peine de retomber dans une transcendantisation de ces modes d'être. Pour reprendre un terme peircéen, on dira que les modes d'être se *préscindent*⁴⁵, il y a comme un ordre logique de présupposition, mais il ne serait pas possible d'affirmer la réalité transcendantale d'un mode d'être sans que les autres modes d'être

⁴⁴ Comme le note Gwenaëlle Aubry au sujet de la *dunamis* et de l'*energeia*, « Si elles ne sont pas exclusives des catégories, [...] elles ont néanmoins une plus large extension [...]. » (Aubry, 2006, p. 22) En effet, ces concepts permettent de penser le mouvement de l'Être. L'interprétation générale d'Aubry est néanmoins différente de celle d'Aubenque (avec qui elle entre en dialogue à plusieurs endroits), notamment sur la question de Dieu, du Premier moteur et de sa relation à l'ontologie sublunaire, ce qui a aussi une influence sur le statut et la hiérarchie de la puissance et de l'acte. Son interprétation est, au final, transcendantiste (*Ibid.*, p. 203).

⁴⁵ La préscission consiste à dire qu'une idée peut être discriminée d'une autre, sans pour autant qu'elle puisse en aucune façon s'en dissocier. Les modes d'être peircéens de la priméité, de la secondéité et de la tiercéité se préscindent les uns des autres, c'est-à-dire qu'il y a un ordre de présupposition (la secondéité ne peut pas être pensée sans la priméité et la tiercéité ne peut pas être pensée sans la secondéité), mais que les trois modes doivent être postulés pour en définir un seul. D'ailleurs, évaluer la valeur de l'analogie des trois modes d'être de Peirce avec ceux d'Aristote serait sans doute fort intéressant, car il est en effet difficile de ne pas voir une certaine analogie entre les modes d'être chez Aristote et les conditions de possibilité de tout phénomène chez Peirce : « [...] il y a trois modes d'être. Je prétends qu'on peut les observer directement dans les éléments de tout ce qui est à n'importe quel moment avant l'esprit et de n'importe quelle façon. Il y a l'être de la possibilité positive qualitative, l'être des faits actuels, et l'être de la loi qui va gouverner les faits dans le futur. » (CP 1.23) Mais procéder à une telle évaluation n'est pas le but de cet ouvrage. On pense néanmoins que le mode de séparation des modes d'être chez Peirce éclaire la séparation des modes d'Être chez Aristote.

soient aussi affirmés. Les trois modes d'être n'englobent pas les deux autres, il n'y en a aucun qui détermine les deux autres comme s'ils n'étaient que des applications du premier. Ils sont nécessaires les uns aux autres.

Comme le souligne Aubenque, « La notion aristotélicienne d'acte, au moment même où Aristote la distingue du mouvement lui-même, révèle donc son enracinement dans le mouvement : elle désigne, certes, le mode d'être de l'immobile, mais d'un immobile qui est *devenu* ce qu'il est. [...L'] acte n'advient, ne se révèle dans son accomplissement que par la puissance [...]. »⁴⁶ L'acte et la puissance sont des modes d'être conceptualisés dans le but de rendre intelligible le devenir et donc le mouvement de l'Être.

Lorsqu'on dit que la puissance est « antérieure » à l'acte, ce n'est pas parce que la puissance serait déjà là, pleine et autosuffisante dans son existence. Cette antériorité n'est pas chronologique, mais logique, elle implique que l'on fasse référence à une conception *passive*⁴⁷ de la puissance : rien qui soit devenu ne peut être actuellement sans être doté d'une puissance de se réaliser, sinon le changement lui-même serait inconcevable. Les propos de Gwenaëlle Aubry sont à ce sujet éclairants :

L'en-puissance est l'indice, et le principe, de ce devenir qui conduit un être à son accomplissement. Il porte à la fois la distance entre un être et ce qu'il a à être, et la possibilité de son franchissement. Si l'acte nomme l'identité, réelle, ou réalisée, de l'être [...], l'en-puissance, lui, nomme cette identité comme à réaliser.⁴⁸

Puissance passive veut dire qu'elle attend sa réalisation, mais la passivité signifie aussi qu'elle n'est pas, que la puissance est non-

⁴⁶ Aubenque, 2005 [1962], p. 441.

⁴⁷ S'il y a une puissance passive, une puissance active, voire une puissance de résistance (Aubenque, 2005 [1962], p. 440 ; Aristote, *Métaphysique*, p. 1019 a 26-32), ce n'est toujours que de la puissance comme mode d'être dont il est question, selon différents points de vue.

⁴⁸ Aubry, 2006, p. 25.

être, ce qui complexifie la signification de la passivité et conséquemment la question de l'antériorité de la puissance ou de l'acte l'un par rapport à l'autre. La puissance n'est pas une forme déjà là, toute-puissante, qui serait comme l'identité de chaque être, elle est aussi bien « puissance d'être ou de n'être pas »⁴⁹. Ou encore : « “Puisque ce qui est puissant n'est pas toujours en acte”, écrit Aristote, “la négation aussi lui appartient” »⁵⁰. Cette négation est au demeurant toujours comprise du point de vue de la puissance, ainsi la négation de « pouvoir être » n'est pas « ne pas pouvoir être », mais plutôt « pouvoir ne pas être ». Selon Agamben, la puissance signifie avoir une faculté :

Le terme « faculté » exprime en effet la manière par laquelle une certaine activité est séparée d'elle même et assignée à un sujet, la manière par laquelle un être vivant « a » sa pratique vitale. [...] *Hexis* (de *echō*, « avoir »), manière d'être, faculté, est le nom que donne Aristote à cette in-existence de la sensation (et des autres « facultés ») chez un être vivant. Ce qui est ainsi « eu » n'est pas une simple absence, mais prend plutôt la forme d'une privation [...], c'est-à-dire la forme de quelque chose qui atteste la présence de ce qui manque à l'acte. Avoir une puissance signifie : avoir une privation.⁵¹

D'où l'idée paradoxale que la puissance signifie une « disponibilité de la privation »⁵², parce qu'il s'agit d'avoir la possibilité de quelque chose que l'on a pas (ce qui n'a donc rien à

⁴⁹ *Ibid.*, Aubry avance l'idée qu'« on peut voir en elle [la puissance] l'instrument [...] d'une pensée, plus hubristique [*hubris* ou *hybris* : excès, démesure], de l'immanence accomplie » (*Ibid.*). À cela, elle ajoute cependant que cette pensée doit être englobée dans une « ontologie unitaire », voire une « ontologie de la perfection » (*Ibid.*, p. 143 n.b.p.1) qui, selon elle, dénouerait l'aporie à partir de laquelle Aubenque fonde positivement son interprétation de la philosophie d'Aristote comme métaphysique de l'inachèvement.

⁵⁰ Aristote dans Agamben, 2011 [2005], p. 327.

⁵¹ Agamben, 2011 [2005], p. 316.

⁵² *Ibid.*, p. 317.

voir avec une supposée « propriété »). Agamben passe alors du plan transcendantal au plan existentiel de la manière suivante : « Ce qui est donc en question, c'est le *mode d'être* de la puissance, qui *existe* sous la forme de la *hexis*, de la maîtrise sur une privation. Il y a là une forme, une présence de ce qui n'est pas en acte et cette présence privative est la puissance. »⁵³ En d'autres mots, le mode d'être de la puissance, d'un point de vue passif, rend intelligible la positivité de la matière comprise en termes d'appel à une forme. Avoir une puissance signifie en ce sens à la fois ne pas être la forme et avoir la faculté de l'être. Aristote dit ainsi de la puissance passive qu'elle « réside dans ce qui est affecté »⁵⁴, tel est le pouvoir-pâtir. Or, dans *De anima*, Aristote définit ce pâtir de la manière suivante : « Pâtir [*paschein*] [...est] la conservation [*sōtēria*] de ce qui est en puissance par ce qui est en acte [...]. [...] Ceci] n'est pas une altération [*alloiousthai*, "devenir autre"], puisqu'il y a don à soi-même [*eis auto... epidosis*] et à l'acte. »⁵⁵ Suivant l'interprétation d'Agamben, une telle conservation reflète la conception passive de la puissance et prend appui sur le « pouvoir ne pas être », car c'est précisément ce qu'est la conservation : garder en soi quelque chose qui n'est pas réalisé. Ainsi, « la passivité consiste [...] en une conservation et un perfectionnement de soi (*epidosis*, littéralement "don supplémentaire", signifie aussi "accroissement" [...]) »⁵⁶. L'identité « à réaliser » n'est donc pas déjà là « dans » la puissance, c'est plutôt par le mouvement de « don à soi-même » d'une possibilité (qui est conservée en latence en soi lors de l'acte) que l'accroissement est pensé. Ainsi, l'acte est la « condition même de son avènement [c'est-à-dire de l'avènement de la puissance]. [...] La] puissance préexiste à l'acte comme condition

⁵³ *Ibid.*, p. 318.

⁵⁴ Aristote, *Métaphysique*, p. 1046 a 22-23.

⁵⁵ Aristote, *De anima*, p. 417 b 2-7 [trad. G. Agamben, 2011 {2005}, p. 328].

⁵⁶ Agamben, 2011 [2005], p. 328.

de son actualité⁵⁷, et [...] l'acte préexiste à la puissance comme révélateur de sa potentialité »⁵⁸. Bref, suivant l'interprétation d'Aubenque, l'acte et la puissance sont *co-originaux* l'un de l'autre, ce qui rend compte du couple transcendantal à partir duquel toute expérience possible est conçue, c'est-à-dire le possible, le réel et le processus de réalisation qui fait passer de l'un à l'autre.

On a dit qu'il y a chez Aristote trois modes d'être, pourtant on n'a parlé que de l'acte et de la puissance. C'est qu'il y a aussi le *telos*, le but, ce qui rationnellement doit être pris en compte pour tout être qui cherche à perdurer. Chez Aristote, ce troisième mode d'être s'appelle le *nécessaire* ou encore l'*entéléchie* (c'est-à-dire « état accompli », et il est vrai que l'état accompli a souvent été pris par les commentateurs comme synonyme du mode d'être de l'acte). On suit néanmoins Peirce, qui note que « Dans quelques passages, Aristote semble avoir entraperçu un troisième mode

⁵⁷ On peut dire en ce sens que la puissance est *active*, si on la conçoit au regard de l'*agent* qui fait en sorte que dans un autre être une puissance advienne. On ne désigne plus par là la faculté d'un être, mais le *pouvoir effectif* qu'il a sur les autres. Il s'agit de la puissance de produire (Aristote, *Métaphysique*, p. 1046 a 16), autrement appelée le pouvoir-agir. Lorsque, par le mode d'être de l'acte, un être est devenu, alors il produit un effet sur son environnement. Par le biais de la puissance passive « contenue » dans la forme que la matière a appelée, un être se voit doté du pouvoir d'influencer la forme d'autres êtres, et devient agent de changement lorsqu'il en produit un (donc lorsqu'il fait en sorte qu'un être soit *devenu* autre), soit par son acte même d'exister ou par la mise en application de sa puissance passive, si tant est que cet être puisse maîtriser ses propres facultés. Dans ce contexte, le pouvoir-pâtir concerne l'être qui est affecté par la puissance active de l'être « agent », ce qui est un autre sens ajouté à la conception de la puissance passive. Enfin, on peut aussi dire que la puissance est active quand elle porte vers l'acte *et* quand elle produit l'émergence spontanée de ce qui ne peut se comprendre causalement. Bref, puissance passive et puissance active ont plusieurs sens selon les points de vue à partir desquels on l'analyse, à l'intérieur même de la philosophie d'Aristote.

⁵⁸ Aubenque, 2005 [1962], p. 442.

d'être dans l'entéléchie. »⁵⁹ En effet, si la puissance se pense par rapport à l'acte, elle se pense en outre par rapport au *nécessaire*. Certes, Aristote ne dit pas explicitement que le nécessaire est aussi un mode d'être. Il fait d'ailleurs référence à ce problème de la manière suivante : « Si donc il n'y a rien en dehors des êtres singuliers, rien ne serait intelligible [...]. De plus, il n'y aura rien d'éternel ni d'immobile, car les êtres sensibles sont tous corruptibles et en mouvement »⁶⁰. Comment ce qui est actualisé peut-il durer, c'est-à-dire continuer d'exister en « faisant sens » ? Qu'est-ce qui le fait tendre vers l'intelligibilité ? Selon Aubenque, le problème est tout à fait présent chez Aristote : « S'il est vrai que la théorie [platonicienne] des Idées avait pour fonction de fournir un aliment à l'exigence d'un savoir stable et rigoureux, la conception aristotélicienne de la science, héritière de cette exigence, mais privée de cet aliment, risque de se trouver sans objet. »⁶¹ C'est bien de ce « savoir stable et rigoureux » dont il est question lorsqu'on parle du nécessaire (ou de la raison), si l'on se fit à la définition qu'en donne Aubenque : « le nécessaire est ce qui ne peut pas et ne pourra jamais ne pas être »⁶². Sauf que ce « nécessaire », immuable et éternel, renvoie chez Aristote à l'*ordre divin*, dont la séparation avec le « monde » des phénomènes (qui lui seul est l'objet du discours ontologique chez Aristote) est dûment montrée par Aubenque.

Il y a donc selon Aubenque deux conceptions de la philosophie chez Aristote : « d'un côté, une démarche humaine, un cheminement laborieux et "aporétique" ; de l'autre, la possession "plus qu'humaine" d'un savoir transcendant et qui se flatte de n'être d'aucune ressource aux "intérêts" des hommes »⁶³. La

⁵⁹ CP 1.22. On réfère aux *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* par les lettres « CP ». Le premier chiffre indique le volume, alors que les chiffres suivant le point indiquent le paragraphe.

⁶⁰ Aristote, *Métaphysique*, p. 999 b 2-6.

⁶¹ Aubenque, 2005 [1962], p. 328.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 334.

théologie d'Aristote est selon le mot d'Aubenque un « hyperplatonisme », c'est-à-dire un « platonisme sans Idées, [...] sans participation [ou communication] ni intermédiaires »⁶⁴. Il faut retenir de cela que l'ontologie développée par Aristote sert plutôt à décrire le monde des vivants périssables que celui des choses divines, celles-ci étant au demeurant *impuissantes* à ordonner autre chose qu'elles-mêmes. Le divin est à l'inengendré (donc toujours et seulement « Acte pur », si parfait qu'il est sa propre nécessité, sans puissance, ou « impuissant ») ce que le périssable (ce qui vit et meurt) est au mouvement de génération et de corruption, c'est-à-dire au *devenir général*.

Cette séparation de l'ontologie et de la théologie implique bien sûr qu'il n'y ait nulle *cause première* qui engendre l'Être, car l'Être chez Aristote n'est pas d'abord non-être. Il n'y a rien qui cause l'Être, toute cause est comprise d'un point de vue empirique. Pourtant, il y a bien chez Aristote une cause « idéale » et nécessaire à toute entreprise de recherche d'intelligibilité. Tout être, aussi corruptible soit-il, tend vers le nécessaire :

L'être n'explique pas le moindre être, pas plus que l'être aimé [l'ordre divin] n'explique le désir qu'il inspire, puisque le désir est de l'ordre du manque, de la négativité ; mais le moindre être tend vers l'être, comme l'aimant tend vers l'aimé, et c'est alors que l'être aimé apparaîtra, non pas comme la cause, mais comme le principe régulateur des mouvements apparemment désordonnés qu'il appelle.⁶⁵

Pour Aristote, il en va donc de la survie des « moindres êtres » [c'est-à-dire tout phénomène] de tendre vers l'ordre, vers une régularité, de se pourvoir d'une forme pour continuer d'exister. On peut sans doute parler d'un troisième mode d'être appelé le « nécessaire », qui rend intelligible la tendance qu'a chaque être de suivre un certain ordre, une rationalité ou une cohérence qui le garde de la destruction qu'il subirait si les puissances (la sienne comme celles des autres) n'étaient raisonnées d'une quelconque

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Aubenque, 2005 [1962], p. 387.

façon. L'hypothèse d'Aubenque est que l'horizon de sens de tout être n'est pas au commencement, mais à la fin – *telos* –, et que cette fin est « le terme toujours différé d'une recherche et d'un effort »⁶⁶. C'est donc dans l'effort que l'on retrouve le sens existentiel du mode d'être du nécessaire. Aubenque critique explicitement la tournure que donne Heidegger au terme entéléchie, selon qui elle serait « pure présence de ce qui est présent »⁶⁷. Pour Aubenque comme pour Heidegger, l'entéléchie n'est ni « l'idée d'accomplissement » ni la « causalité de l'idée », mais Aubenque croit qu'il faut garder l'idée de l'état accompli, d'où l'étrange formule qu'il utilise pour décrire l'entéléchie d'un point de vue non transcendantiste : l'entéléchie est « ce qui se trouve et se maintient accompli dans l'accomplissement »⁶⁸. Le mode d'être du nécessaire rend ainsi intelligible à la fois le présupposé méthodologique de la recherche de l'unité, à l'intérieur d'une métaphysique de l'inachèvement, ainsi que le mouvement de l'Être qui, dans son essence (sa quiddité) se dédouble et se reprend simultanément (selon une temporalité cyclique) dans une unité.

En résumé, selon Aristote les trois modes d'être (la puissance, l'acte et le nécessaire [ou l'entéléchie]) sont les manières qu'a l'Être – qu'a tout être – de se *poser*. Elles sont les conditions de possibilité transcendantales de tout phénomène, si tant est qu'ainsi les phénomènes deviennent, pour l'humain, intelligibles. Puissance, acte et nécessaire sont les trois concepts posés par Aristote pour constituer le *plan transcendantal* de son ontologie. Les conditions de possibilité servent à comprendre (lire : à rendre intelligible) en quoi la quiddité – l'essence ou l'*ousia* – de l'Être ne dit rien sur ce que sont les choses (c'est-à-dire les phénomènes, ou encore les « étants ») chacune dans leur essence, mais « n'est que la condition de possibilité de l'attribuabilité à la chose des prédicats “un” aussi bien que “étant” [...] »⁶⁹ Bref, puisque la

⁶⁶ *Ibid.*, p. 368.

⁶⁷ Heidegger dans Aubenque, 2005 [1962], p. 441 n.b.p. 1.

⁶⁸ Aubenque, 2005 [1962], p. 441.

⁶⁹ Aubenque, 2009b, p. 357.

structure aporétique du *quid* de l'Être se traduit elle-même et positivement en tant que condition de possibilité (ou principe régulateur) de tout phénomène, alors en cherchant à répondre à la question du « comment » de l'Être on explicite les modes d'être qui rendent intelligible la *structure aporétique* de la quiddité de l'Être. Autre manière de dire qu'on explique de manière transcendantale 1) les fonctions phénoménologiques – la quiddité, la matière et la forme – de tout être, 2) le *processus d'appel* à une forme (ce qu'on a appelé avec Aubenque la positivité de la matière), 3) ce qu'est le devenir (ou le mouvement de l'Être) et 4) la recherche de l'unité. Cela mène à l'étrange, mais néanmoins cohérente, thèse qu'il y a chez Aristote une *ontologie transcendantale*.

Les modes d'être sont les conditions de possibilité de la communication ontologique, c'est-à-dire du mouvement simultané et continu de dédoublement et de recherche de l'unité de l'Être. La communication y joue un rôle crucial, car elle est dans ce contexte la définition même du processus à l'œuvre à l'intérieur de la quiddité de l'Être. L'explication des conditions de possibilité rend donc aussi intelligible ce processus communicationnel. Si l'on conçoit que la structure de l'Être en appelle à un processus posant simultanément l'un et le multiple, les conditions de possibilité que sont la puissance, l'acte et le nécessaire permettent de comprendre comment cela se produit, comment l'Être se pose dialectiquement à lui-même la question de sa propre essence.

En suivant l'interprétation d'Aubenque des textes d'Aristote, il appert que la thèse transcendantale de l'Être chez Kant s'appuie sur l'ontologie d'Aristote. Aubenque est à ce sujet on ne peut plus clair : « Kant emprunte à Aristote, tenu [malencontreusement] pour le fondateur de la tradition ontothéologique, le principe même de sa critique de l'onthéologie, à savoir la thèse que l'être n'est pas un prédicat réel, mais un prédicat logique [...]. »⁷⁰ Autre manière de dire, avec Kant, que l'Être est synonyme de *position* et que les modes d'être sont des modalités de positionnement. L'Être

⁷⁰ *Ibid.*, p. 365.

ne dit pas ce que sont les choses, il fait en sorte que les choses soient posées. La tournure existentielle amène à dire que l'Être chez Aristote est l'activité ontologique de poser. D'où l'idée que les concepts créés pour désigner les modes d'être servent à définir les conditions de possibilité d'intelligibilité de l'expérience, car elle servent à comprendre, non ce que sont les êtres, mais bien comment ils sont ontologiquement posés.

Or, jusqu'à quel point l'activité de l'Être s'accorde-t-elle avec l'activité de penser? Il semble bien que l'on tente de comprendre la nature paradoxale de cette activité qui permet d'identifier des concepts comme distincts de l'action de penser en tant que telle, tout en sachant que cette action ne peut exister que par les concepts. Car l'un du penser n'existe que dans le multiple des concepts, alors que les concepts n'ont d'identités distinctes que par l'action qui les pose. Si, comme le dit Aubenque, « le discours lui-même est mouvement »⁷¹, c'est qu'il en est de même pour la pensée :

La pensée humaine est une pensée en mouvement de l'être en mouvement, une saisie inexacte de l'inexact, une recherche dont l'inquiétude même est à l'image de la négativité de son objet. C'est parce que la pensée humaine est toujours séparée d'elle-même qu'elle coïncide avec un être qui ne parvient jamais à coïncider avec soi.⁷²

Se rappelant de la position d'Apel sur la pensée, on peut dire que c'est le mouvement du discours qui, via l'*a priori* communicationnel (ou le principe argumentatif) permet de concevoir une pensée en mouvement. Le principe argumentatif d'Apel est comme la synthèse des trois modes d'être constitutifs de l'ontologie transcendantale d'Aristote, lorsque celle-ci est appliquée au cas de la communication des discours entre eux. Tout comme Habermas et Apel, la compréhension chez Aristote est à jamais inachevée, mais en plus cet inachèvement est constitutif du mouvement de l'Être qui, traduit dans le discours, prend la forme

⁷¹ Aubenque, 2005 [1962], p. 492.

⁷² *Ibid.*, p. 494.

du principe argumentatif. Ce passage par le discours est une manière de rendre intelligible « pour nous » le processus ontologique de communication qui a lieu dans le mouvement de l'Être « en soi ». Lorsque cela est appliqué à la communication des discours, on y trouve alors une ontologie non transcendantiste et transcendante permettant de penser ladite communication des discours, et ce sans avoir à subordonner les multiples sens développés par chaque discours sous un « sens de l'Être », fût-il existentiel plutôt que propositionnel.

Néanmoins, et bien qu'Aubenque intime aux métaphysiciens de « reconnaître la nécessité métaphysique et méta-métaphysique [...du] dépassement, c'est-à-dire [de] la transgression des limites, [qui] est la fonction essentielle de la métaphysique, inscrite dans le *méta* de son titre [...et que] rien ne s'oppose à ce que la métaphysique s'applique à elle-même cette exigence »⁷³, ledit dépassement ne se fait toujours qu'à l'intérieur d'un seul discours ontologique, tout aporétique qu'il puisse être. Le *dépassement* est une interprétation originale d'Aubenque⁷⁴, car celui-ci en appelle à

⁷³ Aubenque, 2009b, p. 408-409.

⁷⁴ Le *dépassement* est un concept connu et souvent relié à une pensée dialectique, mais l'originalité d'Aubenque est de l'intégrer dans son interprétation d'Aristote. Par ailleurs, on retrouve cette même nécessité du dépassement dans *De la problématique* de Michel Meyer (2008 [1988]), que l'on considère être une théorie philosophique *herméneutique* (*Ibid.*, p. 223) assez proche d'Apel, mais aussi de l'Aristote d'Aubenque (et contre l'Aristote de Meyer lui-même). Le dépassement peut rendre compte de la dimension problématisante à l'œuvre dans l'ontologie transcendante telle qu'on la présente dans ce deuxième chapitre. Elle rappelle donc la dynamique de question-réponse de Gadamer, mais en exclut la transcendance. Selon Meyer, « La philosophie est son propre problème dans son existence et sa possibilité même. » (*Ibid.*, p. 15) Cela traduit l'éternelle question ontologique d'Aristote – qu'est-ce que l'Être? – sur le plan transcendantal : « [la philosophie] doit *se penser* plutôt qu'*être* pensée [...]. Le dépassement qu'il incombe de faire faire à la philosophie, de l'intérieur, par elle-même, et sur elle-même, est forcément métaphysique. » (*Ibid.*, p. 24) Ainsi, Meyer en appelle-t-il, comme Apel d'ailleurs, à « une nouvelle vision du *logos* » (*Ibid.*, p. 25).

une reprise positive de la métaphysique de l'inachèvement, sauf que l'ontologie d'Aristote court après une unité à jamais différée. Il y a un constat de finitude chez Aristote, qui amène à concevoir la communication ontologique et, conséquemment, la communication entre des discours comme un processus voué à la recherche d'une synthèse conjonctive, même si cela se fait par la transgression. La raison en est que les modes d'être d'Aristote sont reliés à *une* conception – il est vrai, extatique ou équivoque – de l'Être (l'Être se dit de multiples façons, et les trois modes d'être en rendent compte) et non à un plan transcendantal peuplé de concepts. La théorie ontologique d'Aristote ne postule pas comme tel un plan transcendantal d'intelligibilité, dans lequel les concepts joueraient un rôle ontologique, elle ne fait que postuler que la pensée ou la dialectique est à l'*image* de la négativité de son objet, pour reprendre les mots d'Aubenque, c'est-à-dire qu'elle épouse ou encore qu'elle *imite* le mouvement de l'Être. Certes, l'ontologie d'Aristote est transcendantale, parce qu'elle fait de l'Être, non l'État suprême, mais le mouvement même par lequel les phénomènes se posent (et les modes d'être sont alors la traduction en concepts des manières qu'a l'Être de poser), néanmoins elle n'a

Là où Apel pose l'*a priori* communicationnel, Meyer postule la « *différence problématologique*, [c'est-à-dire] la différence question-réponse » (*Ibid.*), mais on pense qu'il s'agit du même concept, nommé différemment. Le principe argumentatif d'Apel évoque la recherche d'un sens (le « mieux comprendre »), mais contient aussi en lui la forme interrogative de la pensée, présente chez Meyer : « En questionnant le *logos*, nous répondons sur le fait que penser, c'est questionner, et que l'usage du langage impliquant l'interrogativité de l'esprit est acte de penser. » (*Ibid.*, p. 209) Enfin, on rappelle que cette définition du *logos* de la pensée épouse, selon Aubenque, le mouvement de l'Être qui se pose infiniment sa propre question. On peut dire que la *différence problématologique* de Meyer met en lumière l'aspect constitutivement paradoxal d'une ontologie du dépassement ou, ce qui revient au même, d'une métaphysique de l'inachèvement. La philosophie est donc déjà d'une certaine façon problématisante. On compte néanmoins montrer dans cet essai que la problématisation peut elle aussi être pensée de plusieurs manières.

pas pensé la transcendance comme ontologiquement constitutive de l'expérience, elle n'a pas établi que le geste de poser des concepts servant à produire des *a priori* de positionnement (les modes d'être) soit lui aussi ontologiquement constitutif.

Peut-être cela tient-il au fait qu'Aristote a voulu se défaire de la conception ontologique, dite platonicienne, du « monde des Idées » séparé du « monde sensible », et surtout se défaire de la double théorie de la *participation* (autrement appelée « communication »), soit la participation du sensible comme « copie » des « modèles » que sont les Idées, soit la participation des Idées entre elles. Sa critique envers Platon est passée à l'histoire et fait office aujourd'hui encore de cadre général d'interprétation de l'ontologie de Platon. D'une part, Aristote soutient que l'Être dans son essence, unissant hiérarchiquement le modèle et la copie, entre en contradiction avec l'hypothèse des mondes séparés – c'est l'hypothèse du *chorismos* (séparation). D'autre part, il soutient que le mélange des Idées, qui produirait des « essaims d'essences » des choses, conduit à la subordination des essences à d'autres essences plus générales, ce qui, appliqué à la question de l'Être, mène à une régression à l'infini et n'éclaire donc en rien ce qu'est l'Être dans son essence⁷⁵. L'ontologie qu'Aristote développe ne se veut qu'empiriste, et ce faisant elle s'empêche de concevoir que des concepts puissent peupler un plan ontologique d'intelligibilité dont la réalité postulée viendrait, au mieux pour Aristote reprendre les

⁷⁵ On connaît la solution d'Aristote, qu'Aubenque résume de la manière suivante : « [la] séparation de l'être et de la quiddité ne sera plus une séparation entre deux mondes, comme si la quiddité était hypostasiée hors de l'être dont elle est et tout à la fois n'est pas l'essence ; la séparation se trouve ici intériorisée, transposée à l'intérieur de l'essence sensible elle-même, qui, parce qu'elle n'est pas seulement essence, se trouve séparée, non plus seulement d'un autre monde, mais d'abord et avant tout d'elle-même » (Aubenque, 2005 [1962], p. 475). On a montré que les modes d'être de la puissance, de l'acte et de l'entéléchie étaient des concepts rendant intelligible cette séparation intériorisée dans le sensible.

schèmes qu'il critique chez Platon, ou au pire remettre en question son ontologie, car il faut bien dire que les modes d'être d'Aristote sont les *seules* conditions de possibilité que son ontologie accepte.

On veut pourtant montrer qu'une autre interprétation des écrits de Platon permettrait de concevoir un tel plan d'intelligibilité, sans recourir à des arguments dont certains sont au demeurant dûment critiqués autant par Aristote que par Platon lui-même. Cela demande assurément de reproblématiser certains concepts et définitions de concepts servant à établir le plan philosophique à partir duquel une transcendantalité platonicienne pourrait être pensée. La force de l'ontologie de Platon serait entre autres de penser une *communication transcendantale de l'intelligible*, ce qu'Aristote ne fait pas, ce dernier se butant à chercher à comprendre le mouvement de l'Être sans questionner sur quel plan se posaient les concepts lui servant à penser ce mouvement (sinon sur le « plan » fini du langage humain). On découvrirait alors chez Platon une définition de la communication qui, comme chez Aristote, prend appui sur la dialectique et entrelace l'un et le multiple d'une manière non hiérarchique, cependant cela se fait au regard non plus de l'Être, mais bien de l'intelligible (ramener l'Être à « l'intelligible parmi les intelligibles » est une interprétation courante chez les commentateurs de Platon, mais l'interprétation que l'on suivra critique cette perspective hypostasiant de l'ontologie de Platon). D'autres conditions de possibilité, différentes de celles d'Aristote, verraient le jour, parce qu'elles servent à décrire transcendantalement ce qu'il en est de la communication et donc du mouvement de l'intelligible dans l'intelligible. L'Être lui-même deviendrait une condition d'existence de l'intelligibilité à l'intérieur du plan d'intelligibilité, ce qui amène à parler aussi d'une certaine ontologie transcendantale chez Platon, différente de celle d'Aristote telle que décrite par Aubenque, mais néanmoins cohérente et donnant des arguments pour concevoir la problématisation philosophique et la communication du point de vue de l'intelligibilité et du transcendantal. Il est vrai qu'on perdra momentanément avec Platon un des traits essentiels d'une philosophie empiriste, car le *devenir* pour Platon n'est pas, comme il l'est pour Aristote, la

conception universelle du mouvement de l'Être (il n'est pour Platon que le mode d'existence de ce qui est altérable), mais on y gagnera une conception claire d'un plan d'intelligibilité. Ce passage par Platon préparera le terrain pour la description (en troisième partie) d'un plan d'intelligibilité cette fois immanent, qui conjuguerait devenir et intelligibilité de manière à créer un *empirisme des Idées* renversant à la fois le « devenir général » d'Aristote et « l'inaltérabilité des Idées » de Platon.

En résumé, l'Aristote d'Aubenque est apparu dans ce chapitre comme le discours métaphysique capable de construire une ontologie transcendante et non transcendantiste pouvant soutenir l'*a priori* apélien. La théorie syllogistique de la science d'une part peut mener à la production de *genres* tout en étant cohérente avec l'épistémologie de Kuhn, notamment parce que la philosophie d'autre part est moins syllogistique que dialectique. Il n'en demeure pas moins que, de ce point de vue, toute science et tout être sont au final pris dans le mouvement de l'Être, dans le *devenir général*. La pensée elle-même épouse le processus communicationnel et paradoxal du dédoublement de l'Être et de la recherche de son unité, ce qui est reflété dans le principe argumentatif d'Apel et dans l'herméneutique critique d'Habermas. L'un et le multiple forment les pôles communicationnels et réciproques de la thèse paradoxale et empiriste de l'équivocité de l'Être, de même que du mouvement infini de la recherche de l'identité. Dans la prochaine partie, on montrera une autre façon, idéaliste, de penser la répartition transcendante et la communication ontologique qui lui est reliée.

Deuxième mouvement
La communication idéaliste

La communication dans l'intelligible

Dans ce deuxième mouvement de problématisation – indépendant et autonome par rapport au premier, mais préalable au troisième mouvement qui sera un renversement des deux premiers –, on montrera que la théorie philosophique de Platon permet, à sa manière, de reproblématiser la question de la communication au regard de l'un et du multiple et à la faveur d'une sortie du dogmatisme de la transcendance en proposant une autre ontologie dont on peut dire anachroniquement qu'elle est transcendante. C'est donc en fonction des deux principales lignes transversales de problématisation de cet essai (paradoxe ontologique de l'un et du multiple ; statut et rôle du transcendantal) que l'on présentera la philosophie de Platon. Il peut être surprenant en effet que l'on soutienne que Platon soit de ceux qui donnent des outils pour réfléchir à la possibilité de penser la communication de manière philosophique *et* non dogmatique. Le but de cette partie n'est pourtant pas de critiquer tour à tour les diverses interprétations systématisantes – platonistes ou antiplatonistes – de la pensée de Platon, mais bien de présenter une interprétation à la fois originale et pénétrante du mouvement de la pensée chez Platon, en se basant sur les ouvrages de l'exégète et essayiste contemporaine Monique Dixsaut. Il faut noter avant tout que cela est le fruit d'une interprétation particulière des écrits de Platon et que l'on s'attardera, dans cette partie, moins à Platon qu'à cette interprétation. En d'autres termes, le texte à interpréter ici est d'abord celui de Dixsaut. C'est pourquoi la plupart des citations

proviennent de Dixsaut et non de Platon. Il ne s'agira pas non plus de rendre compte de la pertinence ou non de la lecture de Dixsaut au regard des thèses platoniciennes, car ce travail à la fois dépasse les compétences de l'auteur du présent ouvrage et s'avère en fait de peu d'intérêt quant au but recherché par la présentation de l'interprétation dixsauïste de Platon. En effet, le but n'est ni d'écrire un essai sur Platon ni de postuler que la théorie philosophique platonicienne est celle que l'on devrait adopter. On pense néanmoins que, suivant l'interprétation de Dixsaut, il y a chez Platon une problématisation philosophique intéressante quant aux enjeux entourant la question de la communication, de manière à mettre en crise les lieux communs d'une philosophie transcendantiste, au profit d'une théorie du sens qui appelle indéfiniment une recherche sur elle-même à l'intérieur d'un plan d'intelligibilité, autrement appelé le *logos*.

Au contact de l'œuvre de Platon et surtout à la lumière de l'interprétation de Dixsaut, il appert que Platon ne se serait pas fait prendre au piège de ramener l'Être à l'Un transcendant, sans pour autant abandonner l'atteinte de la pleine intelligibilité, comme *telos* philosophique et donc comme possibilité épistémologique. Dès Platon, la communication serait pensée, avant la lettre, de manière transcendantale, et ce sans postuler que l'Être et le sens (ou la pleine intelligibilité) soient la même chose. Au regard de l'économie globale de l'essai, il s'agira donc de reproblématiser la transcendantalité à partir de cette interprétation de l'idéalisme de Platon. L'ontologie qui en ressort serait transcendantale en ceci qu'elle pose des conditions de possibilité de l'intelligibilité, mais ne serait pas transcendante parce qu'elle ne pose ni une subordination ontologique des étants sous les Idées ni un rapport existentiel de causalité de l'Être aux étants. Ledit retournement heideggerien, qu'on a évoqué au premier chapitre, prendrait plutôt la forme chez Platon d'une *aspiration à l'intelligible* et non au « sens de l'Être », car *il n'y a pas de valeur d'être chez Platon, plutôt il y a une valeur d'intelligibilité*, comme si certaines réalités étaient plus intelligibles que d'autres. Il y aurait donc aussi chez Platon une double définition philosophique de la communication (comme aspiration à l'intelligible et comme mélange des Idées),

mais à la différence de Gadamer et de Heidegger la définition transcendante chez Platon n'est pas subordonnée à la définition relevant de la différence ontologique entre les étants et l'Être. Suivant l'interprétation de Dixsaut, pour Platon l'*Être est une marque d'existence*, autant de ce qui est intelligible que de ce qui ne l'est pas. L'Être est une des multiples conditions de possibilité de l'intelligibilité, mais ce n'est pas lui qui fonde, à lui seul, le *sens*. C'est pourquoi on en arrivera à dire qu'il y a anachroniquement chez Platon une certaine ontologie transcendante.

Platon est l'instigateur d'une pensée philosophique se détachant de l'emprise autoritaire des mythes. L'introduction du *logos* au centre du travail de la pensée a comme but de définir le travail philosophique, sans enfermer celui-ci dans des figures dogmatiques empêchant l'ouverture nécessaire à son déploiement et à sa capacité renouvelée de problématisation. Suivant Dixsaut, la recherche platonicienne – et donc l'hypothèse – de la pleine intelligibilité *n'a pas à se fonder sur une décision quant au choix de la primauté de l'un ou du multiple*. La décision cruciale de Platon serait plutôt de postuler, par-delà toute hypothèse, la puissance du *logos* en vue de la compréhension, au risque même d'être paradoxal, ou en tout cas de penser les multiples entrelacements intelligibles de l'un et du multiple de manière non hiérarchique. Car l'une des thèses fortes de Dixsaut est que chez Platon, la question de l'un et du multiple concerne totalement et seulement ce qui est intelligible, et non la relation entre ce qui est intelligible et ce qui ne l'est pas. La définition de la *communication* qui en découle est alors d'un grand intérêt, car elle permet de la reproblématiser, suivant en cela l'autre ligne transversale de problématisation du présent ouvrage. De ce point de vue, le problème de la communication, lorsque celle-ci est définie en fonction des deux termes que sont l'un et le multiple, concernerait les divers entrelacements de l'intelligible et la possibilité même qu'il y ait de tels entrelacements. La théorie du sens chez Platon se trouverait elle-même prise dans cette conception *horizontale* – c'est-à-dire non hiérarchique – des

relations entre l'un et le multiple, empêchant toute hypostase de l'Un.

On y découvrira en somme une philosophie transcendantale et non transcendante, une ontologie constamment mise à l'épreuve par l'exigence dialectique qui la fonde. Au centre de cette ontologie transcendantale se trouverait un *mouvement* qui met en relation de manière intelligible les conditions de l'intelligibilité, celles-ci formant une *multiplicité pure* de « principes du *logos* » dont leur « puissance de communication mutuelle »¹ est à la fois complètement déterminée (donc constitutive de leur définition respective) et appelant à la problématisation de tout ce qui semble déterminé. Le paradoxe constitutif du plan d'intelligibilité de Platon sera ainsi mis à jour et rendra compte d'une définition de la communication des réalités intelligibles entre elles. Le passage par Platon dans cet essai servira en outre à montrer qu'il existe une forme de problématisation dans cette philosophie ouverte et invitant à l'invention en vue de la pleine intelligibilité. Dixsaut soutient en effet que, lorsqu'on désire comprendre, il n'y a de rempart que l'intelligibilité *dans* le *logos*, ou encore que l'intelligible ne peut être que dialectiquement saisi. Il n'y a pas dans la vision du *logos* de Platon une solution supprimant les questions : « il n'y a pas plus chez Platon de question sans réponse que de réponse sans question »². Enfin, on rappelle que cette partie permettra d'établir explicitement une distinction entre un plan transcendantal d'intelligibilité et un plan phénoménologique (ce que fait en quelque sorte la théorie philosophique de Platon), même si l'articulation entre ces deux plans sera repensée lors du troisième mouvement pour l'intégrer dans une philosophie de l'immanence qu'on appellera aussi l'empirisme transcendantal. Ainsi, dans la troisième partie de cet essai, on pourra rendre compte de la méthode philosophique de problématisation qui est

¹ Platon, *Sophiste*, 254c [trad. Cordero, 2011 ; Dixsaut, 2001b, p. 153]. Dans la pléiade de 1950, Léon Robin traduit par « pouvoir de communiquer ».

² Dixsaut, 2001a, p. 31.

cohérente avec une philosophie de l'immanence, en rapport avec l'éventuelle reproblématisation de l'articulation des plans.

Dans les deux premières sections de ce chapitre, on montrera en quoi et de quelle manière chez Platon la philosophie peut être pensée comme la recherche infinie de la pleine intelligibilité et comment le philosophe se voit alors doté de la *capacité de poser* des Idées à titre d'hypothèses sur les réalités intelligibles. Les troisième et quatrième sections s'appliqueront d'abord à déterminer le type de situation définissant ce qu'il en est de la *communication des conditions transcendantales* de l'activité de penser entre elles compte tenu de l'hypothèse de Platon selon laquelle penser, c'est rechercher les formes intelligibles, et ensuite à expliciter chacune de ces conditions en elle-même et au regard du mouvement communicationnel qui fait passer de manière intelligible de l'une à l'autre.

3.1 *Désir de comprendre et logos*

Afin de comprendre l'angle d'approche que prend Dixsaut pour aborder la théorie philosophique de Platon, il convient en premier lieu de distinguer chez ce dernier la philosophie de l'ontologie. La philosophie est l'activité de penser, en prenant en compte justement qu'il n'est pas aisé, de ce point de vue, de penser. La forme que prend l'activité de penser chez Platon est celle du *dialogue*, qui n'est pas dans son essence un « genre littéraire »³, mais bien d'abord :

ne refuser l'épreuve d'aucun logos [...]. Dialoguer, c'est *interrompre* les discours des autres pour soumettre à l'examen, et pour éprouver du même coup la réalité d'une force, la résistance d'une différence – la *philosophia* – que chacun des autres logoi cherche à annuler, à faire oublier ou à contrefaire.⁴

³ Dixsaut, 2001a, p. 29.

⁴ *Ibid.*

On ne saurait pour autant réduire le dialogue à la confrontation des discours. Plus radicalement, le *logos* est l'intersection entre les discours. N'ayant pour but ni de faire venir ou de fournir les réponses (dans une perspective pédagogique) ni de créer une interrogation fictive dont les réponses seraient à prévoir (dans une perspective rhétorique), « *Le dialogue platonicien n'a d'autre fonction que de maintenir ouverte la dimension interrogative au cœur même de la réponse et la dimension inventive au cœur même de la question.* »⁵ Cette dynamique du questionnement est l'essence même du *logos*, celui-ci ne se résumant nullement à l'aspect instrumental (par exemple : poser une question grâce à l'utilisation du langage), au contraire : « C'est le *logos* lui-même qui questionne, qui est questionné et qui répond. »⁶, révélant ainsi son aspect proprement transcendantal. En un sens épistémologique⁷, on peut dire que chez Platon, le *logos* (entendu comme « raison » ou « sens ») représente l'unité du questionner et du répondre, qui sont « les deux modalités indissociables »⁸ de l'exercice du dialogue, de l'activité de penser et donc de la philosophie⁹. Lorsque cette puissance dialectique est reconnue par

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*

⁷ La lecture que fait Dixsaut des écrits de Platon implique que l'ontologie soit l'effet d'un point de vue épistémologique : « dans les Dialogues, la position ontologique est suspendue de bout en bout à la différence épistémologique (*Timée* 51c-52c), et [...] l'hypothèse des Formes est présentée comme l'hypothèse qu'il faut poser si l'on ne veut pas "abolir complètement la puissance dialectique" [citation imbriquée de I.M. Crombie] » (Dixsaut, 1987, p. 218). Il convient donc de noter chez Platon la dépendance, et non pas la subordination, de l'ontologie à l'épistémologie.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ce questionnement sur l'unité paradoxale du questionner et du répondre s'applique aussi au problème de la vérité et de l'erreur : « l'erreur ne peut pas être locale, localisée, parce que la vérité ne peut pas l'être » (Dixsaut, 2001a, p. 309). Alors que le sophiste profite de cette absence de localisation, le philosophe y voit une occasion de réitérer son désir de comprendre.

celui qui performe le dialogue, on peut dire qu'il en pâtit en même temps qu'il en est le médiateur nécessaire.

En première comme en dernière instance, c'est à la philosophie que l'on doit se rapporter chez Platon, à l'activité de penser, et non à une quelconque doctrine ou « théorie des Idées ». Dit autrement,

C'est la pensée, comprise comme un désir de comprendre ce qu'est réellement la chose dont on parle, qui conduit à poser des essences, et si cette position engage une ontologie ou une métaphysique, celles-ci n'en sont que les conséquences et non pas la raison première.¹⁰

C'est là l'une des clés interprétatives importantes amenées par Dixsaut dans sa lecture de Platon : le désir – *Erôs* – de comprendre prime sur et surpasse la mise en place de définitions ou de théories. Le désir de comprendre est ce qui permet d'échapper à l'emprise rhétorique de même qu'à l'interprétation dogmatique du *logos*, car sans ce désir la dialectique tournerait à vide ou s'auto-contredirait. Le désir de comprendre est comme « "l'archi-puissance" sans laquelle la puissance [dialectique] du philosophe ne serait que technique et méthode »¹¹. La philosophie n'est pas une méthode, elle en est à l'origine. Cette « définition » de la philosophie chez Platon se retrouve expliquée de manière semblable par Lyotard en 1964, lors d'une série de conférences à visée pédagogique sur le thème « Pourquoi philosopher? ». D'ailleurs, Lyotard substitue rapidement à cette première question la question suivante : « Pourquoi désirer? », car « dans philosophie, il y a *philien*, aimer, être amoureux, désirer »¹². C'est que la philosophie n'est pas basée de prime abord sur une relation de cause à effet. Comme le désir, la philosophie est de ce point de vue un mouvement qui va vers ce qui lui manque, ou plutôt vers ce qui lui est « présent sous la forme de l'absence »¹³. Il ne s'agit

¹⁰ Dixsaut, 2003, p. 106.

¹¹ Lefebvre, 2010, p. 59.

¹² Lyotard, 2012, p. 23.

¹³ Lyotard, 2012, p. 24.

pas de vaincre le désir pour en découvrir la cause, mais de le réfléchir¹⁴, c'est-à-dire que « toute sagesse consiste à ouvrir l'oreille à cette absence et à séjourner auprès d'elle »¹⁵. En d'autres termes, « Philosophe n'est pas désirer la sagesse, c'est désirer le désir... »¹⁶ et désirer donc le mouvement du désir. Voilà ce qui fait la particularité de la philosophie, à laquelle n'appartient pas le désir (elle n'a pas le désir), mais qui désire le désir en le réfléchissant et en cherchant à le comprendre (elle est le désir qui se réfléchit). Telle est la pensée qui, par ce mouvement, interroge son propre mouvement.

Le paradoxe définitoire de la pensée philosophique est bien exprimé par Dixsaut : d'une part, « la pensée, qui est une activité, ne peut faire l'objet d'un examen dialectique aboutissant à une définition »¹⁷, et d'autre part, « De cette pensée que son nom ne précède pas, de cette pensée sans cogito, sans catégories, sans méthodes, de cette pensée libre, inspirée, errante, nous pouvons apprendre à pâtir de la *philosophia* »¹⁸. Ainsi, pour Platon, si c'est grâce au désir que la philosophie fait œuvre d'elle-même, jamais pourtant elle ne s'appartient.

3.2 *La relation de parenté entre les modes d'existence*

Le désir est chez Platon une puissance poussant à pâtir du *sens*, celui-ci signifiant paradoxalement sa présence par son absence. Le désir de pâtir devient ainsi désir de *comprendre*, d'où l'*exigence d'intelligibilité*. Cette exigence n'est pas issue de la sensation (c'est-à-dire de ce qui est possible de percevoir), mais du

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Dixsaut, 2003, p. 33.

¹⁸ Dixsaut, 2001a, p. 32.

« sensible réfléchi dans sa déficience »¹⁹, c'est-à-dire à partir de ce qui ne se perçoit pas, et qui relèverait donc d'un autre *mode d'existence*. Car pour Platon, le sensible est en effet totalement pris dans le mode d'existence du *devenir* ou du processus – *genesis* –, qui lui « engendre des phénomènes pouvant toujours apparaître autres »²⁰. La distinction importante n'est pas tant celle du sensible par rapport à l'intelligible, que celle du devenir par rapport au *repos* ou à ce qui demeure – *stasis* –²¹, et qui reste toujours le *même*, car comme le souligne Dixsaut « des réalités non sensibles peuvent présenter la même espèce d'inintelligibilité si on les juge soumises au devenir, source de la pluralité contradictoire de leurs manifestations »²². En d'autres termes, l'attention est portée sur les différentes modalités d'existence (ou sur la « différence ontologique »²³) et non sur une supposée *séparation* entre le « monde sensible » et le « monde des Idées », le sensible comme les idées participant à des modes d'existence d'un même monde. On peut bien parler de séparation, « à condition de n'entendre par là que la différence radicale entre deux modes d'être et non pas leur localisation en deux mondes »²⁴. Le paradigme spatial – *chorismos* – ne rend pas service à celui qui veut comprendre ce que sont les modes d'existence et quelle est la relation entre ceux-ci.

L'hypothèse de Platon est qu'une *stasis* des Idées (*Eidos*, Formes, ou formes intelligibles sont des expressions interchangeable) est possible, comme si certaines formes n'étaient pas menacées par l'*altération* qu'engendre le mode d'existence du devenir. Dixsaut prend souvent soin de préciser que l'hypothèse de l'immuabilité des Formes est justement une hypothèse, allant jusqu'à dire que « la pensée platonicienne [... a comme] ressort

¹⁹ Dixsaut, 2003, p. 114.

²⁰ *Ibid.*, p. 99.

²¹ Platon, *Sophiste*, p. 249b-c.

²² Dixsaut, 2003, p. 99.

²³ Dixsaut, 2001b, p. 93.

²⁴ Dixsaut, 2003, p. 105.

essentiel : l'affirmation d'un mode d'existence que ne menace pas l'altération du devenir. Mais [, ajoute Dixsaut,] cette affirmation, qui semble aller à l'encontre de toutes nos expériences et que ne contredit pas seulement l'évidence sensible, n'est peut-être que le contenu d'une hypothèse difficile, sinon impossible à justifier. »²⁵ On pense toutefois que, pour Dixsaut, souligner qu'il s'agit d'une hypothèse tient moins à la possibilité effective de sa réfutation (dialectique), qu'au souci dialectique de ne se fermer à aucune épreuve de ce genre.

Suivant donc cette hypothèse, l'intelligible est ce qui caractérise les formes dont le mode d'existence est la *stasis*, ce pourquoi on dit qu'elles sont des *formes intelligibles*. Les *Eidos* ne sont pas des copies abstraites d'un monde sensible en devenir, elles sont, elles aussi, concrètes. Il n'y a pas d'un côté les Formes et de l'autre côté le sensible, comme si chaque Forme était celle *de* quelque chose²⁶. La question n'est pas de savoir quelle est la Forme *de* telle ou telle chose, ou encore si certaines choses ont des Formes et d'autres non, mais de savoir quelle est « la *Forme à laquelle* le sensible doit participer s'il veut acquérir un peu d'intelligibilité »²⁷. Car il n'y a pas de degré d'être chez Platon (on ne peut pas plus ou moins être), mais il y a un « plus ou moins grand degré d'intelligibilité, c'est-à-dire la plus ou moins grande participation à [une] Forme »²⁸. Il n'y a pas pour Platon de réciprocité entre le

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

²⁶ L'habitude de concevoir le rapport entre les Idées et les représentations empiriques comme une *correspondance* à rechercher est forte et persistante, mais elle n'est pas en adéquation avec la philosophie de Platon. On ne peut pas traiter les Idées ou les Formes en termes d'extension (ou d'étendue), de représentation spatiale, de totalité (Dixsaut, 2001a, p. 113).

²⁷ Dixsaut, 2001a, p. 313.

²⁸ *Ibid.*, p. 328. Le Bien, « source intelligible d'intelligibilité [...] rend ce qui en participe suffisant et achevé » (Dixsaut, 2001a, p. 328). Ce n'est pas l'Être, mais le Bien qui est la plus haute *valeur*, c'est d'ailleurs pourquoi d'un point de vue descriptif il n'y a pas un seul mode d'existence ontologique, mais plusieurs modes d'existence. Cela dit,

sensible et les Formes, c'est-à-dire que les Formes ne ressemblent pas aux choses sensibles de la même manière que les choses sensibles ressemblent aux Formes. Les Formes ne sont pas « des choses métaphysiques éternelles venant doubler les choses données dans l'expérience »²⁹. Autrement dit, « la participation [du sensible à la Forme] n'est pas une relation positive et statique entre deux espèces mutuellement extérieures, de réalités, mais une relation négative et dynamique de manque ou d'aspiration »³⁰.

En effet, l'aspiration à l'intelligibilité se fait par participation. Il faut dire d'abord que cette définition de la participation est plutôt énigmatique et met en scène les notions de « différence » et de « parenté ». Dixsaut écrit que « la participation [...] n'est concevable que si la différence de la Forme au sensible et du sensible à la Forme *n'est pas la même différence*. [...] *Dans le cas de la participation* [du sensible à la Forme, parce qu'il n'y a pas de participation de la Forme au sensible], *c'est la différence de la différence qui fonde la ressemblance*. »³¹ À cela s'ajoute l'idée que, « la différence de la différence fonde la parenté, et la parenté fonde à son tour cette différence-là »³². Le rapport entre le sensible et les Formes est celui de la parenté – *suggeneia* –, et si l'on parle ici de « ressemblance », ce n'est que comme parenté, et non comme identité de l'un à l'autre. La parenté est « *la ressemblance pensée en rupture avec son apparente réciprocité* »³³. On sent bien que se révèle ici, par cette idée de « différence de la différence », une clé importante de la philosophie de Platon, mais la complexité et la densité de l'explication rend difficile sa compréhension. On

puisque que le philosophe comprend intérieurement que l'intelligibilité est ce qui *valorise* pleinement la recherche dialectique, alors le Bien ne peut qu'être ce qui est pleinement intelligible.

²⁹ Dixsaut, 2003, p. 129.

³⁰ *Ibid.*, p. 130.

³¹ Dixsaut, 2001a, p. 323.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

tentera dans ce qui suit d'en rendre compte le plus clairement possible.

Il y a bien une *différence* entre deux modes d'existence : le mode d'existence de la *stasis* diffère du mode d'existence de la *genesis*. Mais ce n'est pas tout, il y a comme une tension entre les deux modes d'existence, c'est ce qu'on veut signifier lorsqu'on dit qu'il y a une différence de la différence : les deux modes ne se ressemblent pas en tant que « modes » ; cette différence-là est nommée la « parenté ». Alors que la *stasis* n'est pas relative à autre chose qu'à elle-même, la *genesis* est quant à elle relative à la *stasis*. Autrement, rien qui soit en devenir ne pourrait être intelligible (au sens d'acquérir une intelligibilité). Il n'y a donc pas de réciprocité entre les deux modes d'existence. Il y a néanmoins récursivité dans l'explication que donne Dixsaut, lorsqu'elle dit que non seulement la parenté *est fondée* sur la différence de la différence, mais qu'elle *fonde* aussi cette différence de la différence. Dire que la parenté est fondée se comprend assez facilement, cela signifiant que le terme « parenté » rend compte de la tension asymétrique d'aspiration entre les deux modes d'existence. Mais quand on dit récursivement que la parenté fonde la différence, cela signifie que c'est cette relation dynamique d'aspiration qui amène à poser qu'il y a une différence de la différence. En d'autres termes, c'est le désir de comprendre qui pousse le philosophe à poser épistémologiquement la possibilité de connaître et d'élaborer ce faisant l'hypothèse ontologique de la réalité du mode d'existence de la *stasis*. La parenté n'est possible que grâce à une « instance du lien, qui voit les unes [les choses sensibles] à la lumière des autres [les Formes], et cette instance est l'âme »³⁴. Le désir de comprendre implique en effet de postuler l'existence de l'âme. On peut dire aussi que c'est « la parenté qui unit l'intellect à l'intelligible »³⁵, le manque – ce désir d'intelligibilité – étant comme la traduction affective de la différence de la différence entre les modes d'existence de la *genesis* et de la *stasis*. Le travail

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Dixsaut, 2001a, p. 311.

de la pensée consistant à *poser* les Formes, on ne peut, selon Platon, qu'accorder à la pensée une puissance de poser. Telle serait sa puissance d'agir, cette puissance étant interdépendante de sa puissance de pâtir de l'intelligible. Bien entendu, l'hypothèse de la *stasis* des Idées et de la relation de parenté vise la compréhension de ce qu'est le désir de comprendre qui caractérise la philosophie pour Platon.

Avant d'amorcer la prochaine étape du raisonnement en cours au sujet de la théorie philosophique de Platon, il reste à expliquer la différence entre l'Idée et l'essence chez Platon. La distinction entre *Eidos* et *ousia* en est une d'univers discursifs : au discours ontologique appartient le concept d'Idée (*Eidos*), à la philosophie celui d'essence (*ousia*)³⁶. L'essence n'est pas ontologiquement postulée, elle est ce sur quoi porte la question, générale, mais précise, issue du désir de comprendre : « qu'est-ce que ? »³⁷. La Forme, elle, *permet* de répondre à cette question. L'essence est « l'objet de la question »³⁸, en prenant en considération que cet objet est pris « *comme un être* »³⁹. Elle est une présupposition méthodologique *appelant* un discours ontologique. L'essence est la traduction en objet, dans le *logos*, du mode d'existence de la *stasis*. Ainsi, lorsqu'on réfère à l'*ousia* de *chaque Eidos* (et non à l'essence de *toute* Forme en général, ce qui mènerait à une régression à l'infini), c'est que les formes intelligibles sont prises discursivement comme des êtres (car elles existent) que l'on désire comprendre dans leur essence spécifique. Leur caractère d'intelligibilité découlant du mode d'existence de la *stasis*, on dit alors de façon malencontreusement elliptique que l'*ousia* est la *stasis* de chaque chose qui est. Et puisque la *stasis* confère le caractère d'intelligibilité à chaque chose qui est, alors on dit que la Forme à laquelle une chose participe est la traduction ontologique de son essence.

³⁶ Dixsaut, 2003, p. 125.

³⁷ Dixsaut, 2001b, p. 28.

³⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁹ *Ibid.*, p. 32.

Voilà donc expliquées une première fois, dans leurs grandes lignes, la conception de la philosophie chez Platon, l'hypothèse ontologique – la différence ontologique des modes d'existence de la *genesis* et de la *stasis* – et le désir de comprendre qui appelle une telle ontologie. Plusieurs autres passages dans ce qui suit éclaireront cette première approche de la théorie de Platon, mais déjà on voit poindre à l'horizon une conception d'un plan d'intelligibilité peuplé de concepts (ici, ce sont des *Eidos*). Il n'est pas dit que la différence ontologique chez Platon résume ni même explique la différence entre l'Être et les étants, on a au contraire tendance à y voir une ontologie postulant autant le repos que le devenir. Alors que la philosophie se comprend comme désir de pâtir des réalités intelligibles, le philosophe acquiert du même coup le pouvoir de poser de telles réalités, à titre d'hypothèses à propos de ce qui peuple le plan d'intelligibilité. Il est vrai que cette capacité est vue comme le pouvoir de l'âme au regard de l'existence de réalités intelligibles en repos, et non comme pouvoir créateur de concepts philosophiques, mais il y a déjà là une certaine conception d'un plan d'intelligibilité, dont il faut expliciter le fonctionnement, aussi bien par rapport à son mode d'existence qu'à celui dont il se différencie. Dans ce qui suit, il faudra aussi porter attention à la définition de la communication, tant du point de vue de l'intelligibilité pour elle-même (et du pouvoir de penser auquel elle est associée) que du point de vue du devenir qui, chez Platon, n'est jamais intelligible en lui-même, mais toujours *relatif* à l'intelligible. S'en dégage alors *deux conceptions de la communication* corrélatives l'une de l'autre et cohérentes avec le plan philosophique de Platon.

3.3 *Détermination du type de multiplicité des conditions de la communication dans l'intelligible*

S'il y a bien une ontologie chez Platon, c'est à titre d'hypothèse sur les *conditions de possibilité* de l'activité de penser. Dixsaut sait bien qu'on peut lui « reprocher d'employer une expression

kantienne, “condition de possibilité” »⁴⁰, mais elle ne croit pas moins que ce qui sert à justifier la recherche dialectique ne peut faire office que de condition de possibilité⁴¹. Lorsqu'on veut définir ces conditions, il n'est pas question de procéder à l'autonomisation d'un discours métaphysique se séparant de l'activité qui l'a fait naître, mais bien de poser ce sans quoi l'activité de penser serait impossible, ces conditions étant justement ce qui permet de *poser*. Pour permettre l'activité de penser telle qu'elle est décrite jusqu'à maintenant dans ce chapitre, il faut certes pouvoir poser comme réelles des formes ayant la caractéristique d'être intelligibles, mais aussi des *conditions* qui à la fois justifient la circulation du *logos* et qui sont capables de se mouvoir et d'être mues dans et par le *logos*, sans pour autant être altérées par ce mouvement. Mais est-il seulement possible que de telles formes – et peut-on alors encore parler de *formes*? – puissent être constitutives (en un sens *transcendental*) de l'unité paradoxale du questionner et du répondre, c'est-à-dire qu'elles puissent justifier le mouvement du désir sans en donner une

⁴⁰ Dixsaut, 2001b, p. 166 n.b.p. 1.

⁴¹ Commentaire auquel elle ajoute « Je n'ai pas dit transcendantale! », mais on se demande s'il n'y a pas à ce moment confusion momentanée chez elle, comme chez d'autres érudits, entre transcendance et transcendantalité. Le manque d'explication ne permettant pas de le dire, on ne peut pas savoir vraiment ce qu'elle entend par « transcendantalité », s'il n'y a pas de confusion. Sans doute cela a-t-il un certain rapport au différend qu'elle entretient avec Heidegger qui voit dans l'œuvre de Kant un « pas décisif » en regard, mais aussi en continuité avec son interprétation transcendantiste de Platon, ce pas permettant surtout pour Heidegger de faire de l'*idea* de l'Être à la fois ce qui rend possible *et* ce qui surdétermine les étants (Dixsaut, 2000, p. 85 n.b.p. 2). À l'encontre de Heidegger, Dixsaut soutient que la « dialectique platonicienne [...n'annonce pas] la dialectique transcendantale » (*Ibid.*, p. 85) de Kant, parce que Dixsaut récuse la conception subordonnatrice des Idées sur le devenir qui est supposée par Heidegger dans ce passage. C'est peut-être en ce sens qu'elle cherche à se distancier d'une association facile de Platon à Kant comme le supposerait l'utilisation du terme « transcendantal ».

définition qui en *fixerait* son caractère essentiellement mouvant? À coup sûr, l'essence de chacune de ces formes ne pourrait être que « dialectiquement saisie »⁴². Cette réflexion ramène à l'avant-plan le caractère *paradoxal* de la pensée, dont l'exercice dialectique qui lui est propre ne peut aboutir à une définition de la pensée sur elle-même. Or,

La question « qu'est-ce que » [c'est-à-dire la question de l'essence] cesse d'être pertinente quand il s'agit du savoir, des Formes, de l'Un et de l'Être. Qu'il n'y ait pas de savoir du savoir, [...] manifeste que le savoir, les Formes et l'Être ne posent pas de problème de définition, puisqu'ils sont la condition même de toute définition et que toute entreprise de définition suppose ces problèmes résolus. [...] Les questions ne se posent plus qu'en termes de « comment », et dans ce « comment » la philosophia se met elle-même en jeu dans sa possibilité d'engendrer un savoir [...].⁴³

« Platon, note ailleurs Dixsaut, n'abandonne pas dans le *Sophiste* son "ancienne théorie des Formes", [...] il cherche à éviter la thèse des Amis des Idées, donc à fonder la dialectique comme science. Il s'agit pour lui de résoudre une difficulté, non de rompre avec une ontologie dépassée. »⁴⁴ La clef de voûte de l'ontologie de Platon est bien cette question de la relation entre Formes et de leur entrelacement, c'est-à-dire des différentes manières qu'ont les Formes d'entrer en relation les unes avec les autres, ou encore selon les mots de l'Étranger, « ce qu'il en est de leur puissance de communication mutuelle »⁴⁵. Ainsi, si la théorie des Formes fait partie de l'ontologie, elle n'en est pas pour autant le fin mot, ni d'ailleurs le seul.

⁴² Dixsaut, 2001b, p. 163.

⁴³ Dixsaut, 2001a : 298.

⁴⁴ Dixsaut, 2001b, p. 176.

⁴⁵ Platon, *Sophiste*, p. 254c, [trad. Dixsaut, 2003, p. 148].

La question doit donc se poser autrement qu'en termes d'essence : y a-t-il des *traits communs*⁴⁶, des critères ou des marques⁴⁷, pouvant faire office de conditions de possibilité pour l'intelligibilité et pour la circulation du *logos*? Un trait, dit Dixsaut, est ce que Platon nomme une *idea*⁴⁸ :

Le terme *idea* est souvent employé par Platon pour désigner une réalité non sensible qui, bien que n'étant pas une Forme, possède sa manière d'être et son unité propres donc peut parfaitement se définir. [...] L'emploi du terme *idea* se justifie [...] parce que le terme a un registre plus large que celui d'*eidōs* [...].⁴⁹

Mais en quoi le registre d'une *idea* est-il plus large? L'*idea* est « l'instance du lien »⁵⁰. Les liaisons qu'elle définit ne se comprennent pas toutes selon le rapport du genre aux espèces⁵¹. Ce

⁴⁶ Dixsaut, 2001b, p. 265.

⁴⁷ Dixsaut, 2003, p. 145.

⁴⁸ Le terme *idea* ne fait pas consensus chez les traducteurs et exégètes contemporains. Alors que Georges Leroux affirme « [...qu']on ne peut établir une différence quelconque entre *idée* et *eidōs* dans le vocabulaire métaphysique de Platon » (Leroux dans Dixsaut, 2005, p. 237), et que Jean-François Pradeau pense que l'*idea* « est synonyme de “nature” ou de “réalité” [*ousia*] » (Pradeau dans Dixsaut, *Ibid.*), Dixsaut pour sa part récuse la fermeture de ces deux interprétations.

⁴⁹ Dixsaut, 2001b, p. 119.

⁵⁰ Dixsaut, 2000, p. 89.

⁵¹ Dixsaut, 2001b, p. 118. Une *idea* peut servir de définition aussi bien à ce qui relève du mode d'existence de la *stasis* que de la *genesis*, voire de la force – *rhôme* – comme l'est la puissance *Erôs* (Dixsaut, 2001b, p. 119). Certes, ce terme a longtemps été pris comme équivalent d'*Eidōs*, et s'il arrive effectivement que ce soit le cas, les occurrences montrent selon Dixsaut d'autres usages du terme. L'*idea* peut donc être tenue pour 1) « un caractère imposé par un *eidōs* aux réalités, sensibles ou intelligibles, qui en participent [...] ; 2) et, réciproquement, [...] son unicité fait de l'*idea* la condition pour, rassemblant grâce à elle une multiplicité, remonter à l'unité d'une Forme intelligible [...] ; 3) enfin, [...] ce trait unique peut être également saisi à propos de choses qui ne

n'est donc pas nécessairement par le rapport de subsumption que l'on peut comprendre quels sont les modes de communication entre les *ideai* (pluriel de *idea*). À travers le discours de l'Étranger dans le *Sophiste*, on note quatre « situations dialectiques »⁵², différentes du rapport de subsumption, et qui concernent les « mode[s] de communication et de non-communication »⁵³ dont les *ideai* sont capables, que ce soit par exemple entre les Formes ou entre les *ideai* elles-mêmes (on reprend dans ce qui suit les traductions faites par Dixsaut⁵⁴ des passages-clé du *Sophiste*) :

S1- une *idea* unique complètement étendue à travers une multiplicité, dont chaque unité est posée comme séparée

S2- et de multiples [*ideai*] mutuellement autres enveloppées du dehors par une *idea* unique

S3- et encore une [*idea*] unique connectée en une unité à travers de multiples tous

S4- et de multiples [*ideai*] séparées parce que complètement discriminées

Avant d'analyser chacune de ces situations dialectiques tirées du *Sophiste*, quelques remarques sont à faire. Comme le souligne Dixsaut, la traduction et l'interprétation de ces passages ont fait l'objet de plusieurs débats entre exégètes de Platon. Le cœur de l'ontologie de Platon s'y jouant, il convient alors de noter à quel point cette traduction est importante et pourquoi Dixsaut prend le soin de spécifier que son interprétation est une hypothèse de lecture. Elle discute et justifie son interprétation de chaque

sont pas des Formes intelligibles, à partir d'une réflexion sur la puissance qu'elles exercent et le même type d'effets produits » (Dixsaut, 2005, p. 243). C'est à cette troisième définition que l'on s'attarde dans cette section.

⁵² *Ibid.*, p. 182 n.b.p. 1.

⁵³ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 182.

situation par rapport à celle d'autres spécialistes. Concernant les énoncés comme tels, il faut dire d'abord que les termes utilisés par Platon pour décrire les modes de communication et de non-communication réfèrent aux relations entre l'unité et le multiple. Suivant l'hypothèse de Dixsaut, « ici la question posée est celle de la multiplicité, ou plutôt celle des différents aspects sous lesquels elle peut se présenter. [...L']*idea* unique n'étant quant à elle pas déterminée dans sa nature, mais seulement dans la manière dont elle se rapporte à ces pluralités »⁵⁵. Il est aussi à noter que lorsqu'elle est pensée au regard du rapport entre l'un et le multiple, la communication prend souvent le nom, dans les traductions françaises des écrits de Platon, de participation. En effet, pour Dixsaut « Communiquer peut se dire aussi participer »⁵⁶, et c'est grâce à cette équivalence des termes qu'il est possible d'aborder le problème ontologique de la communication chez Platon. Enfin, on précise que d'une part, « il y a la façon qu'a l'*idea* unique d'unifier la multiplicité dont elle est l'*idea* »⁵⁷ et que d'autre part, il y a « la manière dont les éléments composant cette multiplicité participent à cette *idea* et communiquent ou non entre eux »⁵⁸. Il s'agit maintenant de clarifier ce qu'il en est de chaque situation selon ces deux versants de la question. Dixsaut parle aussi d'un « double mouvement [...de la] puissance dialectique qui doit à la fois saisir l'unité qui traverse [ou enveloppe, ou coordonne {comme on va le voir}] une multiplicité, et discerner la multiplicité propre à, c'est-à-dire comprise par, cette unité »⁵⁹.

La première situation dialectique (S1) est celle où la multiplicité est « étendue à travers ». Les unités sont traversées, voire pénétrées⁶⁰ par une même *idea*. Elles « communiquent avec (c'est-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 182-183.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Dixsaut, 2001a, p. 333.

⁶⁰ Dixsaut, 2001b, p. 186.

à-dire participent à) une *idea* une »⁶¹. Il ne s'agit pas d'un rapport entre genre et espèces. Les unités ne sont pas subsumées, elles sont traversées de l'essence ou des propriétés essentielles de l'*idea*. Comprendre l'*idea* consiste à « la saisir comme une puissance d'affecter une multiplicité indéterminée d'unités d'un même caractère »⁶² et non d'une même identité ou Forme. L'*idea* est une instance de *médiation*, elle est *participée*, donc son extension peut être indéfinie, possiblement infinie⁶³. Car la séparation « définit la nature de la multiplicité, elle n'est pas un *obstacle* à l'extension de l'*idea* »⁶⁴. La séparation ne dépend pas de l'essence de chaque unité, elle consiste en leur *positionnement* : les unités sont « posées comme, vues comme, séparées »⁶⁵. Les unités sont *autres* en cela qu'elles ne partagent pas une même Forme, mais ce n'est pas pour autant la séparation qui constitue leur différence identitaire, c'est-à-dire que ce n'est pas parce qu'il y a *absence* de communication entre les unités qu'il y a nécessairement *refus* de communication.

La deuxième situation dialectique (S2) est celle où la multiplicité concerne une pluralité de multiplicités – de multiples *ideai* – « enveloppées du dehors » par une *idea* (envelopper – *periekhein* – se dit aussi embrasser ou entourer⁶⁶). Selon Dixsaut, cet enveloppement ne caractérise pas non plus le rapport entre genre et espèces. L'enveloppement n'est pas la subsumption. Il y a même exclusion de la constitution d'un genre. Tout comme dans la première situation, les éléments de la multiplicité ne communiquent pas entre eux, cependant ils sont ici *mutuellement différents*. Le caractère commun qui les relie n'est pas une médiation et ne concerne pas l'essence, mais l'*idea* n'en demeure pas moins nécessaire. Le point de vue de la communication par

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 187.

⁶³ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 188.

enveloppement des unités se fait du *dehors*, celui-ci étant à la fois « extérieur à ce qu'elles sont et à leurs différences »⁶⁷, et c'est même ainsi que les multiples *ideai* se ressemblent. On peut dire dans ce cas que la séparation constitue leur différence identitaire. Comprendre l'*idea* qui enveloppe du dehors, c'est la saisir comme non-essentielle, mais néanmoins nécessaire.

La troisième situation dialectique (S3) est celle où la multiplicité communique par *connexion* ou *coordination* (du verbe « attacher » ou « lier par contact »⁶⁸). Les « multiples tous » connectés sont parfaitement suffisants, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas à partager un caractère commun essentiel (S1) et ne sont pas enveloppés du dehors (S2) par une propriété qu'ils ne posséderaient pas. Ces tous n'en sont pas moins traversés par une *idea* : « L'*idea* se réunifie en se connectant à travers les multiples tous : ce n'est donc pas une totalité englobante. »⁶⁹ Son extension et sa signification sont totalement déterminées par ce qu'elle réunifie. Comprendre cette *idea*, c'est la saisir seulement en tant que « puissance de connexion »⁷⁰. Si l'on parle dans ce cas d'unité de l'*idea*, c'est au sens où elle ne se rattache qu'à elle-même.

Enfin, la quatrième situation dialectique (S4) diffère des trois autres. Selon Dixsaut, elle définit non pas le rapport d'une multiplicité à une unité, mais bien « *la multiplicité elle-même* »⁷¹. L'opération qui la caractérise est la *discrimination*. Il s'agit dans ce cas de « *reconnaître et faire reconnaître l'existence distincte d'une réalité qu'on aurait pu confondre avec une autre ou tout simplement ignorer* »⁷². Ce n'est pas une division, car les unités sont complètement séparées les unes des autres. Dans les trois premières situations, la communication ne se fait jamais *entre* les

⁶⁷ *Ibid.*, p. 192.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 194.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 195.

⁷¹ *Ibid.*, p. 197.

⁷² *Ibid.*, p. 199.

unités, mais *par l'intermédiaire*⁷³ – communiquer *avec*, participer à – d'une *idea*. Que ce soit par la médiation (en les traversant), par l'enveloppement du dehors ou par coordination, l'*idea* unique fait communiquer les éléments d'une multiplicité. Au contraire, dans la quatrième situation l'opération de discrimination permet de reconnaître qu'il n'y a pas d'unité, qu'il n'y a pas de communication *avec* une *idea*. Ce mode est donc celui de la non-communication, mais seulement si l'on entend par communication le fait de « participer à ».

L'important pour Platon n'est pas tant de ramener à l'unité, mais de reconnaître *comment* la multiplicité peut être ou non reconduite à l'unité, de même qu'à reconnaître les manières d'être multiples et de chercher quels modes de communication ou de non-communication leur sont associés. La « modalité du comment » est en effet pour Platon la « modalité même de la pensée »⁷⁴. Pour la présente argumentation, il faut surtout retenir de cela que « la multiplicité reste multiple, que le lien réunit sans identifier »⁷⁵. C'est pourquoi les instances du lien sont des *ideai* et non des Formes. Déterminer la multiplicité ne signifie pas la subsumer sous une forme unique, c'est la reconnaître pour ce qu'elle est, en prenant en compte qu'elle *est* non pas selon une essence, mais selon sa situation dialectique, celle-ci ne pouvant être décrite qu'en se posant la question du « comment ».

Ces quatre possibilités sont effectivement des *situations dialectiques*, parce que le travail de reconnaissance des rapports entre l'unité et la multiplicité constitue le travail de la dialectique (il n'est pas celui de « ramener à l'Un »). Le *logos* « est lui-même cet entrelacement »⁷⁶ de l'unité et de la multiplicité. La dialectique telle que Platon l'a définie consiste en un processus de conversion de « *la diversité pure en une multiplicité déterminée* »⁷⁷. Lorsque

⁷³ Dixsaut, 2003, p. 156.

⁷⁴ Dixsaut, 1991, p. 213.

⁷⁵ Dixsaut, 2001b, p. 202.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 203.

Dixsaut parle de « diversité pure », elle réfère au sensible, dont le mode d'existence est le devenir :

Livré à lui-même, le devenir sensible n'est ni un ni multiples : il n'est que diversité, dispersion, foisonnement. [...] Il n'y a de multiplicités que s'il y a unités, et il n'y a unité que pour la pensée. L'un et le multiple ne sont pas seulement pour elle des problèmes fondamentaux, ils sont sa structure même comme ils sont la structure de tout discours [...].⁷⁸

Si l'on suit Dixsaut, l'ontologie de Platon ne peut donc pas être réduite à une logique apodictique (de l'identité), mais seulement pensée dans une « logique » dialectique et situationnelle, comme on vient de le montrer. De façon quelque peu sarcastique, Dixsaut montre en quoi réduire la dialectique à une méthode de division et de rassemblement (dont le rapport genre/espèces fait état) occulte la prise en compte des diverses situations dialectiques :

Pour mettre Platon en système il suffit de réduire la dialectique à deux procédés toujours identiques, et la réduction du multiple à l'un s'opère d'elle-même si on pense de bout en bout en termes de genres, d'espèces et d'individus, l'unité du genre implique le rassemblement toujours possible du multiple [...].⁷⁹

Or, s'il y a bien division et rassemblement, ces procédés ne sont pas toujours identiques puisqu'il y a quatre situations dialectiques, toutes différentes de la subsomption. Il convient de revenir un instant sur la quatrième situation dialectique, parce qu'elle est particulièrement importante pour la compréhension de l'ontologie de Platon. Dixsaut indique que dans cette situation les éléments « peuvent communiquer les uns avec les autres [...], mais non avec une *idea* unique »⁸⁰. Encore là, il n'est pas dit que tous se mélangent avec tous, mais que dans cette situation dialectique, il est possible que des éléments communiquent *entre* eux. Seul un examen dialectique permet de savoir lesquels communiquent entre

⁷⁸ Dixsaut, 2003, p. 133.

⁷⁹ Dixsaut, 2001b, p. 206.

⁸⁰ Dixsaut, 2001b, p. 204.

eux et lesquels non. Cette situation concerne les cas où la communication *n'est pas* pensée dans un *rapport* entre l'un et le multiple. L'espace dans lequel les éléments sont installés est celui d'une « multiplicité pure »⁸¹, où les éléments peuvent « mutuellement se mélanger »⁸². Plus encore, Dixsaut précise que cette situation est celle des « [p]rincipes du *logos* »⁸³. Avant de se demander quels sont chez Platon ces principes, on peut dire, en résumant ce qui vient d'être dit, que de ce point de vue, l'espace (non pas « physique », mais intelligible) des principes est celui d'une multiplicité pure et que les principes peuvent se mélanger mutuellement. L'ontologie de Platon reposerait donc sur la conception d'une transcendance d'*ideai* déterminées, dira-t-on, à titre d'hypothèse, mais n'ayant entre elles ni essence ni caractéristique commune, leur communication ne pouvant être pensée que dans la situation d'une multiplicité pure. Paradoxalement, ces *ideai* peuplent un plan d'intelligibilité dont elles constituent en même temps ses conditions de possibilité.

Car s'il existe de tels principes, ils ne peuvent qu'être des conditions de possibilité, et non des causes sous lesquelles le *logos* se subsumerait :

[Les principes] sont donc les conditions générales de possibilité de toute communication, mais ils ne sont la condition suffisante d'aucune communication en particulier. Ils justifient la recherche dialectique, puisque leur existence fait qu'en droit la liaison entre deux ou plusieurs Formes différentes est possible, ou plutôt n'est pas *a priori* impossible [...].⁸⁴

Il faut dire que la citation précédente réfère originellement à des Genres, terme que l'on a changé pour « principes ». Platon parle en effet de ces principes comme étant les grands genres. Mais le terme « genre » renvoie communément au rapport genre/espèces et

⁸¹ *Ibid.*, p. 205.

⁸² *Ibid.*, ; cf. Platon, *Sophiste*, p. 259a.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Dixsaut, 2003, p. 149.

aussi à l'Idée comme cause. Or, ce qui est en jeu ici, c'est une définition il est vrai intelligible des conditions, mais qui demande néanmoins un registre définitoire plus large que celui de la Forme et du genre. C'est pourquoi on dit plutôt que les principes du *logos* sont des *ideai*, surtout qu'il est question de la quatrième situation dialectique et que dans celle-ci Dixsaut utilise spécifiquement le terme « *ideai* »⁸⁵ pour définir les éléments de la multiplicité. Elle passe d'ailleurs de l'expression « grands genres » à *ideai* lorsqu'elle explique la manière d'être multiple de ces principes. Enfin, il serait bien difficile de référer à des Formes ou à des genres dans le cas où les définitions des éléments sont aussi ce qui définit la multiplicité pour elle-même. Cette confusion, certes nourrie par le texte original, a d'ailleurs donné lieu à des interprétations systématisantes et causalistes de l'ontologie de Platon, de même qu'à des réfutations un peu trop rapides de celle-ci. Dans un souci de cohérence avec la présente argumentation, il convient de considérer ces grands genres comme des *ideai*.

En résumé, on a montré jusqu'à maintenant que pour Platon, le problème de l'un et du multiple n'en est un que pour la pensée – c'est-à-dire l'intelligible – et que les multiples sortes d'entrelacement de l'un et du multiple sont des manières de concevoir en termes communicationnels les diverses relations d'intelligibilité, qu'on appelle des types de multiplicité. À partir de cela, on a montré que les principes, déterminant la possibilité même du jeu dialectique de l'entrelacement, s'entrelacent à la manière d'une *multiplicité pure*, c'est-à-dire selon une communication dénuée de l'idée de *rapport* entre l'un et le multiple. L'intelligibilité pour elle-même n'est qu'un mouvement de recherche de l'intelligibilité. En d'autres mots, le désir de comprendre appelle chez Platon des principes qui, pris en eux-mêmes, n'expliquent que ce que l'on doit postuler *en droit* pour justifier et permettre la recherche de réalités intelligibles. La communication des principes entre eux définit donc en quelque

⁸⁵ Dixsaut, 2001b, p. 179, ainsi que sa réflexion sur le problème de la *définition* qui déborde ce qu'on entend par « genre » et par « forme » (*Ibid.*, p. 118-120).

sorte le mouvement *transcendental* à l'intérieur d'un plan d'intelligibilité.

3.4 *Les principes du logos*

Pour faire suite à l'opération de discrimination déterminant la multiplicité des conditions de possibilité de la communication, de la dialectique et du *logos*, on peut maintenant spécifier que les cinq principes selon Platon sont : Être, Autre, Même, Mouvement et Repos. Ce qui suit vise à expliquer chacun d'eux, ainsi que la situation dialectique (S4) dans laquelle ils se trouvent. De cette manière, les conditions de la communication dans l'intelligible seront clairement exposées.

L'Être est une *idea*, non pas parce qu'il définit l'existence, mais parce qu'il est une *marque* d'existence :

L'affirmation de l'Étranger [dans le *Sophiste*] n'identifie pas l'être à la puissance : il ne cesse de dire que l'être ne peut s'identifier à aucun terme. Comme toute nature, sensible ou intelligible, l'être possède une puissance d'entrer en relation : la nature de l'être a pour puissance de faire exister tout ce qui est, et sa puissance est en ce sens universelle. Mais l'être n'a pas celle de faire exister de telle ou telle façon, ou de faire exister exclusivement certaines choses. C'est son essence, sa nature propre, qui donne à chaque être sa puissance d'affecter autre chose ou d'être affecté par autre chose. Il y a donc là un critère, une marque, non une définition de l'existence.⁸⁶

En soulignant que l'Être n'est pas une définition, mais un critère ou une marque, Dixsaut le conçoit certainement comme une *idea*. Cela est corroboré par ce qu'en dit l'Étranger dans le *Sophiste* : « J'affirme assurément ceci : ce qui possède par nature une puissance quelconque soit d'agir sur quoi que ce soit d'autre, soit de pâtir de l'action la plus minime exercée par la chose la plus

⁸⁶ Dixsaut, 2003, p. 145.

insignifiante [...] je dis que tout ce qui possède cela est réellement. »⁸⁷ Dixsaut ajoute alors comme commentaire que « Cette célèbre “définition provisoire” de l'être par la puissance n'est pas une définition, mais c'est à coup sûr un critère. »⁸⁸ Enfin, Dixsaut utilise parfois explicitement le syntagme « *idea* de l'être »⁸⁹.

L'Être n'est pas le principe des principes, il n'y a pas de hiérarchie entre les conditions de possibilité. De plus, l'Être n'est pas une définition de l'existence, au sens d'un genre définissant, en la subsumant, la totalité de tout ce qui est : « aucune définition – numérique ou essentielle – de l'Être n'est possible »⁹⁰. L'Être est « universellement participé »⁹¹, au sens où tout ce qui existe en participe, mais surtout il « *a à être déterminé* »⁹² : « Bien loin de le constituer comme le référent transcendant et extérieur devant lequel toute pensée devrait s'humilier, tout langage se taire, toute science se décourager, est philosophe celui qui donne à “être” un sens tel que la connaissance soit possible. »⁹³ Il n'y a pas pour Platon « plus ou moins » d'être dans les choses particulières, l'Être n'est pas identifié comme valeur. En le pensant comme élément de la quatrième situation dialectique, l'Être n'est qu'un élément de la multiplicité pure des conditions de possibilité de tout ce qui est. L'Être est une instance faisant en sorte qu'il n'est pas *a priori* impossible pour tout ce qui existe de communiquer, mais il n'est pas une condition suffisante pour qu'il y ait communication entre les *ideai*.

La question de l'identité surgit souvent lorsqu'il est question de l'Être. Or chez Platon, l'identité ne concerne pas l'*idea* de l'Être

⁸⁷ Platon, *Sophiste*, p. 247d-e [trad. Dixsaut, 2001b, p. 153-154 n.b.p. 2].

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 173 ; 206.

⁹⁰ Dixsaut, 2001a, p. 327.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ Dixsaut, 2001a, p. 324.

mais plutôt l'*idea* du Même. Avant de définir le Même, on doit donc clarifier cette ambiguïté, ce qui permettra par la même occasion de comprendre en quoi la définition de l'Être est spécifique. Être, en effet, n'est pas synonyme de Même. Ce sont deux *ideai* différentes. Cette confusion vient entre autres des interprétations multiples menant soit au déni du sens existentiel, soit à l'affirmation d'une plurivocité tripartite de l'Être chez Platon, c'est-à-dire comme marque d'existence, comme copule logique et comme signe d'identité⁹⁴. Or, du moins lorsqu'il est question de l'*idea* de l'Être (comme dans le *Sophiste*) et donc de l'Être comme condition de possibilité ontologique de la communication, celui-ci ne peut être interprété ni comme copule ni comme signe d'identité.

En tant que copule (sujet-copule-prédicat), l'Être signifierait la participation (ou la communication) d'une Forme *x* à une Forme *indéterminée* – une Forme participerait d'une Forme et ainsi de suite –, ce qui impliquerait une définition de ce qu'est toute Forme en un sens *abstrait* et non de ce qu'est chaque Forme en particulier et concrètement. Mais il n'y a pas une telle définition générale de la Forme chez Platon (ce qui impliquerait une distinction entre forme et contenu de la Forme). Les Formes communiquent avec d'autres Formes d'abord parce qu'elles existent, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des abstractions⁹⁵. En se plaçant du point de vue de la dialectique (qui est celui de Dixsaut), on inverse le raisonnement issu du point de vue logico-linguistique. Les Formes existent non pas parce qu'elles participent d'une Forme, plutôt : les Formes participent parce qu'elles existent⁹⁶. L'Être comme condition de possibilité ne peut pas être pensé autrement. Ainsi, « le sens logique de l'être n'est pas son sens de copule, mais est le sens qu'il prend dans un *logos* »⁹⁷, parce que la « logique »

⁹⁴ Dixsaut, 2001b, p. 171.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Dixsaut, 2001a, p. 326.

de Platon est dialectique. Sens existentiel et sens logique ne sont ni confondus ni distingués chez Platon.

En outre, et cette fois comme signe d'identité, l'Être signifierait que quelque chose « tombe (*falls under*) sous le concept d'identité »⁹⁸, c'est-à-dire que cette chose participerait à la même chose ontologique, par exemple : cette Forme *est* (ou est égale à, '=') telle autre Forme. Or, l'Être n'est pas une relation d'identité entre deux Formes, il n'est pas une troisième Forme abstraite rassemblant sous une même identité la multiplicité des Formes. S'il existe plusieurs Formes, c'est qu'elles sont différentes dans leur essence. Du point de vue de la dialectique, il est impossible de faire des essences ou des Formes « des concepts réduits à n'être que la signification de termes généraux, des noms abstraits, bref des termes que l'on peut logiquement combiner, mais qui n'exigent nullement d'être pensés »⁹⁹. La radicalité de la dialectique chez Platon empêche donc de poser l'Être autrement que comme une marque d'existence.

Le Même n'a pas non plus un sens logique, il ne signifie pas que quelque chose est « identique à » : « l'identité ne fait pas communiquer »¹⁰⁰, elle isole. Le Même a le sens ontologique de ce qu'une chose est « en soi », il est ce « qui confère aux Formes et aux réalités qui en participent (tant qu'elles en participent) leur identité à elles-mêmes »¹⁰¹, ou encore « ce qui confère à chaque Forme sa consistance »¹⁰². Les éléments qui en participent peuvent ne pas cesser d'être ce qu'ils sont, le Même étant une condition de possibilité nécessaire pour poser discursivement la question de l'essence : « Est "en soi" un être qui, étant même que lui-même, peut le rester quelque [*sic*] soit la multiplicité des relations

⁹⁸ Dixsaut, 2001b, p. 171.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰⁰ Dixsaut, 2001b, p. 175.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Dixsaut, 2003, p. 150.

d'altérité dans lesquelles il est pris, qui possède la puissance d'être autre que ses autres sans pour autant s'altérer, se dénaturer. »¹⁰³

C'est plutôt l'Autre qui, « circulant à travers tous [les autres *ideai* de cette multiplicité], les rend capables de se mélanger, en constituant leur multiplicité, d'abord, et en les différenciant mutuellement, ensuite »¹⁰⁴. Ce qui suit vise à expliquer ces *deux fonctions* de l'Autre. Chez Platon, l'importance de cette *idea* l'est autant que celle de l'Être. L'existence en droit de l'Autre rend possible la dialectique dans tous ses modes de communication et de non-communication. Comment en effet pourrait-on parler de communication dans l'intelligible s'il n'y avait pas l'existence d'une multiplicité et si les éléments de cette multiplicité n'étaient pas mutuellement différents? L'*idea* de l'Autre est pour Platon cette condition permettant de poser des éléments comme différents, que ce soit selon leurs caractères ou leur essence. Au regard des principes susmentionnés, Dixsaut résume en disant que « Les conditions de possibilité de la science dialectique résident dans l'existence distincte des Formes qu'elle examine et dans les différences reliant certaines Formes. »¹⁰⁵ Or, l'Autre n'est pas qu'une instance de différenciation, au sens de non-identité dans une sorte d'indifférence à ce qui ne lui est pas identique (première fonction), il est aussi une instance de différenciation qui confère positivement à chaque unité, non pas leur caractère d'identité, mais bien leur caractère de différence, pour ainsi les différencier *mutuellement* (deuxième fonction) : « chacune en effet est autre que les autres non en vertu de sa nature propre, mais du fait de participer à l'*idea* de l'Autre »¹⁰⁶. Le « caractère de différence » n'est pas l'identité, il n'est pas l'autre d'une Forme (par exemple), mais « la partie de l'autre résultant de la mise en opposition de l'autre et [de cette Forme] »¹⁰⁷. Car il s'agit d'une opération de

¹⁰³ Dixsaut, 1991, p. 211.

¹⁰⁴ Dixsaut, 2001b, p. 171.

¹⁰⁵ Dixsaut, 2003, p. 150.

¹⁰⁶ Platon, *Sophiste*, p. 255e [trad. Dixsaut, 2000, p. 257].

¹⁰⁷ Dixsaut, 1991, p. 193.

mise en opposition et non d'une opposition au sens de relation logique : « Il n'y a pas d'identité de la non-identité, la non-identité ne renvoie pas à l'unité d'une relation logique [...]. »¹⁰⁸ L'opération de mise en opposition a comme effet que chaque terme se rapporte « à l'autre comme un autre à un autre »¹⁰⁹. C'est ainsi que l'Autre *met en relation*.

Dans un passage sur le non-être dans le *Sophiste*¹¹⁰, Platon par la voix de l'Étranger en arrive à une définition de l'Autre comme ce non-être « relatif » qui ne désigne pas une *négation* de ce qui est, mais plutôt ouvre à ce qui est autre, *relativement* à ce qui est. En effet, il n'y a pas de symétrie entre l'affirmation et la négation¹¹¹. Par l'Autre, il n'y a ni moins ni plus d'être, ni moins ni plus de sens, seulement il y a « plus d'opérations constitutives [...], puisque tout terme négatif signifie la synthèse du terme positif et de sa différence [par ex. : être *et* non-] »¹¹². Cette synthèse est ce que Platon nomme l'antithèse, ou l'opération de la mise en opposition.

Or, le cas précis du non-être est néanmoins distinct des autres mises en opposition, car le non-être lui-même « ne *résulte* pas d'une mise en opposition, il *est* la mise en opposition »¹¹³. Le non-être « est à la fois ce qui confère sa structure à toute relation et permet de la comprendre. Ce qui participe de lui, ce ne sont pas des choses, ce sont des relations [...]. »¹¹⁴ Qui plus est, à la différence des autres mises en opposition, il y a dans ce cas *réciprocité* des termes, car le non-être participe de l'Être *et* inversement¹¹⁵. Reste que le non-être n'est pas une des *ideai*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 198.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹¹⁰ 256e - 259e.

¹¹¹ Dixsaut, 1991, p. 191.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 204.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹¹⁵ Alors que le non-beau par exemple participe du beau (parce qu'il en est son autre), le beau lui ne participe pas du non-beau

différentes de l'Autre agissant à titre de principes du *logos*. Le non-être est cette *partie* de l'*idea* de l'Autre qui « a pour seule fonction d'exclure le même »¹¹⁶, c'est-à-dire l'identité à soi-même. Le non-être est comme l'*altérité absolue*, car l'Autre qui participe à lui-même n'est qu'autre, sans jamais pouvoir être pensé « en soi » comme Autre : « L'altérité absolue, celle qui pour tout ce qui en participe exclusivement, exclut le même, exclut aussi le soi-même, la détermination ; pure relation d'autre à autre, toute détermination n'est alors qu'apparente, indéfiniment provisoire. »¹¹⁷ On peut résumer cette réflexion sur l'Autre en donnant une définition des deux fonctions de cette *idea* et en gardant à l'esprit qu'elles sont interreliées. D'abord, l'Autre constitue la multiplicité, c'est-à-dire qu'il « fait différer l'être »¹¹⁸ : « Responsable des différences entre les êtres, l'Autre garantit d'abord l'existence d'une multiplicité »¹¹⁹. Et il y a au moins autant de manières de faire différer l'Être qu'il y a de situations dialectiques (celles-ci impliquant par ailleurs aussi le Même). Ensuite, « L'autre [...] met en relation tous les êtres, il signifie la mise en opposition de l'être-autre et de l'autre-qui-est, il est la négativité intérieure à l'être [...] »¹²⁰ Faire différer et mettre en opposition sont ainsi les deux fonctions permettant de comprendre ce qu'il en est de la puissance de l'Autre.

Le Même intervient aussi dans la mise en opposition, sans quoi il serait impossible de distinguer les éléments de la relation. Ces trois principes du *logos* (Être, Autre et Même) *s'articulent* et

(Dixsaut, 1991, p. 206). Or s'il est assez aisé de comprendre que le non-être *est* – s'il existe, c'est qu'il est –, il faut préciser que l'Être participe aussi au non-être, parce que l'Être participe d'une mise en opposition en se constituant comme principe parmi d'autres principes. Sans cette négativité constitutive de l'Être, aucune dialectique ne serait possible.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 209.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 211.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹¹⁹ Dixsaut, 2001b, p. 168.

¹²⁰ Dixsaut, 1991, p. 212 n.b.p. 50.

circulent de manière à garantir la possibilité du *logos*¹²¹ : « *Unité et multiplicité sont la traduction dialectique des ces structures ontologiques que sont le même et l'autre.* »¹²² L'Autre et le Même existent parce qu'ils communiquent avec l'*idea* de l'Être. L'Être communique aussi avec le Même et l'Autre. L'*idea* du Même confère à l'Être la manière d'être même que soi (donc, être un). L'Être ne peut ainsi être lui-même « que médiatement, en participant au même »¹²³. L'*idea* de l'Autre confère à l'Être la manière de ne pas qu'être en soi (donc, être multiple). Des trois principes discutés jusqu'à maintenant, l'Autre ne participe qu'à l'Être, car dans sa définition l'Autre ne peut pas être pensé comme Même¹²⁴, il ne peut pas se déterminer comme même que lui-même. En revanche, le Même participe à l'Autre, en ceci qu'il est distinct d'autres *ideai*, rien ne peut être même sans aussi être autre que ce qu'il est en soi.

Or, si l'on pose une circulation des principes entre eux, c'est que d'autres principes confèrent à l'Être, à l'Autre et au Même la possibilité de circuler, de se mélanger mutuellement, bref de *communiquer entre eux*. Ces principes sont le Mouvement (*kinêsis*) et le Repos (*stasis*). Avant de définir ces principes, il est

¹²¹ *Ibid.*, p. 167.

¹²² Dixsaut, 2001b, p. 204.

¹²³ Dixsaut, 1991, p. 208.

¹²⁴ En fait, Dixsaut n'est pas totalement claire à ce sujet. D'un côté elle dit que « l'Autre, ayant sa propre nature, participe nécessairement du Même » (Dixsaut, 2001a, p. 329), alors que d'un autre côté elle dit que l'Autre « est le contraire du Même et il l'exclut. [...] L'autre est donc une exception, puisque pour lui, se tourner vers "soi-même", c'est se tourner vers l'autre. » (Dixsaut, 1991, p. 209-210) En s'appuyant sur le discours de l'Étranger, comme le fait Dixsaut dans le texte d'où est tirée cette dernière citation, il semble bien que l'Autre ne participe pas du Même : « si l'autre participait des deux espèces [être et même], comme fait l'être, il pourrait arriver justement que l'un des autres soit autre sans être autre qu'un autre » (Platon, *Sophiste*, 255d [trad. Dixsaut, 1991, p. 210] ; « Or tout ce qui est simplement autre l'est nécessairement par rapport à autre chose. » (Platon, 255d [trad. Nestor L. Cordero)

utile de rappeler que le paradigme visuel (ou représentationnaliste) ne permet de rendre compte ni de ce que sont les Formes ou les *ideai* ni de l'articulation des principes entre eux : il faut « déterminer autrement que physiquement [la façon de concevoir le Mouvement ou le Repos], qui n'[ont] ni sens spatial ni sens temporel »¹²⁵. Ce dont il est question ici est plutôt le « mouvement de l'intelligible »¹²⁶, qui s'accorde avec l'hypothèse de l'*immuabilité*, selon laquelle toute Forme « ne peut subir de changement [...] par le fait du temps ou de l'espace »¹²⁷. En cela, on dit qu'elles sont *en repos*. Le Repos confère à tout ce qui est intelligible une immuabilité, et non une immobilité¹²⁸. Car si l'intelligible ne se meut pas, il est néanmoins mû par l'intellect (ou l'intelligence) qui, dialectiquement, saisit et relie des Formes entre elles, selon diverses situations dialectiques. Cela permet de mieux comprendre ce qu'il en est de la « réciprocity de l'agir et du pâtir concernant l'intelligence et l'intelligible »¹²⁹ : immuable ne veut pas dire impassible, l'intelligible est affecté – il pâtit, c'est pourquoi on dit que le mouvement de l'intelligible est déterminé comme *passivité*¹³⁰ – par l'intellect qui agit en posant des Formes et en déterminant, par rassemblement et division, la multiplicité qui les caractérise. Et réciproquement, l'intelligence pâtit de l'intelligible qui, en ce sens, agit sur celle-là.

Le Repos comme le Mouvement participent au Même, car ils sont « en soi » intelligibles, et participent à l'Autre parce qu'ils sont différents. Le Mouvement confère la possibilité de circulation dans le *logos*, l'ouverture par l'interrogation et l'invention par la solution. Il permet que l'intelligible ne soit pas toujours articulé de la même façon, c'est-à-dire qu'il puisse être pensé *autrement* sans perdre la moindre intelligibilité. Il ne faut pas s'y tromper, il n'y a

¹²⁵ Dixsaut, 2001a, p. 331.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 331.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 330.

pas de réciprocité entre l'intelligible et l'intelligence (seulement *entre l'agir et le pâtir* de l'intelligible et de l'intelligence). Cette relation est toujours pensée en termes de parenté. L'intelligible ne peut pas être connu n'importe comment. On peut dire aussi qu'il ne s'agit pas de concevoir ici des principes purement logiques, ils sont toujours dialectiques, au sens où l'intelligence cherche à pâtir de l'intelligible, et c'est précisément pourquoi elle le questionne. Ainsi, le Mouvement rend possible à la fois l'activité dialectique de l'intelligence et « la vie intelligible de l'intelligible »¹³¹, en faisant en sorte que « partout circulent l'Être et l'Autre »¹³². La relation de parenté qui unit l'intelligence à l'intelligible se comprend comme une aspiration de la première vers le deuxième. Cette relation est un mouvement, voilà pourquoi elle n'est pas logique, mais bien dialectique.

On a donc montré que les principes du *logos* agissent comme des conditions de possibilité transcendantales, à la fois pour la conception du plan d'intelligibilité (tel que Platon l'a conçu, en fonction de l'hypothèse épistémologique qui guide sa vision de la philosophie) et pour le mouvement de l'intelligible, c'est-à-dire de la communication entre les *Eidos* ou encore entre les *ideai*. Ces principes sont : l'Être, l'Autre, le Même, le Mouvement et le Repos. De plus, l'Être n'est pas chez Platon le principe des principes ou encore l'essence des essences, plutôt il est une condition pour l'existence, caractère donc ou encore mieux *marque d'existence* nécessaire, mais non suffisante en elle-même pour déterminer le *sens* ontologique des réalités intelligibles. On peut ainsi parler d'une *ontologie transcendantale* chez Platon, cette ontologie s'accordant avec l'hypothèse de l'existence de réalités intelligibles immuables, et ce sans avoir à postuler une structure de transcendance entre les Idées et le sensible.

¹³¹ *Ibid.*, p. 331.

¹³² *Ibid.*

La différence interne

Dans ce deuxième chapitre consacré à l'interprétation dixsautiste de la philosophie de Platon, on s'attardera d'abord, dans une première section, à la conception du devenir empirique qui est cohérente avec la définition précédemment élaborée du plan d'intelligibilité. En passant par l'explication du rôle de la *ressemblance* (et de la dissemblance) dans la compréhension du devenir ainsi que dans les tâches scientifiques (ou techniques) de *mesure* de ce qui est justement en devenir, on sera plus à même de se représenter ce qui relève proprement de l'intelligible qui, lui, procède ultimement par identité et différence et non par ressemblance. Cette façon de poser le problème éclairera d'une nouvelle manière les définitions ainsi que le rapport entre la philosophie et la science chez Platon. Une deuxième section reprendra ensuite les questions relatives à l'Un, à la transcendance et à la différence ontologique dite *interne*, cette dernière jouant un rôle primordial à la fois dans la dynamique verticale d'aspiration du devenir vers l'intelligible et dans la dynamique horizontale des principes du *logos* entre eux. Cela permettra de mieux comprendre en quoi le mouvement de la pensée est constitutivement problématisant et ouvert, au sens où il n'y a pas chez Platon d'hypostase de l'Un ou de l'Être, il n'y a que la communication des formes intelligibles dans l'intelligible, performant continuellement des entrelacements de l'un et du multiple. À la lumière de ce deuxième mouvement de problématisation, on aura

ainsi montré que le plan philosophique tracé par Platon est transcendantal et non transcendant, et qu'il convoque une définition non dogmatique de la communication dans l'intelligible s'appuyant sur une manière particulière de penser le paradoxe ontologique de l'un et du multiple.

4.1 *De la ressemblance*

Ayant explicité au chapitre précédent le fonctionnement du plan d'intelligibilité, il faut maintenant comprendre plus en détail ce qu'il en est du devenir relativement à ce plan d'intelligibilité et en comparaison avec celui-ci. Comme on le montrera au cours de ce chapitre, du rapport de relativité entre le devenir et l'intelligible chez Platon découle la relation de finitude entre les sciences et la philosophie.

Il y aurait, dans le devenir, des images ou des représentations, des opinions droites, des règles, des mesures justes qui requièrent jusqu'à un certain point les compétences et le discernement du dialecticien. Il ne faut pas s'y tromper cependant, la valeur d'intelligibilité de ces réalités, posées via l'art – *tekhnè* – de mesurer, est partielle, parce que le mode d'existence du devenir en est constitutif. S'il y a dans le devenir certaines « formes » produites lors du processus de naissance et de croissance (ou de génération/corruption, pour reprendre les termes d'Aristote) des phénomènes, celles-ci se comprennent les unes par rapport aux autres par des relations de ressemblance et de dissemblance, et non par des relations d'identité et de différence (selon ce que ces termes signifient chez Platon). On montrera d'abord que ce type de ressemblance est dite *triadique* et *symétrique*, parce qu'elle évalue des choses semblables ou dissemblables à partir d'un étalon de mesure, donc sous un certain *rappor*t. La ressemblance symétrique rappellerait ainsi la définition de la communication au sens commun du terme et l'on comprend alors qu'une métaphysique postulant l'Être comme totalité des étants (l'Êtant des étants) s'appuie sur une telle définition de la communication.

Pourtant, la ressemblance symétrique concerne les éléments en devenir, elle n'équivaut pas à l'*idea* du Même. Bien entendu, la similitude des Formes peut être utile au dialecticien, mais elle n'est qu'une étape du processus dialectique et non le but de la recherche, celui-ci n'étant pas de rechercher une similitude totale, mais bien l'identité « en soi » de chaque réalité intelligible. Par la suite, on expliquera le rôle de la ressemblance *dyadique* et *asymétrique* dans le processus dialectique de recherche des réalités intelligibles, en décrivant les divers types d'images (claires ou obscures) et leur relation avec des réalités ayant une certaine valeur d'intelligibilité. Le rôle du dialecticien serait alors de faire *bon usage* des images (ou encore : des paradigmes) à l'intérieur du processus dialectique de recherche, de les reconnaître par exemple comme le reflet d'opinions droites (sorte d'intelligibilité partielle produite par une *tekhne*), mais aussi de savoir les distinguer des réalités pleinement intelligibles, les images entrant alors comme éléments d'une relation de parenté avec ce qui est d'une plus grande intelligibilité.

Bref, l'ensemble de cette réflexion sur la ressemblance servira à la fois à rendre compte des analogies que l'on peut faire entre la dialectique (qui travaille avec des réalités pleinement intelligibles) et l'art de mesurer (qui travaille avec des éléments en devenir), ainsi qu'à montrer leur différence. Cela permettra aussi de mieux comprendre la relation de parenté entre d'un côté les images, les représentations et les paradigmes, et de l'autre côté les réalités intelligibles. Au terme de cette section, on aura montré plus précisément ce qu'on entend par mode d'être de la *genesis* chez Platon, et quel est le rôle du dialecticien dans l'analyse du devenir. En sachant ce qu'est la ressemblance et sa différence d'avec l'identité, la conception du plan d'intelligibilité et la double définition de la communication qui lui est associée (comme aspiration à l'intelligible et comme mouvement de l'intelligible) s'éclaircissent, ce qui permettra dans la deuxième section de ce chapitre de reprendre avec insistance et plus de clarté les questions et les critiques de Platon envers la transcendance du sens, la hiérarchie de l'Un sur le multiple et la conception de la différence

ontologique, ces thèmes étant, comme on le sait maintenant, tous reliés à l'entreprise de définition de la communication.

On a vu, dans le précédent chapitre, que la *stasis* agit à titre de principe du *logos*, mais elle est aussi le nom donné au mode d'existence des Formes, mode différent de celui du devenir qui, lui, caractérise l'intelligibilité (il est « source » non pas de la multiplicité déterminée, mais de la pluralité contradictoire), c'est-à-dire l'altération telle que ce qui est caractérisé par ce mode d'existence ne puisse pas être « en soi » intelligible. Ce qui change dans le temps ou dans l'espace (que ce soit les représentations ou le sensible) est en devenir¹. Bref, le devenir n'est pas au nombre des principes du *logos*, car il ne participe pas à la vie de l'intelligibilité, et si l'on admettait qu'il puisse être seul aux commandes – autonomie que Platon cependant ne lui accorde pas –, il ne pourrait dans sa définition même qu'exclure le Même et le Repos. C'est pourquoi, s'il existe, il ne peut qu'être un autre mode d'existence, différent de celui qui caractérise l'intelligible.

Si une chose *acquiert* une certaine intelligibilité, c'est parce que, par la médiation de l'âme, une pluralité contradictoire aura été déterminée en une sorte de multiplicité, voire *mesurée* (la division et le rassemblement étant deux espèces de mesure) : « être mesurée est la seule manière, pour une chose sensible, d'échapper à l'emportement du devenir (*genesis*) et de participer à [...] une *ousia*, donc d'acquérir existence permanente, forme et nom pour tout le temps qu'elle existe »². Il est vrai qu'en s'appuyant sur une deuxième définition du devenir – non plus comme désordre, mais comme « naissance et croissance »³ –, on pourrait être porté à

¹ Il est utile de rappeler que, pour Platon, l'hypothèse du mode d'être du devenir n'est pas issue de l'étude empirique, mais est le résultat de l'exercice dialectique : « la déficience du sensible n'est pas perçue, ni perceptible, par la connaissance sensible, elle est introduite par le désir de rencontrer ce qui est » (Dixsaut, 2000, p. 85), c'est-à-dire de rencontrer l'essence.

² Dixsaut, 2001b, p. 336.

³ *Ibid.*, p. 258.

croire que, puisque tout art – *tekhne* – fait en sorte que *des choses viennent à être*, alors l'art est « la cause de la participation des choses à la mesure, et par-delà, c'est cette participation à la mesure qui donne à la chose sa forme (*eidōs*) et son nom »⁴. « Mais, poursuit Dixsaut, à quelle sorte de mesure participent-elles alors? »⁵ S'ouvre ici la question de la valeur d'intelligibilité produite par les arts ou les techniques, versus l'intelligibilité des Formes posées via la dialectique.

La « juste mesure » procède par *ressemblance* et non par identité, parce qu'elle rapporte la chose qui est à mesurer à un étalon de mesure, que ce soit « le convenable, l'opportun, le requis »⁶. Telle est sa manière de rassembler et de diviser. L'identité, quant à elle, concerne ce qui est « en soi » et qui comme tel n'a pas à être comparé (plutôt, elle est mise en opposition). Or, « L'inexpérience en matière dialectique se traduit par l'identification immédiate du semblable à l'identique. »⁷ Telle est alors l'erreur que l'on commet lorsqu'on inclut le devenir comme principe du *logos*, c'est-à-dire lorsque l'on prend une représentation ou un étalon de mesure pour une Idée, alors que par définition le rapport sous lequel les choses en devenir se ressemblent n'est pas immuable. Inversement, par la mesure on peut aussi « différencier à tort ce qui est réellement

⁴ *Ibid.* En ce sens, l'art n'est pas réductible aux activités de l'humain. Il y a selon Platon un art de produire « divin » qui, dans le devenir, fait en sorte que des choses viennent à être et qui incidemment ont des formes « mesurées » pour un certain temps : « dans le *Sophiste*, l'art de produire se dédouble latéralement en production divine et production humaine, et pour les deux espèces il faut poser “d'un côté l'être des choses-mêmes, de l'autre l'engendrement de certains semblants” [citation du *Sophiste*, 266d] » (Dixsaut, 2007, p. 18 n.b.p. 1). Ailleurs, Dixsaut complète cette explication : « ce que fabrique le Démon, ce ne sont pas des dessins ou des portraits, mais bien l'ensemble des choses sensibles » (Dixsaut 2001b, p. 273).

⁵ *Ibid.*

⁶ Platon, *Politique*, p. 285e 6-8 [trad. Dixsaut, 2001b, p. 258].

⁷ Dixsaut, 2001b, p. 258.

même »⁸. Car s'il peut effectivement y avoir dissemblance sans différence, prendre la première pour la deuxième constitue cependant une deuxième erreur, celle-ci pouvant aussi découler du fait que l'on porte le regard sur des choses en devenir que l'on prend pour intelligibles, et non sur ce qui est réellement intelligible et donc immuable (réquisit pour penser la différence, selon Platon), parce que, tout comme la ressemblance, la dissemblance se rapporte à un étalon de mesure ou en tout cas au rapport sous lequel une chose est dissemblable à une autre.

De cela, on peut dire qu'il n'y a, pour les choses soumises au mode d'existence du devenir, que de la ressemblance et de la dissemblance, et pour les *Eidos* – qui sont par définition caractérisées par le mode d'existence de la *stasis* –, il y a aussi l'identité et la différence. Le travail de la dialectique consiste entre autres à faire la part des choses entre d'un côté ce qui relève de l'*art de mesurer* les choses qui viennent à être, et de l'autre côté ce qui relève proprement de la dialectique des Formes. Ce qui ne veut pas dire pour autant que la dialectique ne s'occupe que des Formes, car l'art de mesurer est comme une « traduction » de la dialectique, appliquée à ce qui relève du mode d'existence du devenir. Dire qu'il s'agit d'une traduction est une interprétation que l'on fait, une tentative d'explication du rapport entre la dialectique et l'art de mesurer. Dixsaut note plutôt que « Comme l'art de mesurer ne s'applique qu'à des réalités qui viennent à être, il se distingue de la science dialectique »⁹. Certes, cela indique qu'on ne peut certainement pas réduire la dialectique à une méthode de rassemblement et de division de n'importe quoi. Néanmoins, lorsque l'art de mesurer est sous-tendu par la puissance dialectique, cet art acquiert une valeur ajoutée qui le lie à la science dialectique : « Faute de l'art de mesurer, on ne passerait jamais du phantasme, de ces fantômes de ressemblance et de différence, au vrai. Mais l'art de mesurer n'est pas l'art de dominer, c'est d'abord l'art de se mesurer, et de se mesurer à

⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁹ *Ibid.*, p. 284.

quelque chose qui à son tour ne saurait être mesuré par rien. »¹⁰ La différence entre l'art de mesurer et la dialectique se comprend aussi selon le « type » de vérité recherchée : « l'érôs exclusif du vrai, de l'être vrai [... est] une sorte de vrai qu'elle [la dialectique] est la seule à chercher, et qui n'est pas une vérité démonstrative [c'est-à-dire un étalon de mesure] ou la propriété d'énoncés exacts, mais une vérité ontologique »¹¹. Bien entendu, il ne peut ressortir de l'art de mesurer, au mieux, qu'une « opinion droite »¹² via un jugement, et c'est alors le travail du dialecticien de poser ce qui relève plutôt de la *stasis*, ou de l'intelligible, que de la *doxa*. Car dans la dialectique, il ne s'agit pas de « juger », mais de poser des hypothèses sur ce qui est identité et différence (et de quelle manière cela l'est, selon les différentes situations dialectiques), qui sont les caractéristiques de ce qui est parfaitement intelligible. Au demeurant, même si l'art de mesurer est dans son essence non dialectique, il aide à devenir de meilleurs dialecticiens, puisqu'il applique les opérations de division et de rassemblement sur des choses en devenir, et cela « suppose une connaissance de type dialectique »¹³.

Ainsi le dialecticien est-il « celui qui sait faire un bon usage de la ressemblance »¹⁴. Bien comprendre ce qui relève du devenir est

¹⁰ Dixsaut, 2001a, p. 114.

¹¹ Dixsaut, 2001b, p. 325. Il est alors facile de se méprendre sur cette « vérité ontologique » en l'associant à l'Être comme chez Heidegger et plus tard chez Gadamer. Pourtant, par ces termes, Dixsaut cherche à distinguer ce qui se démontre scientifiquement, via le syllogisme démonstratif, de ce qui est pleinement recherché via la dialectique, c'est-à-dire l'intelligible.

¹² *Ibid.*, p. 253.

¹³ *Ibid.*, p. 234.

¹⁴ *Ibid.*, p. 267. On peut faire un parallèle avec le « bon usage » de la rhétorique, une rhétorique vide de tout désir personnel : [...] cette rhétorique elle-même suppose pour être pratiquée avec rigueur un naturel exceptionnel dont la particularité est qu'il [le dialecticien] est capable de s'affranchir de la limitation perspectiviste [au sens de : subjectif] » (Teisserenc, 2010, p. 15). Cette description semble adéquate à ceci près

utile au dialecticien, entre autres pour poser des hypothèses à propos de ce qui n'en relève pas. Aussi, on a montré que la ressemblance met en branle un travail de l'esprit qui *ressemble* à la dialectique. La ressemblance fait alors partie d'un mouvement plus large par lequel sont distingués, cette fois par parenté (c'est-à-dire selon la différence de la différence), l'action de mesurer de celle de dialectiser. En dénier la ressemblance est tout aussi ruinant pour le dialecticien que de ne pas y voir une différence. Enfin, lorsque l'art de mesurer est compris pour ce qu'il est réellement, et non pour ce qu'il apparaît être à celui qui croit y voir une méthode menant inéluctablement au vrai, alors la mesure des ressemblances et des dissemblances aiguise l'intellect, en lui donnant des outils pour nuancer et remettre en question ce que l'on prend trop souvent pour acquis.

Il faut dire aussi que l'art de mesurer ne se résume pas seulement à une conception symétrique de la ressemblance, il en existe aussi une conception asymétrique. D'abord, la *ressemblance triadique*, ou la similitude, qui est celle susmentionnée, procède par *symétrie* entre les éléments mesurés à la lumière d'un « rapport sous lequel une chose est similaire à une autre »¹⁵. Ce type de ressemblance « ne caractérise pas intrinsèquement l'objet »¹⁶, mais dépend de l'esprit qui procède à la mise en similitude. L'adéquation des éléments, par transition de l'un à l'autre, ne concerne pas ce que Platon entend par « identité » (le Même n'étant pas ce qui est

qu'il s'agit moins de « capacité » que d'un *ethos* à intégrer en soi, motivé par l'*Erôs* de la compréhension. Tout comme l'art de mesurer, et en reprenant les mots de Dixsaut à ce sujet, la rhétorique que Teisserenc dit être « d'un naturel exceptionnel » n'est pas l'art de dominer, elle est « l'art » de comprendre (qui n'est plus « art » autant que « science » dialectique) un discours qui à son tour ne saurait être compris par aucun discours, sinon par le *logos* lui-même du questionner et du répondre. Pour reprendre maintenant le parallèle avec la ressemblance, on peut dire qu'on en fait bon usage lorsque, dans une relation de parenté (donc asymétrique), la ressemblance aspire à l'identité.

¹⁵ Teisserenc, 2010, p. 116.

¹⁶ *Ibid.*

« égal » à autre chose, mais bien ce qui est « en soi »). Dès lors, si l'on peut suivre Dixsaut lorsqu'elle dit, à propos des éléments similaires, qu'il faut « percevoir cette ressemblance pour unifier, [car] elle sert de médiation nécessaire à leur intégration dans une même espèce [... et que] [p]our une fois, la ressemblance permet de glisser à bon escient, mais c'est qu'elle est perçue par un dialecticien »¹⁷, alors il faut ajouter à cela que le dialecticien, qui opère « à bon escient » le « glissement » de la ressemblance entre éléments vers une « même espèce », sait qu'il procède à l'art de mesurer et non strictement à la dialectique. Il faut enfin ajouter que la ressemblance dont il est question ici est réflexive, au sens où la ressemblance est posée à la suite d'un constat dialectique à propos de certaines « dissemblances [qui] sont inessentielles au regard du fait qu'on mesure chaque fois en rapportant un contraire à son contraire, du plus à du moins »¹⁸. L'identité d'une même espèce est posée en fonction de sa différence d'avec la dissemblance mesurée, non en fonction d'une relation d'équivalence ('=') entre éléments.

Selon Dixsaut, il y a pourtant des cas où la ressemblance par similitude concerne l'analyse des Formes¹⁹. L'auteure note que lorsqu'il est question du bon usage de la ressemblance dans le cas des Formes, « Le thème de l'unité et de la multiplicité passe en quelque sorte au second plan [...]. »²⁰ S'il n'y a pas de hiérarchie entre celles-ci, ces deux actions dialectiques sont néanmoins différentes : soit la détermination d'une multiplicité (une « relation eidétique »²¹), ou le rassemblement selon un trait commun (une espèce, ou *koinônia*²²) par ressemblance. Ce commentaire indique

¹⁷ Dixsaut, 2001b, p. 266.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁰ *Ibid.*, p. 267.

²¹ *Ibid.*, p. 263.

²² Cette distinction renvoie à deux sens différents que donne Platon au terme *koinônia* (qu'on peut aussi traduire par « communication »), dans des écrits différents (le *Sophiste* et le *Politique* [voir

entre autres choses que la question de l'un et du multiple chez Platon ne doit pas se poser par les termes de « ressemblance ». La ressemblance entre les Formes est plutôt une *autre* manière de dialectiser, que l'on peut parfois utiliser pour parvenir éventuellement à répondre à la question de l'essence de chaque Forme. Par la similitude, on peut comparer des Formes plus faciles à comprendre avec des Formes plus difficiles à comprendre (en gardant à l'esprit qu'on ne doit pas se méprendre quant à la différence entre la ressemblance et l'identité).

Ensuite, le deuxième type de ressemblance par laquelle procède l'art de mesurer est la *ressemblance dyadique* et asymétrique « qui unit une image à son modèle »²³ : « Dyadique, car la ressemblance n'est pas imputable à l'image du fait d'une de ses propriétés ou d'une de ses parties, mais du fait de la totalité de son être d'image ; asymétrique, car si l'image dépend du modèle la réciproque n'est pas vraie. »²⁴ L'image diffère radicalement de la réalité intelligible à laquelle elle participe, de par son mode d'existence. En effet, toute image chez Platon est prise complètement dans le devenir. De plus, elle doit son *entière* existence à l'*idea* de l'Autre, ce qui exclut par la même occasion qu'une quelconque image puisse participer au Même : « tenant tout son être de l'Autre, l'image est triplement relative : à un original (elle est "image de"), à ce en quoi elle se projette, et à la nature de celui qui la produit »²⁵. Cette relativité de l'image décrit ce qu'il faut entendre par ressemblance « asymétrique ». Ce qui suit maintenant est une description des divers types de

Dixsaut, 2001b, p. 263-264)). Cette ambiguïté a fait couler beaucoup d'encre. Dans le *Sophiste*, le terme est intégré dans une réflexion sur les relations eidétiques, tandis que dans le *Politique*, le terme désigne le procédé utilisé pour mesurer, ou *rapporter* à quelque chose : « L'art de mesurer est l'art de mettre en relation la chose à mesurer avec celle qui lui sert de mesure, de les rendre commensurables en les faisant communiquer. » (*Ibid.*, p. 264)

²³ Teisserenc, 2010, p. 116.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Dixsaut, 2007, p. 18.

ressemblances dyadiques et des enjeux entourant son utilisation dans le cadre du travail dialectique. Il est utile de citer le long passage principal des écrits de Platon déclenchant cette réflexion, et dont la traduction faite par Dixsaut est importante :

Mais je [c'est l'Étranger qui parle] crois qu'il échappe à la plupart des gens que, pour certaines réalités qui sont faciles à comprendre, il existe naturellement certaines ressemblances perceptibles et qu'il n'est nullement difficile de montrer, chaque fois qu'on veut en faire une présentation facile si quelqu'un en réclame une explication (*logos*). En revanche, pour les réalités qui sont les plus grandes et qui ont plus de valeur, il n'existe aucune image façonnée clairement pour les hommes qu'on pourrait exhiber si on souhaite satisfaire l'âme de celui qui s'enquiert, et qui, adaptée à l'un des organes des sens, soit capable de la satisfaire de façon adéquate. Voilà pourquoi il faut s'exercer à donner et à recevoir une explication rationnelle (*logos*) de chaque chose ; car les réalités incorporelles qui sont les plus belles et les plus grandes ne peuvent être montrées clairement que par un discours rationnel (*logos*), et par rien d'autre [...].²⁶

Il y a des « images sensibles » qui sont suffisamment claires, c'est-à-dire qui possèdent des « ressemblances naturelles qu'il suffirait de montrer »²⁷ pour parvenir à répondre à la question « qu'est-ce que? »²⁸. Ces images sont sensibles, et puisqu'une image est une « image de » quelque chose devant répondre à la question de l'essence, ce quelque chose ne peut qu'être une Forme²⁹. Ainsi, il y

²⁶ Platon, *Politique*, p. 285 d 10 - 286 a 7 [trad. Dixsaut, 2001b, p. 267-268].

²⁷ Dixsaut, 2001b, p. 277.

²⁸ *Ibid.*, p. 279.

²⁹ Par exemple, « un feu sensible est une image claire du Feu en soi » (Dixsaut, 2001b, p. 268). On remarque que, par cette formulation, Dixsaut ne fait pas de différence entre du feu empirique et l'image du feu, la raison étant qu'il n'y a de feu *que* lorsque celui-ci *vient à être*, c'est-à-dire acquiert une *certaine* forme pour le temps qu'il est. Cette

a dans ce cas précis économie du *logos*³⁰. À coup sûr, cela semble porter atteinte à un postulat de base de la philosophie de Platon voulant que toute essence ne puisse qu'être dialectiquement saisie. Or, c'est dans le geste de montrer, ou de présenter³¹, que gît au moins une partie de l'explication. Fulcran Teisserenc parle à ce titre du « pouvoir de monstration »³² de « l'image fidèle »³³ – icône (*eikôn*) –, cette image rendant visible une réalité intelligible « dans ses rapports constitutifs »³⁴. Pourtant (et comme l'indique lui-même Teisserenc), il s'agit de rapports qui relèvent de l'art de mesurer. On en conclut que les images naturellement claires sont relatives à des réalités intelligibles de si peu de valeur que le simple art de mesurer commun à tous suffit pour les comprendre. C'est pourquoi on dit que ces « Formes » sont plutôt des réalités ayant une certaine valeur d'intelligibilité.

Cette distinction entre des Formes pleinement intelligibles et des Formes d'une certaine intelligibilité est importante, l'ambiguïté de l'utilisation dans ces deux cas du terme « Forme » mène à de l'incompréhension. Avec le développement qui suit dans cette section, on comprendra qu'il existe chez Platon 1) des Formes d'une totale intelligibilité dont le Repos est complet, 2) des Formes de moins grande valeur (les « opinions droites ») car la meilleure définition qui peut en être donnée relève du plein exercice de l'art de mesurer, 3) enfin (comme dans le cas présent) des Formes de si peu de valeur que les montrer à la perception suffit. L'utilisation du terme « Forme » pour ces trois cas porte effectivement à confusion. On utilise donc, comme le fait d'ailleurs à plusieurs reprises Dixsaut, l'expression « réalités

forme issue de l'art de mesurer « divin » n'est pas une forme intelligible, mais une image sensible.

³⁰ *Ibid.*, p. 282.

³¹ *Ibid.*, p. 268.

³² Teisserenc, 2010, p. 98.

³³ *Ibid.*, p. 103.

³⁴ *Ibid.*

intelligibles » pour amoindrir l'ambiguïté et ainsi clarifier le propos.

Pour revenir au cas des images claires, à l'encontre de Teisserenc on pense que la monstration chez Platon ne relève pas d'un « pouvoir » de l'image, mais bien du geste de montrer à *la perception de quiconque* cette image, comme s'il y avait dans la perception un certain art de mesurer capable d'une certaine compréhension. L'hypothèse qu'il y ait, dans la perception, un certain art de mesurer, n'est certes qu'implicitement évoquée par Dixsaut, lorsqu'elle dit que « Si l'âme était toujours facilement et immédiatement satisfaite par des "images", c'est-à-dire des perceptions claires, elle ne se mettrait jamais à penser ni ne serait jamais contrainte de donner et recevoir le *logos*, donc de dialectiser. »³⁵ Quand on associe, comme le fait Dixsaut ici, l'image à une perception, cela suppose que ce n'est que par la perception qu'une image claire acquiert son « pouvoir de monstration ».

Cela constitue une critique de l'interprétation de Teisserenc, car on voit mal comment une image pourrait avoir « en soi » ce pouvoir, si l'on veut que l'économie du *logos* soit envisageable tout en postulant que toute essence ne peut qu'être dialectiquement saisie. Il doit bien y avoir un minimum d'*effet dialectique* à l'intérieur même de la perception, si la présentation d'une image claire suffit pour comprendre la réalité intelligible à laquelle elle participe. En outre, cette interprétation corrobore la définition susmentionnée de la triple relativité de l'image : l'image claire naturelle est de ce point de vue relative à 1) une réalité intelligible, 2) à la perception (ou à l'âme satisfaite par des perceptions), 3) au Démiurge. Et cela va une fois de plus à l'encontre de la thèse de Teisserenc selon laquelle l'image serait aussi un être « en soi », parce que la définition de sa relation dépend plutôt de la perception que d'une supposée visée « intentionnelle »³⁶ propre à l'image. Quand Dixsaut dit qu'une image « se projette » en quelque chose, il n'est pas dit que l'image a cette intention,

³⁵ Dixsaut, 2001b, p. 280.

³⁶ Teisserenc, 2010, p. 108-109.

seulement qu'elle nécessite quelque chose en quoi se projeter. L'âme est ce en quoi l'image d'une réalité est projetée pour acquérir une quelconque intelligibilité. Lorsque l'âme – cette instance aspirant à l'intelligible – est satisfaite des perceptions, on peut parler d'économie du *logos*. Cela consiste moins à voir dans l'icône une exception dérangeante qu'à soutenir que certaines réalités intelligibles ont plus de valeur que d'autres, parce que demandant un art de mesurer plus élaboré, voire demandant la pleine puissance dialectique pour être comprises.

Il est vrai que la perception implique une instance capable de percevoir, ce qui pose une certaine difficulté quand on cherche à décrire le devenir « en soi », sans le jugement perceptif, ou même sans l'âme. Dans le *Timée*, Platon utilise le terme *khôra* pour parler d'une « troisième réalité » (les deux autres étant l'image et la Forme), terme que l'on peut traduire par « réceptacle du devenir ». Jean-François Pradeau pour sa part traduit ce terme par « place » et conclut, à la suite d'une analyse exhaustive, que la place n'est pas (au contraire du lieu, ou *topos*) une description physique, plutôt elle est relative « au postulat et à la définition de la réalité sensible »³⁷. La place est à chaque fois, dans le *Timée*, « une chose que l'on possède, que l'on a »³⁸, elle désigne non pas ce qu'est la réalité sensible, mais ce qu'elle a, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une question de « propriété ontologique »³⁹ du sensible et non une question d'essence. La place se définit comme « l'appartenance d'une extension limitée et définie à un sujet [l'image sensible] »⁴⁰, elle sert au philosophe à mieux comprendre ce qu'il en est du caractère « propre » d'une réalité sensible⁴¹. Dès

³⁷ Pradeau, 1995, p. 396.

³⁸ *Ibid.*, p. 393.

³⁹ *Ibid.*, p. 396.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Si on tient à se la représenter, on peut dire avec Pradeau que la *khôra* est « une substance molle et parfaitement amorphe » (Pradeau, 1995, p. 398) qui « ne contient rien ni n'imprime aucune forme à ce qu'[elle] contient [... et qui] permet à l'enfant qu'est le devenir de naître » (*Ibid.*).

lors, on comprend mieux pourquoi cette « troisième réalité » ontologique n'est pas vraiment mise de l'avant par Dixsaut, parce que son propos cherche à comprendre la relation de l'image à l'intelligible, ce pourquoi il est question de l'instance de l'âme et non de la *khôra*. À ce sujet, Pradeau note que si la *khôra* « participe bien à l'intelligible⁴², [elle] n'y participe manifestement pas assez pour que les images des formes intelligibles qu'elle reçoit [du Démiurge] puissent ordonner et informer parfaitement les éléments, c'est-à-dire les soumettre exclusivement aux mouvements dont l' me (du monde ou des êtres vivants) est le principe »⁴³. Conséquemment, il faut bien que la perception (et l'instance de l' me à travers elle) entre en jeu pour que soit comprise l'essence des images claires.

Au demeurant, l'image claire n'est pas une copie *correspondant*   la réalité intelligible à laquelle elle participe. Cette relation reste asymétrique, c'est une relation de parenté dont l' me est l'instance médiatrice.   l'encontre de l'interprétation que fait Deleuze des écrits de Platon, Dixsaut soutient plutôt qu'« il n'y a pas de bonnes images, mais il existe un bon usage des images »⁴⁴, à l'intérieur

La *kh ra* donne aux images sensibles leur *consistance* (*Ibid.*), mais non leur intelligibilité.

⁴² Sur ce point, il semble y avoir encore une fois divergence d'interprétation entre Dixsaut et Pradeau. En effet, Pradeau écrit qu'« On doit comprendre qu'entrent dans le territoire [autre définition de la *kh ra*] des images des formes intelligibles (et non ces formes elles-mêmes), et qu'en sortent les choses sensibles, c'est-à-dire des images *perceptibles* des réalités éternelles. » (Pradeau, 1995, p. 398) Autrement dit, il fait une distinction entre les images qui viennent s'imprimer dans la *kh ra* et les résultats de cette impression qui sont des images perceptibles. Dixsaut pour sa part ne fait pas cette distinction, car pour elle les images perceptibles sont des images de réalités intelligibles. Il est donc compréhensible que Pradeau dise que la *kh ra* participe au « processus » de prise d'intelligibilité, alors que Dixsaut en appelle seulement à l' me pour décrire la participation du devenir à l'intelligible.

⁴³ *Ibid.*, p. 390.

⁴⁴ Dixsaut, 2007, p. 19.

d'un processus proprement dialectique motivé par l'aspiration à l'intelligible. Deleuze affirme pour sa part que les *copies-icônes*, selon sa propre expression⁴⁵, sont chez Platon les copies par excellence des Idées, parce que leur relation est « garanti[e] par la ressemblance »⁴⁶. Toute son interprétation de la théorie platonicienne de la participation⁴⁷ du devenir à l'intelligible dépend de ce qu'il entend ici par « ressemblance ». Car selon l'interprétation de Deleuze, « si les copies ou icônes sont de bonnes images, et bien fondées, c'est parce qu'elles sont douées de ressemblance »⁴⁸. Faisant d'abord lui aussi, d'une certaine manière, une distinction entre la ressemblance triadique et la ressemblance dyadique, Deleuze note que cette dernière

⁴⁵ Deleuze, 1969, p. 296.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁴⁷ Deleuze en donne une interprétation synthétisée qui a le mérite d'être claire. « Participer, c'est, au mieux, avoir en second. D'où la célèbre triade néo-platonicienne : l'impaticipable, le participé, le participant. On dirait aussi bien : le fondement, l'objet de la prétention, le prétendant [...]. Le fondement, c'est ce qui possède quelque chose en premier, mais qui le donne à participer, qui le donne au prétendant, possesseur en second pour autant qu'il a su traverser l'épreuve du fondement. Le participé, c'est ce que l'impaticipable possède en premier. L'impaticipable donne à participer, il donne le participé aux participants : la justice, la qualité de juste, les justes. Et sans doute faut-il distinguer toute sorte de degrés, toute une hiérarchie, dans cette participation élective : n'y a-t-il pas un possesseur en troisième, en quatrième, etc., à l'infini d'une dégradation, jusqu'à celui qui ne possède plus qu'un simulacre, un mirage, lui-même mirage et simulacre? » (Deleuze, 1969, p. 294) On peut retenir de cela que pour Deleuze, il y a chez Platon une *hiérarchie*, passant des Idées aux bonnes images, puis il y a une *dégradation à l'infini*, passant des bonnes images aux simulacres — *phantasmata* — et aux images de simulacres, etc. Ainsi en vient-il à « définir l'ensemble de la motivation platonicienne : il s'agit de sélectionner les prétendants, en distinguant les bonnes et les mauvaises copies, ou plutôt les copies toujours bien fondées, et les simulacres, toujours abîmés dans la dissemblance. Il s'agit d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres [...]. » (*Ibid.*, p. 296)

⁴⁸ *Ibid.*, p. 296.

ressemblance « ne doit pas s'entendre comme un rapport extérieur : elle va moins d'une chose à une autre que d'une chose à une Idée, puisque c'est l'Idée qui comprend les relations et proportions constitutives de l'essence interne »⁴⁹. Or, Deleuze associe dans ce cas l'Idée platonicienne à une représentation (comme si elle était la Représentation des représentations), parce qu'il dit qu'en elle sont les proportions constitutives⁵⁰. Pourtant, il y a aussi chez Platon une méfiance quant à l'idéologie de la représentation. Comme le souligne justement Teisserenc, l'image a malheureusement « la faculté d'inverser à son profit la hiérarchie naturelle : en place d'une apparence évanescence, elle formerait le principe secret de la réalité puisqu'elle définit pour la multitude l'ordre du visible. Être, c'est être représenté, voilà, en un mot l'idéologie qu'elle véhicule »⁵¹. Suivant Teisserenc, cette inversion est pour Platon totalement malencontreuse. Sachant cela, on ne peut pas subordonner les théories de Platon à une philosophie de la représentation, parce que l'image, dans sa nature, n'est pas l'Idée. Concevoir une Forme comme une représentation mène à une mécompréhension de la théorie de la participation et cantonne Platon dans un dogmatisme philosophique. Deleuze ne dit pas que l'Idée chez Platon est une représentation, mais il reste que selon lui l'identité règne chez Platon de manière transcendante : « c'est l'identité supérieure de l'Idée qui fonde la bonne prétention des copies, et la fonde sur une ressemblance interne ou dérivée »⁵². L'expression « ressemblance interne » signifie qu'« il faut que la copie ait elle-même un rapport intérieur avec l'être et le vrai qui soit pour son compte analogue à celui du modèle »⁵³. Or, selon Dixsaut, les images claires « peuvent [certes] servir à faire

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Lors du troisième mouvement de problématisation, on montre cependant qu'ailleurs, Deleuze est plus nuancé et reconnaît plutôt qu'un glissement s'est opéré de la philosophie de Platon vers la philosophie représentationnaliste, mais qu'elles sont à distinguer.

⁵¹ Teisserenc, 2010, p. 15.

⁵² Deleuze, 1969, p. 296.

⁵³ Deleuze, 1968, p. 341.

comprendre les réalités dont elles sont les images, mais qu'y a-t-il en elles à comprendre? »⁵⁴. Encore une fois, la différence entre ces deux interprétations consiste à dire qu'il y a pour Platon soit des bonnes images (Deleuze), soit un bon usage des images (Dixsaut). Et cela découle de deux manières de concevoir la relation de ressemblance dite dyadique.

Selon Deleuze, cette ressemblance présuppose une « identité préalable »⁵⁵ – celle-ci étant définie selon les relations et proportions constitutives – qui doit être intérieurement présente dans l'image et dont la ressemblance parfaite consisterait en une égalité entre les images et les Formes. Cette relation de réciprocité entre identité et proportionnalité est présupposée par Deleuze dans son interprétation de Platon. Selon Dixsaut au contraire, les proportions relèvent d'une opinion droite et non de l'identité. L'intériorité se situe plutôt dans l'instance de l'âme, qui ressent le désir de comprendre et ainsi *pâtit* de l'intelligibilité des Idées qui, elles, participent au Même. Par la médiation de l'âme, la personne percevant des images claires *comprend* les réalités intelligibles auxquelles elles participent, parce qu'elles sont simples et faciles à comprendre. Loin de vouloir que ces images « triomphent », Platon leur donne une valeur moindre justement parce qu'elles font l'économie du *logos* et donc participent à des réalités auxquelles le philosophe accorde au fond peu d'importance. L'analyse des simulacres, quant à elle, est pour Platon l'occasion de réfléchir aux images qui apparaissent claires, mais qui sont relatives à d'autres images et non à l'intelligible. En conséquence, la méfiance qu'il témoigne souvent envers les images provient de la reconnaissance des possibles méprises que l'on peut faire quant à leur nature, parce qu'on peut prendre une image pour une Forme ou encore parce qu'on peut prendre un simulacre pour une image claire, ou en tout cas pour une image pertinente. L'accent est moins mis sur la force de persuasion des images que sur la méprise de celui qui juge pertinente ou non une image en vue de la compréhension, c'est-à-dire de la recherche de ce qui est

⁵⁴ Dixsaut, 2001b, p. 277 n.b.p. 1.

⁵⁵ Deleuze, 1969, p. 302.

pleinement intelligible. En ce sens, face aux images, il importe selon Platon que l'on devienne de meilleurs dialecticiens.

Cela dit, Platon trouve parfois *utile* de référer à des images qui « ouvriront à l'âme une voie vers l'invisible [...], mais cela à la condition d'en extraire la droite opinion qu'elles traduisent »⁵⁶. Ces images, plus obscures et complexes que les simples images sensibles et claires qu'il suffit de montrer, *peuvent aider* la recherche dialectique, lorsqu'elles sont intégrées dans un raisonnement visant l'opinion droite. Ce n'est pas l'image qui donne ou qui contient intérieurement le sens qu'il faut chercher, elle n'est qu'un outil pour celui qui, par l'art de mesurer, en vient à en soutirer une opinion droite (opinion qu'il faut soumettre à l'exercice dialectique afin de rechercher, par hypothèses et questionnements, la pleine intelligibilité des Formes). Dixsaut note alors deux fonctions interdépendantes que l'on peut attribuer à de telles images bien utilisées : 1) « Elles servent à introduire la distance nécessaire pour faire apparaître le caractère “fantastique” de ce qui est communément tenu pour sagesse ou vertu, pouvoir ou bonheur, etc. »⁵⁷ ; et 2) « la découverte d'un point de vue capable de faire apparaître une ressemblance éclairante, dont l'effet est le plus souvent réducteur »⁵⁸. Les expressions « faire apparaître le caractère “fantastique” » et « faire apparaître une ressemblance éclairante » doivent être pensées ensemble pour comprendre la relation dyadique entre une image et la réalité intelligible (dite d'opinion droite) à laquelle elle participe. Il s'agit d'une double reconnaissance : à la fois reconnaître qu'il y a une distance irréductible différenciant toute image de son modèle et reconnaître qu'une image aide à comprendre le modèle. Cela traduit en raisonnement ce qu'il en est de la relation de parenté entre le sensible et l'intelligible, ou plutôt entre le mode d'être du devenir et celui de la *stasis*. On rappelle à cet effet que la relation de parenté a besoin de l'âme, qui est alors

⁵⁶ Dixsaut, 2007, p. 20.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

forcée de penser ce qu'il en est de *la* différence par rapport à cette « différence ressemblante ». Et puisque l'image est un élément de cette logique du désir de comprendre, on peut dire que la ressemblance dyadique aide le philosophe à dialectiser, même si dans le cas des images obscures, la réalité intelligible visée est au mieux une opinion droite.

On a dit qu'il existe des réalités intelligibles « dont les images sont toujours inadéquates »⁵⁹ ou obscures. Il y a même des réalités intelligibles qui « n'ont pas d'image du tout »⁶⁰. Elles ont pour Platon plus de valeur : « La beauté de certaines réalités intelligibles est qu'elles nous forcent à penser. »⁶¹ En outre, certaines des réalités intelligibles ayant des images obscures sont plus facilement saisissables que d'autres, ce qui indique encore une fois qu'il existe une « différence de degré »⁶² ou encore une *valeur d'intelligibilité* (au sens qu'elles se caractérisent comme étant plus ou moins intelligibles) entre certaines réalités. Toute réalité intelligible nécessite le travail du *logos* pour être comprises, mais certaines demandent un plus long développement dialectique. Les images obscures des réalités qui sont plus facilement saisissables peuvent jouer, par ressemblance, le rôle de *paradigme*⁶³ – au sens de modèle⁶⁴ – pour comprendre des réalités intelligibles plus complexes et difficiles à saisir. Le terme « paradigme » peut en effet signifier « exemple » ou « modèle ». Alors que l'exemple n'est qu'un « exercice préalable »⁶⁵ à la

⁵⁹ Dixsaut, 2001b, p. 280.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 281.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Et du mythe, on peut dire les mêmes choses que du paradigme, à ceci près que le mythe dresse « de trop grands paradigmes » (Platon, *Politique*, p. 277d 1-2 [trad. Dixsaut, 2001b, p. 246]). Il y a donc un bon usage du mythe, si tant est que l'on spécifie par la suite quels sont les éléments à retenir ou à rejeter.

⁶⁴ Platon, *Politique*, p. 277d-e.

⁶⁵ Dixsaut, 2001b, p. 246.

recherche dialectique, le modèle a « à la fois une fonction méthodologique et un usage métaphorique »⁶⁶. Le paradigme, procédant par ressemblance, a donc une « fonction heuristique »⁶⁷, « une utilité dialectique [...]. Il n'est à coup sûr pas en lui-même dialectique, mais il n'en produit pas moins un effet dialectique. »⁶⁸ Bref, l'utilisation d'un paradigme est bien une autre manière de chercher à comprendre, mais il est important de garder à l'esprit que, de la même manière qu'une valeur moindre est accordée aux réalités intelligibles ayant des images sensibles claires (puisque la simple perception suffit pour les comprendre), « L'usage d'un paradigme ne débouche en effet que sur des opinions vraies. Toute la définition se situe dans l'horizon de la *doxa*. »⁶⁹ Ce qui ne veut pas dire que la manière de procéder à leur analyse ne se fasse pas de manière dialectique, au contraire il faut un dialecticien pour faire bon usage des paradigmes et pour comprendre ce qui relève de l'opinion droite et de quelle manière cela en relève. À ce niveau d'analyse, il n'y a pas de « méthode » à suivre : le dialecticien expérimenté est celui qui saura être inventif pour « découvrir des

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 244.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 253. L'exemple principal du *Politique* est la comparaison fructueuse entre l'art du tissage (petit sujet) et l'art politique (grand sujet). Or l'art politique « en soi » reste lui aussi du domaine de l'opinion droite, même qu'il est une espèce de l'art de mesurer, « et il fallait un dialecticien pour distinguer de quelle espèce de mesure il relève » (Dixsaut, 2001b, p. 284). Par ailleurs, des paradigmes (ou des mythes) peuvent être utilisés pour comprendre métaphoriquement des Formes, sauf que les définitions qui pourront en être faites ne seront au mieux que des opinions droites. Ainsi en est-il par exemple du mythe de la caverne pour comprendre le rapport entre les images et les Formes, du paradigme grammatical pour comprendre l'Être, ou encore du mythe temporel de la réminiscence pour comprendre le mouvement d'aspiration de la mémoire vers l'intelligible. Prendre le paradigme ou le mythe pour la définition d'une Forme est une erreur, mais faire bon usage de ceux-ci produit des effets dialectiques.

ressemblances avant même de démontrer qu'elles existent »⁷⁰. C'est d'ailleurs cette *inventivité* propre à la dialectique qui la différencie de tout art de mesurer et qui la place au-dessus de toute *tekhne* : « ni la possession de cet art [de mesurer] ni son exercice ne rendront personne plus inventif, ni l'homme politique ni ceux qu'ils gouvernent [*sic*]. La supériorité de la science dialectique est ainsi affirmée une fois de plus [...]. »⁷¹ Autre manière de dire qu'au final le mouvement dialectique d'interrogation et d'invention prime sur tout art, car il est l'essence même du *logos*.

Une dernière chose doit être soulevée au sujet de la notion de paradigme chez Platon. Selon Dixsaut, c'est une erreur d'utiliser un paradigme pour poser une ressemblance entre les choses sensibles et les Formes auxquelles elles participent. Il est alors difficile de suivre complètement le raisonnement d'Agamben qui, dans *Signatura rerum*, affirme que « Chez Platon, le paradigme a sa place dans la dialectique qui, en articulant la relation entre l'ordre intelligible et l'ordre sensible, rend possible la connaissance. »⁷² Agamben réfère pour ce faire à l'ouvrage connu de Victor Goldschmidt *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*⁷³, que Dixsaut critique en disant que « Rien pourtant dans l'analyse du paradigme donnée par l'Étranger n'indique un quelconque passage de la perception des choses sensibles à la réalité elle-même auxquelles ces choses aspirent à ressembler. »⁷⁴ En fait, Agamben semble mélanger les Formes (ayant la plus haute valeur d'intelligibilité) et les opinions droites ou vraies (ayant certes beaucoup de valeur, mais moins que les premières). Ainsi en arrive-t-il à dire que « le paradigme, tout en étant un phénomène singulier sensible, contient en quelque sorte l'*éidos*, la forme même qu'il s'agit de définir »⁷⁵, et encore « L'idée n'est pas

⁷⁰ Dixsaut, 2001b, p. 254.

⁷¹ *Ibid.*, p. 284.

⁷² Agamben, 2008, p. 27.

⁷³ 2003 [1947].

⁷⁴ Dixsaut, 2001b, p. 249.

⁷⁵ Agamben, 2008, p. 25.

un autre élément présumé au sensible et ne coïncide pas non plus avec celui-ci : elle est le sensible considéré comme paradigme, c'est-à-dire dans le milieu de sa propre intelligibilité. »⁷⁶ Tout ce que soutient Agamben n'est pas dénué de cohérence par rapport à l'interprétation de Dixsaut. En effet une Forme n'a pas à *coïncider* avec un élément sensible. Aussi, du paradigme on peut extraire l'intelligibilité du sensible, intelligibilité considérée alors comme étant une opinion vraie ou droite. On suit donc en partie Agamben lorsqu'il dit que

dans le paradigme, il ne s'agit pas simplement de constater une certaine ressemblance sensible, mais de la susciter par une opération. Le paradigme n'est jamais donné, mais s'engendre et se produit [...] au moyen d'un "placer à côté", un "joindre ensemble" et, surtout, un "montrer" et un "exposer" [...]. La relation paradigmatique ne s'établit donc pas simplement entre les objets sensibles singuliers, ni entre ceux-ci et une règle générale, mais d'abord entre la singularité (qui devient ainsi paradigme) et son exposition (c'est-à-dire son intelligibilité).⁷⁷

Il ne suffit pas d'exposer un paradigme pour que l'intelligibilité apparaisse, encore faut-il le travail du dialecticien capable d'« extraire » l'intelligibilité de ce qu'on peut appeler une image obscure. On retrouve aussi dans cette description d'Agamben la distinction logique entre paradigme comme exemple (la singularité dont il parle), préalable au travail dialectique, et paradigme comme modèle (l'intelligibilité dont il parle), ayant alors une fonction heuristique. On suit aussi Agamben quand il dit que « dans le paradigme, l'intelligibilité ne précède pas le phénomène, mais elle est, pour ainsi dire, à côté (*para*) de lui »⁷⁸ et qu'ainsi on peut sortir « de l'opposition entre généralité et particularité »⁷⁹. Or, bien que l'on puisse dire semblablement cela à propos des Formes – c'est-à-dire qu'elles ne sont pas dans un monde séparé des

⁷⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25-26.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

phénomènes et qu'elles n'instituent pas nécessairement un rapport genre/espèce entre elles et les choses sensibles –, ce n'est pas pour les mêmes raisons que les paradigmes. Les paradigmes participent au mode d'existence du devenir, et les « réalités intelligibles » qu'on peut en extraire, sans l'inventivité propre à la dialectique, relèvent au mieux de la juste mesure. Cela ne veut pas dire que la description d'Agamben de la notion de paradigme chez Platon ne soit pas juste jusqu'à un certain point, mais on ne peut pas associer, comme il le fait, la théorie platonicienne à ce qu'il appelle de ses vœux une « ontologie paradigmatique »⁸⁰, selon laquelle « L'intelligibilité qui est en cause dans le paradigme a un caractère ontologique, elle ne réfère pas au rapport cognitif entre un sujet et un objet, mais à l'être. »⁸¹ Si sa description s'applique assurément à ce qui relève du mode d'existence du devenir, une telle autonomie ontologique du devenir – comme un devenir intelligible fonctionnant par singularités – ne peut pas toutefois être postulée à partir de la lecture que fait Dixsaut des dialogues de Platon, étant donné que pour elle la *genesis* est toujours relative à la *stasis*.

En résumé, cette analyse du devenir chez Platon révèle à la fois ce qu'il en est de l'acquisition d'une « certaine forme » sur – dirait-on en langage plus moderne – le plan phénoménologique, grâce à un art de mesurer, qui peut être produit par l'humain aussi bien que par un démiurge (sorte d'hypothèse générale sur la croissance des phénomènes), et ce qu'il en est des différences entre cette *tekhnè* et le mouvement dialectique des formes intelligibles. Grâce à la notion de ressemblance, on a pu expliquer la manière « dialectique » de regrouper ces formes qui sont en devenir, tout en postulant que c'est relativement à l'aspiration à l'intelligible que les éléments soumis au mode d'être du devenir acquièrent une certaine intelligibilité. La relation de parenté, autrement appelée la ressemblance asymétrique ou non réciproque, est au fondement même du mode d'existence du devenir, parce que pour Platon ce qui est en devenir est constitutivement relatif. Ce qui est

⁸⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁸¹ *Ibid.*

constitutif du devenir n'est donc pas une ressemblance interne, mais plutôt une différence interne avec l'intelligible. Or dans la dernière section de ce chapitre, on montre justement que ce qu'on appelle la différence interne mène à la double définition de la communication ontologique chez Platon, soit la participation à l'intelligible et la participation des Formes dans l'intelligible. C'est la radicalité platonicienne de l'exigence dialectique qui amène à postuler une telle conception de la différence, et suivant cela il est clair que chez Platon l'hypostase de l'Un ou de l'Être – ou la transcendance du « sens de l'Être » – est impossible, selon l'interprétation de Dixsaut. Au regard de l'économie générale du présent ouvrage, ces thèmes ont une grande importance, c'est pourquoi on reprend plus précisément dans la section qui suit les questions de l'un et du multiple, du sens, de la différence ontologique et de la double définition de la communication ontologique qui en découle.

4.2 *L'absence d'hypostase de l'Un et la différence ontologique*

On a vu que la question de l'un et du multiple est partie prenante de la définition de la dialectique. Or, dans le *Parménide*, Platon discute des nombreuses hypothèses qui peuvent être formulées en vue de répondre à ce questionnement précis, et il les évalue comme une série de possibilités. Du *Parménide*, Dixsaut dit qu'il est un dialogue hypothétique et aporétique : « il est le signe peut-être le plus éclatant, parce que la maîtrise y éclate peut-être plus qu'ailleurs, de la liberté du philosophe envers toute hypothèse soumise à son examen »⁸². Ce qui a été dit sur la théorie platonicienne dans cet essai est d'ailleurs issu de la synthèse résultant de l'explication et de la réfutation de plusieurs hypothèses sur l'un et le multiple. Réciproquement, l'exigence dialectique de Platon et l'ontologie qui la soutient révèlent la position à partir de laquelle il est possible de présenter d'une

⁸² Dixsaut, 2001a, p. 309.

nouvelle manière les problèmes de l'articulation entre l'un et le multiple.

On sait maintenant que, loin d'imposer dogmatiquement la préséance ontologique de l'un ou du multiple, Platon pose pour chacun une égalité telle que « le problème est [plutôt] celui des embarras créés par l'identité de l'un et du multiple, identité qui est la condition de tout *logos*, autrement dit de tout langage et de toute pensée »⁸³. Certes, « se plaire à aligner ces paradoxes est méprisable s'il s'agit de choses individuelles en devenir ; ce qui serait étonnant serait que les Formes elles-mêmes en présentent de semblables »⁸⁴. Or, le paradoxe de l'un et du multiple semble bel et bien être à l'œuvre dans ce questionnement eidétique, si tant est que « Seul l'un pensé par le dialecticien a la puissance d'intégrer le multiple sans cesser d'être un. »⁸⁵ « Intégrer » ici ne veut pas dire subsumer, mais au contraire être capable de déterminer le multiple tout en déterminant l'un. Plus encore, Dixsaut affirme sans ambages que « La première signification de la liberté du dialecticien est qu'il a le courage d'être *paradoxal* »⁸⁶, et par là elle désigne son affranchissement des valeurs relatives à l'opinion et qui sont communément véhiculées par la structure du langage. C'est que la dialectique de Platon suit le mouvement même du *logos* qui, dans sa paradoxale unité du questionner et du répondre, empêche de produire un quelconque système totalisant, tout en postulant avec vigueur la possibilité de pâtir de ce qui est pleinement intelligible en se forçant à penser, c'est-à-dire en posant des Formes et en cherchant leurs multiples articulations. De ce point de vue, seul le désir de comprendre (*Erôs*) permet de ne pas tomber dans le piège de la réification systématisante de la théorie ontologique des Formes :

Mais si, oubliant la *philosophia*, c'est une philosophie qu'on veut constituer, cette philosophie retournera l'impossible

⁸³ Dixsaut, 2001b, p. 291.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁸⁵ Dixsaut, 2001a, p. 319 n.b.p. 28.

⁸⁶ Dixsaut, 2001b, p. 342.

absence de l'Un en présence ineffable, convertira en identité la parenté qui unit l'intellect à l'intelligible, métamorphosera l'errance dialectique en conversion nostalgique. [...Cela est] la parfaite image d'une philosophie qui, à la couper de sa dimension dialectique, ne peut plus tenir que par des images.⁸⁷

Une grande partie du raisonnement de Dixsaut tient à ceci que Platon ne coupe jamais sa philosophie de sa dimension dialectique. L'Un chez Platon n'est pas cette unité transcendante de l'Être, c'est une aspiration vers l'essence de chaque Forme. L'Un n'a pas à être défini, il doit, tout comme l'Être, être présupposé méthodologiquement afin de donner vie à la dialectique, c'est-à-dire que l'on doit non pas se demander qu'est-ce que l'Un, mais plutôt comment est tel « un », selon les diverses situations dialectiques :

Mutuellement exclusives pour celui qui se met à l'intérieur de l'une d'entre elles, les hypothèses [sur l'Un] constituent, pour celui qui les domine, l'inventaire de toutes les possibilités de la connaissance. Reliant chacune à toutes les autres et les prenant ensemble, le dialecticien philosophe quitte du même coup le champ de l'hypothétique⁸⁸. Car si aucune hypothèse concernant l'Un n'est *pour lui* tenable, c'est parce que l'Un, pas plus que sa négation, ne peut faire l'objet d'aucune hypostase.⁸⁹

L'hypostase de l'Un consisterait par exemple à l'affirmer comme argument d'autorité, à en faire un principe divin. Cette version de l'hypostase provient de l'adjonction de l'essence à la

⁸⁷ Dixsaut, 2001a, p. 311.

⁸⁸ Quitter le champ de l'hypothétique ne signifie pas procéder à un jugement objectif menant à une vérité démonstrative, il s'agit plutôt de se plonger dans la paradoxale activité problématisante du questionner *et* du répondre : « entre deux paroles, aucune médiation extérieure n'est légitime ; la seule médiation, c'est le logos et sa circulation » (Dixsaut, 2001b, p. 25). De même, quitter l'opinion ne consiste pas à s'en remettre à l'échange intersubjectif, mais au contraire soumettre tout échange à la médiation du *logos*.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 319-320.

transcendance, c'est-à-dire que l'Être dans son essence donnerait le sens à tous les étants. Mais l'hypostase de l'Un pourrait aussi être pensée physiquement, c'est-à-dire que l'Un serait l'expérience commune :

Parménide [130b-135c] demande : de quoi y a-t-il Forme? Il se représente donc la Forme comme ce qui correspond à un substantif ou à un adjectif présents dans la langue courante, expression de l'expérience commune. La question de Parménide suppose la double priorité de cette expérience, censée fournir tous les objets dont il pourrait y avoir Forme, et de la langue commune, tenue pour être bien faite, sans lacunes et sans confusions. Les Formes ne seraient que des noms communs et des propriétés hypostasiées. Poser une telle question revient donc à inverser la relation entre le sensible et l'intelligible, puisque l'on va alors de l'empirique à l'intelligible, au lieu de voir l'empirique à la lumière de l'intelligible.⁹⁰

Mais peu importe de quelle hypostase il s'agit, ce ne sont pas les hypothèses en tant qu'hypothèses qui posent problème à Platon, mais l'oubli de leur caractère proprement hypothétique. L'hypostase de l'Un peut être pensée de plusieurs façons, mais lorsqu'on affirme une telle hypostase, toute conception de la différence entre l'Un et le multiple se pense alors comme étant la différence entre l'intelligible et le sensible. Et dans chaque cas d'hypostase, l'exercice dialectique perd de sa radicalité (et donc toute sa pertinence ontologique), parce que le *logos* lui-même est alors pris dans cette hypostase. En somme, associer l'Un à l'intelligible et le multiple au sensible découle de l'hypostase de l'Un, empêche de penser le mouvement intelligible de la dialectique et est donc incohérent avec les thèses épistémologiques et ontologiques de Platon.

Selon Dixsaut, l'ensemble des hypothèses énoncées dans le *Parménide*, engendrant toutes d'une façon ou d'une autre l'hypostase de l'Un, se regroupent en deux conceptions de la

⁹⁰ Dixsaut, 2003, p. 127.

différence. La troisième conception de la différence est celle présentée au fil de l'argumentaire précédant cette dernière section au sujet de la philosophie de Platon. Elle n'engendre pas l'hypostase de l'Un et elle est cohérente avec l'exigence dialectique et l'ontologie transcendantale présentée dans cette partie. Dans ce qui suit, la philosophie de Platon est donc déployée d'une nouvelle façon, comme une critique de l'hypostase de l'Un.

La première conception de la différence est celle dans laquelle « la différence entre l'Un et les Autres est posée comme absolue, et prend explicitement [...] ou implicitement [...] *la forme de la séparation (chorimos)*, interdisant toute espèce de participation »⁹¹. L'hypothèse de la séparation spatiale ou de la « *différence pensée spatialement* »⁹² – *chorismos* – rend impossible au final tous les modes de participation qu'on peut imaginer dans les termes d'une logique spatiale de l'identité (parties et tout) que l'hypothèse appelle :

C'est seulement dans cette hypothèse que la participation partielle signifie participation à une partie d'un tout spatialement représenté, que le participant (le sensible) reçoit une existence séparée de la Forme à laquelle il participe, et qu'alors le participé pâtit de cette participation en se multipliant. Du fait de la séparation, il arrive soit que la Forme se scinde en Forme (unité) de la Forme et en Forme participée (multipliée) (131b) ; soit que la Forme se relativise, ne conférant alors que des propriétés comparatives (131d).⁹³

Ces deux modes de participation (des choses à la Forme en totalité, ou des choses comme des parties de la Forme) issus du paradigme visuel (ou spatial) sont vains au regard de l'hypothèse qui mène à leur énonciation, c'est-à-dire l'hypothèse selon laquelle la Forme ou l'Un est une totalité séparée spatialement. D'abord, il faut dire que « De cette réification de la Forme découle

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, p. 313.

⁹³ *Ibid.*, p. 313-314.

le caractère physique du langage qu'il [Parménide] leur applique de bout en bout : participer c'est littéralement prendre sa part, prendre une partie de ; être présent à, c'est être dans ou s'étendre sur. »⁹⁴ Les relations ne peuvent qu'être pensées en ces termes ou en tout cas dans des termes de possession, d'appartenance ou de domination. Le premier mode de participation énoncé pose au moins deux difficultés : d'une part il mène à une régression infinie, parce que poser la Forme de la Forme enjoint à se demander qu'elle est alors la Forme de cette dernière Forme, etc. ; d'autre part « si cette unité demeure une et la même et si elle est néanmoins présente dans une multiplicité, elle se trouvera séparée d'elle-même, scindée selon le double mode de la transcendance et de l'immanence »⁹⁵. Dixsaut reprend ici la réfutation énoncée par Parménide : « Étant donc une et la même, elle est tout entière présente en des réalités multiples et séparées, et ainsi c'est d'elle-même qu'elle serait séparée »⁹⁶. Or, partant de l'hypothèse de la différence absolue, impliquant la représentation spatiale de la Forme ou de l'Un, on ne peut concevoir qu'un tout soit aussi bien Un en soi et partout le même dans les parties qu'il recouvre, au risque d'enlever toute signification au terme « différence ». C'est alors qu'il faudrait tourner le regard vers la deuxième possibilité, dans laquelle les parties d'une Forme se trouveraient dans ce qui en participe. Mais ce deuxième mode spatial de participation relativise ce qui en soi se veut justement non relatif. Comment en effet serait-il possible de retrancher une partie de la totalité sans que celle-ci devienne autre chose que ce qu'elle est ? En conséquence, si on veut soutenir l'hypothèse de la différence absolue, il n'est possible que de concevoir des « relations mutuelles »⁹⁷ : les Formes avec les Formes, la science avec la vérité, alors que le « monde empirique » ne connaîtrait que lui-même, etc. Cette conception de la différence est ce que Dixsaut

⁹⁴ Dixsaut, 2003, p. 129.

⁹⁵ Dixsaut, 2001b, p. 295.

⁹⁶ Platon, *Parménide*, p. 131b [trad. Dixsaut, 2001b, p. 296].

⁹⁷ Dixsaut, 2003, p. 129.

nomme l'hypothèse de la transcendance absolue des Formes⁹⁸, qui « en coupant la science d'en haut de la science de chez nous, aboutit à détruire la notion même de science [dialectique] »⁹⁹. Tout *logos* et donc toute dialectique sont impossibles. En fait, que l'identité vienne ou non doubler les choses, c'est l'idée du doublement de l'identité qui fonde la transcendance : soit la transcendance absolue, soit le double mode de la transcendance et de l'immanence. Dans ce dernier cas, on préfère ici parler de transcendance aplatie sur le monde empirique. Dixsaut parle plutôt d'immanence quand il s'agit de postuler que les Formes sont dans les choses sensibles¹⁰⁰, mais c'est bien une définition transcendantiste des Formes qui est appliquée à l'empirique, définition basée sur la différence absolue et donc sur l'hypostase de l'Un. Au demeurant, suivant l'interprétation de Dixsaut, Platon n'accepte ni l'hypothèse de la transcendance absolue ni celle de la transcendance aplatie.

Dans la seconde conception de la différence, « le *logos* est possible, ou plutôt en chaque cas un certain *logos* est possible[, parce que] la différence est pensée non plus comme *chorismos*, mais comme différence relative, et réciproque ; elle fonde *une sorte de participation*, rendant ainsi possible *une espèce de logos* »¹⁰¹. Il est particulièrement difficile de se représenter ce type de différence, parce qu'elle implique de ne pas la penser spatialement. Deux éléments (qui sont les deux faces de la même définition) sont principalement à retenir ici, soit la *relativité* et la *réciprocité* de la différence entre l'Un et les autres (ou le multiple). La « différence relative » signifie que « la différence est pensée comme extérieure aux termes »¹⁰², car si l'Un est différent du multiple, ce n'est que *relativement* à quelque chose d'autre (donc : sous un *rapport*) exprimant soit le même sens pour tous –

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Dixsaut, 2003, p. 130.

¹⁰¹ Dixsaut, 2001a, p. 321.

¹⁰² *Ibid.*

l'Un-qui-est, ou l'Un de l'Un, encore une fois dans une régression infinie –, soit aucun sens – l'Un-qui-n'est-pas, où l'Un-qui-est est *essentiellement relatif*. Car la relativité de la différence peut signifier que l'Un-qui-n'est-pas, rassemblant l'Un-qui-est et les multiples autres, n'est que différence, c'est-à-dire qu'il n'exprime que des « déterminations contraires »¹⁰³ ou encore une « altérité mutuelle »¹⁰⁴ à laquelle tout participe et qui n'est qu'apparence d'identité. Concernant l'effet de ce rapport, imposant la relativité, sur l'Un comme sur le multiple, Parménide termine son argumentaire aporétique de la façon suivante :

Eh bien, tenons-nous-le pour dit et disons encore ceci : selon toute apparence, « s'il est un » ou « s'il n'est pas un »¹⁰⁵, lui [l'Un] et les autres choses dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leurs rapports mutuels présentent et ne présentent pas de toutes les façons toutes les caractéristiques, paraissent et ne paraissent pas les présenter.¹⁰⁶

On voit bien dans cette définition du rapport de relativité que l'Un et le multiple sont, au regard d'eux-mêmes comme à celui des autres, réciproquement dans une différence complètement relative. La « différence réciproque » signifie ici que la relation entre l'Un et les autres est symétrique, que l'Un est différent du multiple de la même façon que le multiple est différent de l'Un, que c'est leur ressemblance qui fonde leur différence. Encore une fois, c'est l'extériorité de la différence qui est ainsi signifiée – la « même façon » étant un rapport sous lequel l'un et le multiple se conforment –, mais en plus on spécifie qu'on ne peut qu'y adjoindre la caractéristique de la ressemblance symétrique, par laquelle est alors supposée une sorte de mimétisme entre d'un côté

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Dans sa traduction de cette partie du dialogue, Dixsaut préfère les expressions « l'Un-qui-est » et « l'Un-qui-n'est-pas », afin de souligner qu'il est question de déterminer l'Un et non de déterminer si l'Être est un ou non.

¹⁰⁶ Platon, *Parménide*, p. 166c [trad. L. Brisson, 2011].

ce qui est considéré comme participant à la différence (l'un et le multiple) et de l'autre côté cette différence même (l'Un-qui-n'est-pas). C'est pourquoi Dixsaut en arrive à dire que la différence relative et réciproque est celle où « *la différence fonde la ressemblance, et la ressemblance fonde la différence* »¹⁰⁷. Pour reprendre les mots de Parménide, c'est comme si l'un était « tout à la fois semblable et dissemblable à lui-même et aux autres choses »¹⁰⁸. Mais alors, soit on ne peut « plus rien articuler »¹⁰⁹, au sens dialectique du terme, soit on rend possible une espèce de *logos* basé sur l'Autre, mais on occulte toute la force dialectique du Même en le subordonnant à l'essentiellement relatif.

Ces deux conceptions de la différence (absolue ou relative) sont basées sur une extériorité de la différence. Car l'Autre y est dans les deux cas l'instance *extérieure* qui, soit sépare (l'Un étant alors cet Autre réifié qui transcende les autres multiples), soit relie en différenciant, mais en agissant aussi comme négation essentielle, tel que l'indique l'expression « identité du non-être et du néant »¹¹⁰. Le *Parménide* se termine sur une telle définition de la différence relative, alors qu'on a vu que dans le *Sophiste* une toute autre définition de l'Autre permet de penser la différence afin que celle-ci s'accorde avec le désir de comprendre qui anime le philosophe :

Encore faut-il dire l'Autre, et le dire autre que mutuelle altérité des Autres aux autres, ou de l'Un aux autres, le dire capable de pénétrer l'Être et le Même et d'y séjourner. [...A]lors seulement, la différence cessant d'être extérieure acquiert la puissance de faire différer.¹¹¹

La « différence interne » (ou intérieure) est cette troisième définition que Platon met de l'avant, et tout l'appareillage

¹⁰⁷ Dixsaut, 2001a, p. 321.

¹⁰⁸ Platon, *Parménide*, p.147c [trad. Brisson, 2011].

¹⁰⁹ Dixsaut, 2001a, p. 321.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 322.

¹¹¹ *Ibid.*

théorique déployé dans cette partie de l'essai sert à expliquer ce qu'il en est de cette différence et en quoi elle se distingue des autres définitions afin de répondre à l'exigence dialectique de la philosophie de Platon. Pour définir la différence interne, il ne faut pas partir du sensible, mais du *logos*. Partir du sensible mène soit à l'abstraction des Formes qui, selon cette façon de les concevoir, acquièrent leur différence tout en étant semblables au sensible, soit à la réification des Formes dans un monde si séparé qu'elles deviennent tout aussi inintelligibles que le sensible (mais pour des raisons différentes, le sensible étant alors « en soi » inintelligible et les Formes étant pour l'humain inintelligibles parce qu'inaccessibles). On a montré que ces deux options impliquent que la différence soit pensée spatialement. Certes, la différence relative quant à elle ne part pas du sensible et ne s'appuie pas sur le paradigme spatial. Elle part du *logos*, sauf qu'elle aussi pose l'Autre de manière externe, il est vrai différemment que ne le fait l'hypothèse du *chorismos*, mais en le séparant néanmoins puisque l'Autre y est affirmé comme « le » rapport sous lequel tout Un et tout multiple sont subordonnés. Autre manière de dire que, dans l'hypothèse de la différence relative, la différence des Formes au sensible est la même différence que celle du sensible aux Formes. Cette réciprocité empêche de penser la radicalité de la dialectique, elle coupe court tout désir de comprendre, entre autres parce que de cette manière il est présupposé que la relativité de l'un et du multiple dans le devenir est la preuve (par réciprocité) de la relativité intelligible de l'un et du multiple.

Or, du point de vue de la différence interne, ce qui est en devenir ne participe pas à l'Autre de la même manière que le fait l'intelligible. Ce qui est pris dans le mode d'existence de la *genesis* participe à l'Autre parce qu'on le définit comme étant *relatif* à quelque chose d'autre (à une Forme, à l'âme ou à la *khôra*, à son producteur), et ce de manière *asymétrique*, c'est-à-dire sans un quelconque rapport de symétrie. Par exemple, « *c'est la différence [l'Autre] qui fonde la ressemblance des choses sensibles à la Forme* »¹¹². Cette ressemblance « *pensée en rupture*

¹¹² *Ibid.*

avec son apparente réciprocité »¹¹³ est *verticale* et est nommée la parenté. La rupture est constitutive du sensible, elle fonde l'aspiration du devenir vers l'intelligible, c'est d'ailleurs pourquoi on dit qu'il s'agit d'une différence *interne*. Bien entendu, on part du *logos* pour penser une telle différence, car on la *pose*. La parenté est à la fois la différence posée entre le devenir et l'intelligible *et* la conception de la différence qui fait penser qu'il y a une telle différence. La différence interne (celle qui a la puissance de faire différer) est la définition de la différence qui rend possible la radicalité de la dialectique étant à la base de la philosophie de Platon.

De cette manière, on peut dire que la conception de la dialectique chez Platon, motivée par un désir de comprendre, appelle une telle théorie de la participation et donc de la communication, sans pour autant s'appuyer sur les postulats de la transcendance, que celle-ci soit absolue ou aplatie. Il faut aussi comprendre ce qu'il en est de la communication selon la relation de parenté, afin de la distinguer de la définition de la communication découlant de la place donnée par Platon à l'un et au multiple.

Alors que dans la définition de la différence absolue le rapport entre l'Un et le multiple est pensé essentiellement comme un rapport spatial entre la Forme et les choses sensibles, et que dans la définition de la différence relative le rapport entre l'Un et le multiple est complètement relativisé, au point de rendre inessentielle toute différence ou encore de postuler la différence comme principe (unique) de relativité essentielle – c'est le non-être des sophistes –, dans la définition de la différence interne l'un et le multiple sont des termes servant à déterminer des situations dialectiques. Qu'est-ce à dire?

D'abord, la différence interne agit deux fois : une première fois (la parenté) pour faire différer le devenir de l'immuable, une deuxième fois (la multiplicité) pour faire différer le multiple de l'un dans ce qui est intelligible. Autant dans le cas de la parenté que dans celui de la multiplicité on dit que la différence est

¹¹³ *Ibid.*, p. 323.

intérieure, parce qu'elle n'est pas la contradiction de l'Être : l'Autre (ou le non-être) est *intérieur à tout ce qui est*, ou comme le dit Dixsaut, l'Autre pénètre l'Être et y séjourne. Cela veut dire d'une part que les réalités en devenir ne sont pas moins existantes que les réalités intelligibles – toutes peuvent affecter et être affectées –, et d'autre part que l'Être n'est pas plus principe que l'Autre. Si l'Être était « le » principe des principes de ce qui caractérise l'intelligible, il serait l'Un des autres, et on retomberait dans des apories : l'Un serait hypostasié, deviendrait synonyme de l'Être, celui-ci serait confondu avec le Même, et ce dernier n'accepterait de l'Autre qu'il ne soit que le principe du devenir multiple, si peu important que cela soit sur le plan ontologique ; d'où la formule « l'Un et les autres », synonyme dans ce cas de « l'Un et le multiple ». Or, pour Platon l'Être n'est pas le Même, bien que celui-ci participe à celui-là et réciproquement. À cet énoncé, il faut ajouter que l'Être participe à l'Autre et réciproquement, et enfin que le Même participe à l'Autre. Ainsi, lorsqu'on cherche à déterminer l'essence d'un être, c'est-à-dire à la fois son identité (ce qui le définit en soi), sa différence (la partie de l'être par laquelle il s'oppose), son intelligibilité par-delà le devenir (ce qu'il est immuablement) et sa capacité d'être saisi (donc, d'être mû par l'intelligence), il faut *pouvoir poser* son existence, son identité, sa différence, sa stabilité et son accès par la dialectique. C'est pourquoi l'Être, le Même, l'Autre, le Repos et le Mouvement sont considérés comme des conditions de possibilité de la connaissance et du travail dialectique qui suit et cherche à suivre les mouvements du *logos*.

Mais l'essence n'est pas le seul but de la dialectique, encore faut-il découvrir les *relations* entre les réalités intelligibles, leurs articulations, bref découvrir *comment* elles s'entrelacent les unes avec les autres. L'entièreté du *telos* dialectique est la complète intelligibilité, et celle-ci comprend aussi bien la question « qu'est-ce que? » que la question « comment? ». L'Un et le multiple sont des termes servant seulement à répondre à la question du comment. L'Autre joue ici un double rôle : 1) il fait différer, c'est-à-dire qu'il rend possible que soit pensé le multiple intelligible, 2) il met en relation, c'est-à-dire qu'il rend possible l'entrelacement.

L'un et le multiple ne sont pas des termes à définir dans leur essence, ils servent à poser et à découvrir comment toute réalité intelligible est en relation avec une ou plusieurs autres réalités intelligibles. D'un point de vue dialectique, l'hypostase de l'Un n'a donc aucun sens, puisque l'un, le multiple et la multiplicité « traduisent » ou aident à penser ce qu'il en est de toutes les situations dialectiques, dans lesquelles différentes réalités intelligibles entrent en relation et s'entrelacent. Conséquemment, il n'y a pas de hiérarchie entre l'un et le multiple. La différence interne est pensée *horizontalement*, elle est pour ainsi dire *dissymétrique*¹¹⁴, car 1) la puissance de faire différer n'est pas posée au-dessus des autres principes du *logos*, et 2) l'Autre est pensé comme ce non-*x* qu'il faut définir à l'intérieur d'une certaine multiplicité. Les quatre situations dialectiques tirées du *Sophiste* (dont on a parlé précédemment) font état des différentes possibilités de communication qui sont aussi quatre façons de concevoir la multiplicité.

Qu'il n'y ait pas qu'un seul Un est une des conclusions à laquelle l'interprétation de Dixsaut confronte son lecteur. De ce point de vue, il est impossible de soutenir une interprétation transcendantiste, tout comme il est impossible de soutenir une interprétation relativiste, des dialogues de Platon. On peut néanmoins soutenir une interprétation *transcendantaliste*, avec des « principes » dénombrés, déterminés et nommés, si tant est que ces principes ne sont pas des Formes répondant à la question de l'essence profonde d'une Raison se confondant avec un Être transcendant, mais plutôt les conditions de possibilité sans lesquelles aucun *logos*, aucune dialectique, bref sans lesquelles aucune recherche de ce qui est pleinement intelligible (au sens d'immuable) ne serait pensable. Ces conditions de possibilité sont comme des fonctions d'intelligibilité, c'est pourquoi elles ont une valeur d'intelligibilité très grande, impossible à comprendre autrement que par le *logos* questionnant non pas sa propre essence, mais son propre déploiement et son mouvement. Ce n'est pas « la » pensée qui est ainsi comprise dans son essence, mais les

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 323.

modalités de la pensée. Il n'y a pas chez Platon d'image de la pensée, d'unité de la pensée, sinon en un sens paradoxal d'« unité » du questionner et du répondre.

En somme, on peut dire que la communication a deux significations principales chez Platon : celle verticale de parenté (entre les modes d'existence de la *genesis* de la *stasis*) et celle horizontale de relation de multiplicité (entre réalités intelligibles). Cette deuxième sorte de communication comprend elle-même des espèces telles que la communication par l'intermédiaire d'une unité (par médiation, par enveloppement du dehors, ou par coordination), ou sans intermédiaire, donc une *communication entre*, dans une sorte de participation mutuelle des réalités intelligibles. Alors que toutes les situations dialectiques sont des sortes de multiplicité, la dernière est une *multiplicité pure*, car elle n'est unie par rien, la communication qui y a lieu ne se comprend qu'à la lumière des définitions des *ideai* qui communiquent entre elles dans cette multiplicité.

L'affirmation de « l'existence d'une multiplicité en quelque sorte émancipée »¹¹⁵, amène à postuler, à l'intérieur d'une philosophie non relativiste, « l'absence d'*idea une* »¹¹⁶ comme « fondement » de l'intelligibilité. Paradoxalement, c'est cette absence qui permet au dialecticien de rechercher l'essence de *chaque chose* qui est et de comprendre l'entrelacement de ces choses : « qu'il existe une multiplicité première et irréductible qui ne *procède* pas d'une unité et ne s'y *ramène* pas, c'est ce qui confère à la dialectique sa liberté : elle n'a pas à se soumettre à l'unité d'un principe unique, donc à un principe d'unité »¹¹⁷. La communication des multiples principes du *logos* entre eux recèle une telle *puissance*, une telle « force de différenciation »¹¹⁸, qu'elle « agi[t] sur le langage »¹¹⁹. Ce n'est pas un langage plus pur ou un métalangage, mais une

¹¹⁵ Dixsaut, 2001b, p. 206.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Dixsaut, 2001a, p. 37.

¹¹⁹ *Ibid.*

puissance travaillant de l'intérieur tout discours produit par un intellect animé par le désir de comprendre. En ce sens, les dialogues de Platon ne visent pas l'entente par la discussion, mais au contraire ils visent à pâtir de l'intelligible. Et cela ne peut se faire qu'en se laissant affecter par la puissance de communication constitutive du *logos*.

On a montré dans cette partie que l'idéalisme de Platon, tel que l'interprétation de Dixsaut le pense, est une philosophie dialectique qui ne laisse aucune unité transcendante enfermer le mouvement de problématisation qui se déploie dans l'intelligible. Une différence interne anime le désir de comprendre du philosophe et garde ouvert le processus de recherche visant l'identité de chaque Idée en fonction de multiples situations dialectiques et idéelles. En outre, l'un et le multiple sont des termes servant à expliquer ces situations dialectiques. Quant aux principes du *logos*, ils ne se comprennent que dans une situation dialectique *paradoxale*, en ce sens que l'identité (le Même) est réciproquement nécessaire à la différence (l'Autre), sans que l'on puisse les séparer. La communication dans l'intelligible est donc, d'une certaine façon, paradoxale. Ce plan philosophique constitue ainsi bel et bien une reproblématisation du paradoxe ontologique de l'un et du multiple.

Néanmoins, étant donné que l'intelligibilité des phénomènes est essentiellement *relative* à l'intelligibilité en soi des Idées, la philosophie de Platon ne permet pas d'établir les bases d'une philosophie autonomisant divers paradigmes (terme ayant été redéfini dans ce chapitre), car ceux-ci sont dans une relation de parenté avec l'intelligible, toujours relatifs, partiellement intelligibles, donc empreints d'une certaine *finitude*. Les concepts de *stasis* et de *genesis* constituent certainement une reproblématisation, s'effectuant sur la ligne transversale de la transcendantalité, mais cette répartition ne convient pas à une théorie philosophique cherchant à faire coexister et communiquer différents paradigmes scientifiques entre eux de manière autonome par rapport à la philosophie, et ce à cause des degrés de valeur

La différence interne

d'intelligibilité que cette philosophie implique et qui lui donne sa consistance singulière.

Dans la partie qui suit, on compte montrer que le paradoxe ontologique de la communication peut être *radicalisé* au point de définir le terme « multiplicité » autrement que par ceux d'« un » et de « multiple ». On verra qu'à l'issue d'un double renversement de l'empirisme développé en première partie et de l'idéalisme développé dans la deuxième partie, une autre manière de penser la transcendantalité permettra enfin d'autonomiser l'entreprise épistémologique de la philosophie *et* de la science.

Troisième mouvement
La communication virtuelle

5

De l'identité à l'éternel retour de la différence

Suivant la structure globale de l'argumentation de cet essai, il s'agira dans cette troisième partie de *renverser* plusieurs concepts philosophiques précédemment abordés au fil des deux premiers mouvements de problématisation, à la lumière de l'ontologie immanentiste de Gilles Deleuze. Cela constitue le grand carrefour de l'ouvrage. Les théories philosophiques autonomes présentées précédemment s'y verront tour à tour renversées. En s'appuyant principalement sur les ouvrages *Différence et répétition*, *Logique du sens* et *Qu'est-ce que la philosophie?*¹, on décrira une ontologie transcendantale *et* radicalement empiriste, dans laquelle des Idées se posent sur (tout en le créant) un plan virtuel d'intelligibilité, appelé par Deleuze le plan d'immanence². L'expression

¹ On restreindra *grosso modo* l'exposition de la philosophie deleuzienne à ces trois ouvrages, parce qu'on y retrouve un appareillage conceptuel suffisamment proche de ceux utilisés dans les chapitres précédents pour procéder adéquatement au renversement philosophique. Afin de ne pas alourdir un propos déjà dense, des concepts-clés de la pensée deleuzienne, tels que (mais ne se réduisant pas à) l'individuation, l'agencement, le rhizome, l'héccéité, l'espace lisse et l'espace strié, sont éludés même s'ils complètent et relancent ce système philosophique.

² Ce plan a été nommé de plusieurs façons dans l'œuvre de Deleuze : plan d'immanence, planomène (*Qu'est-ce que la philosophie?*),

paradoxe d'« empirisme des Idées » rendra compte de la philosophie qu'il met de l'avant. Les deux prochains chapitres exposeront la thèse ontologique centrale à partir de laquelle une épistémologie perspectiviste et problématisante pourra être développée au dernier chapitre. Cette troisième partie permettra ainsi d'établir les bases d'une philosophie de l'immanence.

En lien avec les chapitres précédents, on compte montrer dans cette troisième partie comment Deleuze propose, dans le présent chapitre, une alternative efficace à la thèse ontologique d'Aristote et, dans le prochain chapitre, à celle de Platon. Certes, Deleuze évoque souvent les interprétations classiques et transcendantistes de l'aristotélisme (l'analogie de l'Être) et du platonisme (rapport modèle/copie), interprétations tour à tour remises en cause par Aubenque et Dixsaut. Seulement, on ne fera pas vraiment état de ses lectures. On voudrait plutôt soutenir que les postulats philosophiques deleuziens en eux-mêmes permettent de concevoir un plan d'intelligibilité transcendantal (Platon) intégré à une ontologie empiriste (Aristote), et ce en *radicalisant* chacune des thèses dont font état Dixsaut et Aubenque, provoquant ainsi un *renversement* de l'aristotélisme et du platonisme. Il faut dire que l'empirisme transcendantal est d'abord une critique de ce que Deleuze appelle les philosophies de la représentation, et l'on croit que même dans les interprétations d'Aubenque ou de Dixsaut, l'*identité* (sous-jacente à la représentation) n'est pas au final renversée, bien qu'étant plus d'une fois mise à mal. Pour reprendre une expression de Deleuze (expliquée plus loin), l'identité est encore dominante, mais elle est *infinie*. La radicalisation philosophique deleuzienne serait donc à la fois en continuité avec et critique d'Aristote et de Platon, ce dont le renversement fait état.

Il est toutefois à noter que, suivant Anne Sauvagnargues, la philosophie de Deleuze est d'abord une torsion de la philosophie

champ d'immanence (Pourparlers 1972-1990), plan de consistance, espace lisse (*Mille plateaux*), surface métaphysique, surface idéale (*Logique du sens*) et *spatium* intensif (*Différence et répétition*).

transcendantale de Kant. Or, on n'en rendra compte que partiellement dans cette partie, car le chemin que l'on suivra se fait plutôt en regard d'Aristote et de Platon. Ayant soutenu dans les deux premières parties que la question transcendantale est anachroniquement présente aussi bien dans l'ontologie d'Aristote que dans celle de Platon, il semble pertinent de construire un argumentaire sur le renversement des fondements de l'empirisme d'Aristote et de la dialectique des Idées de Platon, pour aboutir à la description d'un empirisme transcendantal.

On prévient le lecteur que Deleuze utilise plusieurs techniques déroutantes pour élaborer sa philosophie. Il multiplie entre autres les termes pour parler d'une même chose, il lui arrive aussi de laisser tomber implicitement une notion au profit d'une autre. Il utilise parfois un terme (par exemple : le transcendantal) pour critiquer la philosophie de la représentation tout en se le réappropriant à l'intérieur cette fois de sa propre philosophie. Bref, une telle entreprise de redéfinition participe à la difficulté de rendre compte de la philosophie de Deleuze. On pense néanmoins que cela n'empêche pas d'y trouver les « bases » d'une philosophie immanentiste. Seulement, Deleuze lie ensemble de manière critique la philosophie de la représentation et l'écriture dite claire dans un même carcan duquel il veut sortir la philosophie. Un voyage dans ce qu'il appelle les zones obscures des Idées fait donc partie de son écriture. Ses notions philosophiques n'en restent pas moins distinctes (non mystiques) et tout le défi ici est de les décrire sans les dénaturer outre mesure, idéalement sans leur faire perdre de leur intensité.

Mais de toutes les techniques stylistiques utilisées par Deleuze, le paradoxe doit faire ici l'objet d'une note particulière, parce qu'il est constitutif de plusieurs constructions philosophiques ayant rapport à son ontologie, celle-ci étant justement présentée et assumée comme paradoxale. Le caractère *créatif* des concepts paradoxaux tient entre autres à ce trait qui les distingue : « Le paradoxe est d'abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme

assignation d'identités fixes. »³ En effet, on verra que l'ontologie de Deleuze critique le primat de l'identité, notamment en créant ou en utilisant des expressions qui, du point de vue de la représentation, forment des contradictions. Ces expressions pourraient aussi être prises pour des oxymores, c'est-à-dire une alliance de deux termes qui vraisemblablement s'excluent (par exemple : empirisme des Idées, synthèse disjonctive), afin de faire ressortir un sens qui leur serait alors « extérieur », plus profond, voire propre. Pourtant, on montrera que les concepts philosophiques ne sont pas des *valant-pour* autre chose, mais qu'en soi ils font office d'événement et de sens. Plus largement, suivant François Zourabichvili, « Il y a chez Deleuze une propension à répéter sans arrêt à propos de chacun de ses concepts : non, ce n'est pas une métaphore. »⁴ C'est que les concepts philosophiques n'ont pas pour lui un sens figuré renvoyant à un sens propre qui serait toujours à chercher. Les concepts sont « en-deçà du partage entre le propre et le figuré »⁵. Créer un concept, ce n'est pas faire un « choix au sein d'un découpage préétabli »⁶, ce n'est pas opter pour une représentation plutôt qu'une autre. Les concepts deleuziens dont l'expression est, pour le sens commun, oxymorique, doivent être compris *positivement* comme des paradoxes problématiques, c'est-à-dire détruisant les habitudes interprétatives, et créateurs de la pensée au sens où ils forcent à penser. D'ailleurs, le principal défi de cette partie est de montrer le caractère communicationnel de ce processus créateur qui produit des expressions paradoxales.

Au fil du raisonnement qui suit, le concept deleuzien de « résonance » acquerra éventuellement un rôle important, car il redéfinit ce qu'est la *communication*, d'un point de vue immanentiste, c'est-à-dire que la communication n'est pas pensée en fonction de la médiation ou d'une troisième instance (posant le

³ Deleuze, 1969, p. 12.

⁴ Zourabichvili, 2007, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

problème de la régression infinie ou de la transcendance dogmatique), mais comme *mise en résonance*, ou encore *couplage immanent de séries hétérogènes*. Si instance il y a, il ne peut donc s'agir que d'une *instance paradoxale*, non médiatrice et immanente, définie plutôt par le terme « multiplicité » que par ceux de « multiple » et d'« un ». Bien entendu, cette courte description de la communication est largement insuffisante, elle prévoit déjà la mise en place de l'ontologie de Deleuze, mais le but est seulement pour l'instant de postuler l'importance du concept de « communication » chez Deleuze, ce qui n'est pas sans causer quelques problèmes, car il est vrai que ce philosophe fustige aussi la communication⁷. Il faut préciser alors que c'est

⁷ Notamment dans *Qu'est-ce que la philosophie?* : « Nous voyons au moins ce que la philosophie n'est pas : elle n'est pas contemplation, ni réflexion, ni communication [...]. » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 11) ; « la philosophie ne s'honore pas davantage en se présentant comme une nouvelle Athènes et en se rabattant sur des Universaux de la communication » (*Ibid.*, p. 12) ; « La communication vient toujours trop tôt ou trop tard, et la conversation, toujours en trop, par rapport à créer. » (*Ibid.*, p. 32) ; « Dans toute conversation, c'est toujours le sort de la philosophie qui s'agite, et beaucoup de discussions philosophiques en tant que telles ne dépassent pas celle du fromage, injures comprises et affrontement de conceptions du monde. La philosophie de la communication s'épuise dans la recherche d'une opinion universelle libérale comme consensus, sous lequel on retrouve les perceptions et affections cyniques du capitaliste en personne. » (*Ibid.*, p. 139) En outre, dans sa conférence de 1987 « Qu'est-ce que l'acte de création? », Deleuze critique la communication de la manière suivante : « la communication est la transmission et la propagation d'une information. [...U]ne information est un ensemble de mots d'ordre. Quand on vous informe, on vous dit ce que vous êtes censé devoir croire. [...] C'est cela l'information, la communication et, indépendamment de ces mots d'ordre et de leur transmission, il n'y a pas d'information, il n'y a pas de communication. Ce qui revient à dire que l'information est exactement le système du contrôle. » (Deleuze, 2003, p. 298-299) Or, d'une part, quand Deleuze critique la communication, il réfère à la communication d'un point de vue représentationnaliste, et plusieurs autres occurrences du mot « communication » témoignent plutôt d'une utilisation positive de ce terme, à l'issue d'un renversement : « Le principe même d'une

dans le cadre d'une philosophie représentationnaliste qu'il la dénonce. En ce sens, une philosophie immanentiste appelle un *renversement de la communication* et non un simple rejet de celle-ci.

Une large part du travail de Deleuze consiste en un projet critique de ce qu'il appelle la philosophie de la représentation, dans laquelle prime sur la différence les concepts d'« identité », de « représentation », d'« unité », de « sens commun », aussi faudrait-il d'abord en rendre compte dans ce chapitre, afin de mieux comprendre la construction de sa philosophie qui, elle, explique l'*illusion* de la philosophie de la représentation et par là même l'inclut dans une genèse non représentationnaliste et, donc, différentielle. La description de la philosophie de la représentation faite par Deleuze est explicitante, car elle révèle le fond implicite d'un discours dominant l'histoire de la philosophie. Cette section du chapitre sera une occasion d'expliquer une nouvelle fois certaines notions déjà abordées, comme celle de « transcendantalité », à la lumière du couple ontologique dominant la philosophie de la représentation : le possible et le réel.

Ensuite, tout comme on l'a fait pour les chapitres sur Aristote et Platon, il conviendra dans une deuxième section de présenter la thèse ontologique de Deleuze, celle de l'*univocité de l'Être* et de l'éternel retour, en y décrivant les rôles et les fonctions de la différence et de la répétition. On y discutera ses différences d'avec la thèse aristotélicienne de l'équivocité de l'Être et on montrera qu'il s'agit d'un renversement. La communication ontologique sera à ce moment, dans une troisième section, conçue à la lumière de l'éternel retour, comme une résonance des disparates ou encore comme une *multiplicité*, c'est-à-dire une entité qui ne peut pas se comprendre en fonction de termes reliés à la représentation quantitative (ceux d'un et de multiple). Cette dernière différence

communication, fût-elle de violence, semble maintenir la forme du sens commun. Cependant, il n'en est rien. » (Deleuze, 1968, p. 189) D'autre part, on essaie justement de montrer dans cet ouvrage que l'opposition, la hiérarchie et le consensus ne sont pas le fin mot de la construction d'un raisonnement philosophique.

amorcera la réflexion au chapitre suivant au sujet des modalités intensive (virtuelle) et extensive (actuelle) du réel, auxquelles renvoient nommément la communication comme multiplicité et la communication comme l'ensemble des situations entre l'un et le multiple.

5.1 *Sur la philosophie de la représentation*

Les expressions « sens commun » et « bon sens » sont utilisées pour décrire l'idéologie doxique implicite de la philosophie de la représentation, autrement appelée par Deleuze l'*orthodoxie* – la rectitude philosophique – ou encore l'image dogmatique de la pensée qu'il s'applique à critiquer. Pourtant, la philosophie a souvent voulu combattre la *doxa*. Or selon Deleuze, si « la philosophie récusé [...] toute *doxa* particulière »⁸, elle n'arrive pas à en récuser l'essentiel, sa forme transcendantale étant une reprise du « modèle de la reconnaissance »⁹. La reconnaissance consiste en « la banalité quotidienne en personne »¹⁰, elle se fonde sur la reconnaissance perceptive de base : ceci est un crayon, ceci est un verre, etc. Et le sens commun de même que le bon sens en sont la description technique dans la faculté générale de jugement. Au sens commun correspond le « processus de la reconnaissance »¹¹, c'est-à-dire la distribution égale (et sédentaire) et la capacité d'identifier ce qui est reconnu : identité d'un sujet commun – « nous sommes déterminés par les mêmes facultés » – et identité d'un objet commun – « il nous est possible de se représenter la même chose, temporellement et spatialement ». Au bon sens correspond le « processus de la prévision »¹², c'est-à-dire la hiérarchie et la capacité de mesurer (prévoir ce qui devrait arriver

⁸ Deleuze, 1968, p. 175.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹¹ Deleuze, 1968, p. 292.

¹² *Ibid.*

ou découvrir ce qui est réellement) : réduction de la différence, en vue de son annulation, selon le mode de la probabilité hypothétique ou de l'analogie de proportion, pour en arriver au « *sens premier* »¹³.

Le passage du modèle de la réconnaissance à une philosophie de la représentation va de soi. On sait en effet que le sens commun réfère à l'identité qualitative et que le bon sens réfère à l'identité quantitative (un sens premier universellement partagé et donc une règle de partage universelle). Or, « Le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences. »¹⁴ En d'autres mots, la philosophie de la représentation est celle dont la « tâche consiste à rapporter la différence à l'identique »¹⁵. Le modèle doxique de la réconnaissance est donc « un premier pas vers »¹⁶ le modèle orthodoxique de la représentation. Voilà pourquoi Deleuze soutient que la philosophie de la représentation a comme « présupposé implicite »¹⁷ une *image de la pensée*, c'est-à-dire une image doxique à partir de laquelle cette philosophie est érigée¹⁸.

¹³ *Ibid.*, p. 50 n.b.p. 1.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

¹⁸ En fait, l'*opinion* (la *doxa*) se base aussi bien sur le modèle de la réconnaissance que sur le modèle du *vécu* (d'où la critique envers la phénoménologie), qui sont d'ailleurs dans une relation conjonctive, comme si on renvoyait la philosophie au statut de lucarne pour l'analyse de l'*expérience vécue* : « ce que l'*opinion* propose, c'est un certain rapport entre une perception extérieure comme état d'un sujet et une affection intérieure comme passage d'un état à un autre [...]. Nous dégageons une qualité supposée commune à plusieurs sujets qui l'éprouvent et saisissent avec nous cette qualité. L'*opinion* est la règle de correspondance de l'une à l'autre, c'est une fonction ou une proposition dont les arguments sont des perceptions et des affections, en ce sens fonction du vécu. » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 137)

Pour élever la *doxa* ou le modèle de la reconnaissance au niveau de la raison, la philosophie de la représentation peut se concevoir, selon Deleuze, autant du point de vue d'un fondement *fini* que d'un fondement *infini*. La représentation comme fondement fini consiste à « fixer pour la différence un heureux moment »¹⁹, une forme dans laquelle l'identique se repose, alors que la représentation comme fondement infini consiste à laisser « subsister la détermination finie, bien plus en disant l'infini *de* cette détermination finie elle-même, en la représentant non pas comme évanouie et disparue, mais comme évanouissante et sur le point de disparaître, donc aussi bien comme s'engendrant à l'infini »²⁰. Ladite différence fixée, du point de vue de la représentation finie, est aussi appelée la *différence conceptuelle*, dans laquelle « toute détermination est conceptuelle en dernière instance, ou fait actuellement partie de la compréhension d'un concept »²¹. De plus, « il y a toujours un concept par chose particulière [et réciproquement] il y a une chose et une seule par concept »²². La différence conceptuelle fonctionne donc par *limitation*, intégrant toute chose dans une identité de genre (par exemple : ce qui est grand *versus* ce qui est petit). La différence a ici comme caractéristique d'être *médiatisée* par la représentation ou par l'identité, car elle

apparaît seulement comme un *concept réflexif*. En effet, la différence permet de passer des espèces semblables voisines à l'identité d'un genre qui les subsume, donc de prélever ou découper des identités génériques dans le flux d'une série continue sensible. À l'autre pôle, elle permet de passer des genres respectivement identiques aux rapports d'analogie qu'ils entretiennent entre eux dans l'intelligible. Comme concept de réflexion, la différence témoigne de sa pleine soumission à toutes les exigences de la représentation [...]. Dans le concept

¹⁹ *Ibid.*, p. 339.

²⁰ *Ibid.*, p. 63.

²¹ *Ibid.*, p. 21.

²² *Ibid.*

de réflexion, en effet, la différence médiatrice et médiatisée se soumet de plein droit à l'*identité* du concept [...].²³

Il faut retenir de cela que, du point de vue de la représentation finie, le principe d'identité est le présupposé qui rend cohérent le rapport des espèces aux genres et des genres aux catégories de l'intelligible. La différence (conceptuelle, réflexive) y joue certes un rôle important, mais est subordonnée à l'identité.

Concernant maintenant le point de vue de la représentation infinie, « l'identité [est prise] comme pur principe infini [... et] elle étend [...] au tout les droits du concept en général au lieu d'en fixer les bornes »²⁴. La représentation infinie reprend à la différence (comprise plutôt dans ce cas comme l'excès ou le défaut des limites du fini, par exemple : l'infiniment petit ou l'infiniment grand) sa puissance, mais toujours en vue de « conquérir l'en soi »²⁵ :

Ce qui est découvert, c'est seulement un *fondement* qui rapporte l'excès et le défaut de la différence à l'identique, au semblable, à l'analogue, à l'opposé : la raison est devenue fondement, c'est-à-dire raison suffisante, qui ne laisse plus rien échapper. [...] C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est *la plus grande* différence.²⁶

Ce n'est plus seulement la représentation abstraite qui est rendue possible ou fondée, c'est la possibilité d'un fondement infini qui est postulée, sens premier universellement partagé en droit (d'où le caractère transcendantal de cette philosophie), ou encore un « sans fond comme un abîme tout à fait indifférencié, un universel sans différence, un néant noir indifférent »²⁷. Bref, dès qu'il est question de fondement, on parle de représentation, que celle-ci soit

²³ *Ibid.*, p. 51-52.

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

²⁵ *Ibid.*, p. 338.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 354.

finie ou infinie. Or Deleuze note une circularité logique inhérente à la philosophie de la représentation, c'est-à-dire à son fondement : « le cercle vicieux de la “preuve” en philosophie, où la représentation doit prouver ce qui la prouve »²⁸, en lui prêtant « une identité [...] qui lui vient seulement des exigences de ce qu'elle prétend prouver »²⁹. En d'autres mots, la représentation évoque l'universalité d'une identité, que celle-ci soit postulée pour chaque forme ou concept de chaque chose (représentation finie), ou qu'elle soit exigée comme condition de possibilité transcendante d'un fondement en général ou même d'un « sans fond », pour autant que celui-ci soit indifférencié (représentation infinie).

Or, en présentant l'identité ou la représentation infinie non en termes d'essence, mais en termes de principe « modal » d'engendrement de toutes les représentations finies, on en fait un principe transcendantal de positionnement³⁰. Ce n'est pourtant pas

²⁸ *Ibid.*, p. 351.

²⁹ *Ibid.*, p. 352.

³⁰ Kant a cependant remplacé la conception classique du rapport infini-fini (le premier comme principe d'engendrement du second) par un rapport de finitude en droit/finitude en fait, ce que Deleuze (après Foucault) souligne plus d'une fois dans ses cours, par exemple : « pour que le kantisme soit possible il faut qu'il y ait une promotion de la finitude. Il faut que la finitude ne soit plus considérée comme un simple fait de la créature, il faut que la finitude soit promue à l'état de puissance constituante. [...] Kant c'est l'avènement d'une finitude constituante, c'est à dire que la finitude n'est plus un simple fait qui dérive d'un infini originaire, c'est la finitude qui est originaire. » (Deleuze, 00/00/1987 [date imprécise]) À partir de cette lecture, il semble que si l'on peut encore parler de représentation infinie lorsqu'il est question du transcendantal kantien, on doit souligner que l'infini se mute en général et en universel, perdant ainsi tout caractère substantiel, au profit d'une capacité de représentation en droit de ce qui est en fait. Autrement dit, chez Kant ce qui est en fait est intrinsèquement fini parce que la finitude est originaire à l'empirique, elle est constituante en droit. C'est en quelque sorte ce que Deleuze veut dire quand il associe parfois la représentation infinie à l'identique plutôt qu'à l'identité : « *Fonder ne*

une tautologie que de parler de *transcendentalité représentationnaliste*, car la définition de la transcendentalité diffère selon qu'elle est pensée à partir de la philosophie de la représentation ou de la philosophie de la différence. Il importe alors de revenir plus particulièrement sur la première définition de la transcendentalité (dont fait état le premier chapitre du présent ouvrage, à travers le kantisme, mais surtout dans la révision de celui-ci par Apel et Habermas, et enfin au deuxième chapitre dans l'interprétation d'Aubenque de l'empirisme d'Aristote), si l'on veut par la suite l'expliquer différemment dans le cadre d'un empirisme transcendantal. Il faut pour ce faire mettre l'accent sur le terme « possibilité ».

On tente de répondre à la question de la possibilité d'une représentation : quelles sont les conditions de l'expérience possible? Deleuze propose en effet de distinguer la conception de l'expérience possible (ou en général) et la conception de l'expérience réelle, en reliant la première conception à la philosophie de la représentation. L'expérience y est renvoyée du côté du possible, et « Le possible est un type d'abstraction idéal tel qu'on suppose *a posteriori* le réel construit à sa ressemblance »³¹ : si le réel n'est pas pensé comme possible, comment pourrait-il exister? On peut dire que, d'une part, l'expérience possible est l'ensemble des « structures doxiques de l'expérience commune »³², et que d'autre part « le processus du possible est [...] une “réalisation” »³³. C'est pourquoi on en vient à chercher ce qui rend possible cette expérience commune qui détermine la reconnaissance générale du réel comme réel. Comme

signifie plus inaugurer et rendre possible la représentation, mais rendre la représentation infinie. [...] Cette opération exprime la raison suffisante. Celle-ci n'est pas l'identité, mais le moyen de subordonner à l'identique, et aux autres exigences de la représentation, ce qui leur échappait de la différence au premier sens [de la représentation finie]. » (Deleuze, 1968, p. 350)

³¹ Sauvagnargues, 2009, p. 112.

³² *Ibid.*, p. 32.

³³ Deleuze, 1968, p. 273.

si, logiquement, avant l'expérience commune *en fait*, il y avait des connaissances générales (qu'on appelle aussi des *modalités*) qui, *en droit*, posaient les possibilités de n'importe quelles connaissances particulières.

Le transcendantal – ou les conditions *a priori* – est conçu ici comme un « conditionnement extrinsèque »³⁴ à toute expérience, parce qu'il se pose comme extérieur au devenir immanent du divers et des connaissances particulières. Le transcendantal, dans la philosophie de la représentation, est donc le travail de la raison sur elle-même, indépendamment de l'empirique. À plusieurs reprises, Deleuze spécifie que pour Kant, « Les critères de l'*a priori* [...] ne renvoient pas à quelque chose dans l'expérience »³⁵, et encore « *A priori* désigne des représentations qui ne dérivent pas de l'expérience »³⁶. C'est que le transcendantal kantien a comme critères « le nécessaire et l'universel »³⁷, et ceux-ci s'appliquent plutôt à l'expérience qu'ils n'en dérivent. En cela, le transcendantal dépasse l'empirique. Certes, cette application renvoie à la capacité législative de l'entendement (soumettre l'empirique aux représentations *a priori*, nécessaires et universelles), mais cette capacité n'est pas que subjective au sens où elle ne réfère pas qu'à l'individu empirique. L'enjeu du kantisme, menant à l'affirmation du Sujet transcendantal, se comprend alors de la manière suivante :

Si nous dépassons ce qui nous est donné dans l'expérience, c'est en vertu de principes qui sont les nôtres, principes nécessairement *subjectifs*. Le donné ne peut pas fonder l'opération par laquelle nous dépassons le donné. Toutefois, il ne suffit pas que nous ayons l'occasion de les exercer. [...] Nous perdriions vite l'occasion d'exercer nos principes, si l'expérience elle-même ne venait pas confirmer, et comme remplir nos dépassements. Il faut donc que le donné de

³⁴ *Ibid.*, p. 200.

³⁵ Deleuze, 1963, p. 19.

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

³⁷ *Ibid.*, p. 19.

l'expérience soit lui-même soumis à des principes du même genre que les principes subjectifs qui règlent nos démarches. [...] Ce sont les mêmes principes qui doivent rendre compte de nos démarches subjectives, et aussi du fait que le donné se soumet à nos démarches. Autant dire que la subjectivité des principes n'est pas une subjectivité empirique ou psychologique, mais une subjectivité « transcendantale ».³⁸

Ainsi, le transcendantal (comme ensemble de principes *a priori* de l'intelligibilité ou de l'organisation du réel) ne renvoie pas à l'expérience, mais soumet et donc s'applique à l'expérience générale, ce pourquoi d'ailleurs on ne peut parler que d'expérience possible (ou de la forme de l'expérience), puisque toute expérience particulière n'existe de façon déterminée (ou n'est intelligible) qu'au moment où il y a soumission du divers à des représentations dites transcendantales, à des principes statuant non pas de l'essence de chaque chose, mais de leurs modalités de positionnement : « comment toute chose peut être posée? » revient au fond à se demander ce que sont les conditions – ou les représentations *a priori* – de toute expérience possible. Ces représentations sont séparées, mais elles ne sont pas pour autant transcendantales, parce qu'elles ne concernent pas le « quoi » des choses ; plutôt, elles sont transcendantales, parce qu'elles concernent le « comment » du positionnement général des choses, c'est-à-dire leurs modalités ou encore leurs modes d'être³⁹.

Or, c'est précisément de cette manière selon Deleuze qu'on « élève [...] au transcendantal une simple figure de l'empirique »⁴⁰, cette figure étant celle de la reconnaissance. Car si le transcendantal

³⁸ *Ibid.*, p. 20-21.

³⁹ « C'est bien en ce sens que [chez Kant] l'entendement est législateur : sans doute ne nous dit-il pas les lois auxquelles tels ou tels phénomènes obéissent du point de vue de leur matière, mais il constitue les lois auxquelles tous les phénomènes sont soumis du point de vue de leur forme, de telle manière qu'ils “forment” une *Nature sensible* en général. » (Deleuze, 1963, p. 28)

⁴⁰ *Ibid.*, p. 201.

ne renvoie pas à, ou ne dérive pas de l'expérience, ce n'est qu'au regard d'une certaine définition de l'empirique, selon laquelle entre autres ce qui est donné n'est ni nécessaire ni universel, mais surtout que ces deux critères réfèrent au domaine de la pensée, et encore à une certaine *image* de la pensée qui justifie ses prétentions d'universalité en *séparant* le transcendantal de l'empirique, grâce à la modalité du possible supposée ordinalement première comme mode d'être. Quand Deleuze soutient que le transcendantal est un *décalque*⁴¹ d'une figure de l'empirique, il réfère à l'image dogmatique de la pensée qui conçoit le « comment » de l'empirique selon des catégories expliquant sa possibilité pragmatique, mais cette image est celle d'une « pensée advenue »⁴², c'est-à-dire *déjà produite* et logiquement commune aux humains en général, d'où elle tire son universalité et sa nécessité :

De ce point de vue le sens commun apparaît, non comme une donnée psychologique, mais comme la condition subjective de toute « communicabilité ». La connaissance implique un sens commun, sans lequel elle ne serait pas communicable et ne pourrait pas prétendre à l'universalité.⁴³

Ce sens commun logique – celui d'une *doxa* générale du « comment » de toute expérience et non d'une *doxa* particulière du « quoi » de chaque expérience – décrit en fait le modèle de la reconnaissance, à partir duquel on élève les catégories logiques de cette pensée représentationnaliste en conditions transcendantales de possibilité de l'expérience. La pensée advenue nécessite en effet un sujet qui, par l'entendement, pose un sens à une sensation, en organisant celle-ci via l'unité d'un concept. Pour expliquer le décalque dont parle Deleuze, on dit alors que la « distribution kantienne d'une structure [transcendantale] du jugement rendant possible l'expérience »⁴⁴ se base sur une structure doxique

⁴¹ Deleuze, 1968, p. 187.

⁴² Charbonnier, 2009, p. 24.

⁴³ Deleuze, 1963, p. 33.

⁴⁴ Sauvagnargues, 2009, p. 46.

générale supposant que l'expérience elle-même soit « distribuée sur les versants séparés de la sensation et de la connaissance »⁴⁵, comme s'il n'y avait d'expérience que sous la commande de l'entendement, celui-ci « ramen[ant] la diversité à l'unité et se subordonn[ant] à une logique de l'identité »⁴⁶. C'est pourquoi on peut affirmer que les catégories transcendantales de la représentation reprennent la forme des conditions pragmatiques de la reconnaissance.

Le Sujet transcendantal, figure par excellence de l'identité ou de l'unité, devient à ce moment l'instance (ou le principe) transcendantal effectuant la *synthèse active* de l'organisation *a priori* du réel. Cette synthèse est la définition même de la représentation :

Représentation veut dire synthèse de ce qui se présente. La synthèse consiste donc en ceci : une diversité est représentée, c'est-à-dire posée comme renfermée dans une représentation. La synthèse a deux aspects : l'appréhension, par laquelle nous posons le divers comme occupant *un certain* espace et un certain temps, par laquelle nous « produisons » des parties dans l'espace et dans le temps ; la reproduction, par laquelle nous reproduisons les parties précédentes à mesure que nous arrivons aux suivantes. La synthèse ainsi définie ne porte pas seulement sur la diversité telle qu'elle apparaît dans l'espace et dans le temps, mais sur la diversité de l'espace et du temps eux-mêmes. Sans elle, en effet, l'espace et le temps ne seraient pas « représentés ».⁴⁷

Bref, la synthèse chez Kant rend possible la représentation spatio-temporelle de l'empirique. Et c'est parce que des conditions transcendantales, exprimant l'activité d'un Sujet transcendantal, rendent possible l'espace et le temps que ceux-ci se réalisent, deviennent réels. On s'intéresse donc bien ici à la forme de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ Deleuze, 1963, p. 24.

l'expérience, à l'expérience en général, à laquelle s'appliquent les modalités transcendantales en même temps qu'elles l'expliquent. Cela reprend la structure doxique de la pensée advenue ou du modèle de la reconnaissance, au sens où l'expérience n'est pensée qu'à partir de la législation de l'entendement (un concept doit pouvoir donner forme à une sensation afin que l'on puisse parler d'expérience).

La philosophie de la représentation produit ainsi ses catégories transcendantales à partir de sa conception de l'expérience possible, définition orthodoxe en ceci qu'elle dresse une ligne de démarcation entre ce qui constitue une expérience et ce qui n'est que chimère. Mais, note Deleuze, « chez Kant la possibilité de l'expérience sert de preuve à sa propre preuve »⁴⁸, c'est-à-dire que c'est l'établissement de la possibilité comme catégorie nécessaire qui rend possible la description de l'expérience comme expérience possible. Quand la possibilité est définie du point de vue de la transcendantalité représentationnaliste, les deux autres modalités (le réel et le nécessaire) de ce système modal en trois parties en découlent comme si elles étaient des articulations logiques naturelles. Cette logique modale est ontologique et transcendantale, elle doit être reliée à une certaine figure de l'empirique et de la pensée, avec la séparation dualiste que l'on reconnaît facilement entre les concepts et les sensations (ou perceptions); « facilement » reconnue de par son indubitable adéquation avec l'articulation logique du sens commun que l'on *généralise* :

[Ce] transcendantal [est] comme la simple abstraction d'une donnée empirique dont on conserverait la forme, à la manière, déjà, du partage kantien de la matière et de la forme. Une telle abstraction repose, dans le meilleur des cas, sur un procès de généralisation conservant tous les réquisits de l'expérience, même s'il ne s'agit que d'une expérience simplement possible.⁴⁹

⁴⁸ Deleuze, 1968, p. 351.

⁴⁹ Martin, 2005 [1993], p. 28-29.

Ce procès de généralisation est une autre occurrence du principe d'identité se déclinant sous différentes formes dans la philosophie de la représentation. Le général est ce qui s'oppose au particulier, et la généralisation est le processus décrivant le passage de la répétition des particuliers vers leur différence identifiante, provoquant en fin de parcours un retournement de situation où le particulier se voit soumis à l'ordre et à la loi, c'est-à-dire au général. On remarque que la répétition et la différence sont des termes permettant de définir le mécanisme intérieur du principe d'identité, et pour comprendre en quoi l'empirisme transcendantal de Deleuze implique un renversement de ces concepts, il faut donc d'abord rendre compte de leur signification dans une philosophie de la représentation.

Le principe d'identité appelle certaines définitions de la différence et de la répétition. On a déjà vu ce qu'il en est de la « différence conceptuelle » du point de vue de la représentation finie, cette différence qui fonctionne par limitation et différenciation d'un concept, par rapport à la chose dont il est le concept et par rapport à un autre concept. Et l'on passe de la représentation finie à celle infinie quand on porte le procès de généralisation à ses conditions modales et qu'ainsi on universalise transcendantalement des concepts à l'ensemble des particuliers. La représentation infinie est alors postulée *en droit*, ne se rapporte à rien d'autre qu'à elle-même, mais s'applique à une infinité de choses finies. La différence peut y être comprise comme négation ou contradiction, sans jamais pourtant être entendue en elle-même :

On dit que la différence est la négativité, qu'elle va ou doit aller jusqu'à la contradiction, dès qu'on la pousse jusqu'au bout. Ce n'est vrai que dans la mesure où la différence est déjà mise sur un chemin, sur un fil tendu par l'identité. Ce n'est vrai que dans la mesure où c'est l'identité qui la pousse jusque-là. La différence est le fond, mais seulement le fond pour la manifestation de l'identique. [... Il s'agit de] la circulation infinie de l'identique à travers la négativité.⁵⁰

⁵⁰ Deleuze, 1968, p. 70-71.

Une certaine définition de la répétition est en phase avec cette définition de la différence. Dans la philosophie de la représentation, la répétition est répétition du même, elle est basée sur la mesure, en ce sens que l'égalité des différences est recherchée. À cette conception spatiale de la répétition selon l'égalité se joute une conception temporelle de la répétition selon la conservation : « Les reprises ou les répétitions [...] expriment seulement la conservation du tout [...]. La représentation infinie est mémoire qui conserve. La répétition n'y est plus qu'un conservatoire, une puissance de la mémoire elle-même. »⁵¹ La répétition, du point de vue de la représentation, est donc à la fois un étalon probabiliste – telle chose devrait revenir sous telle forme – et la manière de procéder à un retournement vers ce qui demeure le même. On repère dans ces deux dimensions de la répétition la définition du « bon sens », car celui-ci suppose un sens premier (ce tout conservé) et le pouvoir de reproduire ce sens premier.

En résumé, on a montré que la philosophie de la représentation se conçoit à partir du modèle de la reconnaissance et a son fondement dans la *doxa* du sens commun et du bon sens. Que l'on parle de représentation finie ou infinie, ces deux définitions supposent la subordination de la différence à l'identité. Les mécanismes de différence et de répétition rendent compte de la mainmise d'une quelconque unité – d'un sens premier, d'un Sujet transcendantal, d'une connaissance générale, etc. – sur le multiple – la contingence des différentes significations, les sujets empiriques, les connaissances particulières, etc. Si, pour Kant, le primat de la représentation s'est explicitement libéré de l'emprise rationaliste de la transcendance de l'Un sur le multiple en faisant intervenir le transcendantal comme recherche des représentations *a priori* du « comment » et non du « quoi », Deleuze ramène volontairement ces deux visions à une seule, car pour lui le problème demeure celui de l'influence dogmatique de la représentation pour la définition de l'ontologie et des termes qui y sont associés :

⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

C'est que [, du point de vue de la philosophie représentationnaliste,] l'immanence est censée être immanente à une conscience pure, à un sujet pensant. Ce sujet, Kant le nommera transcendantal et non transcendant, précisément parce qu'il est le sujet du champ d'immanence de toute expérience possible auquel rien n'échappe. Kant récuse tout usage transcendant de la synthèse, mais il rapporte l'immanence au sujet de la synthèse comme nouvelle unité, unité subjective. [...] Mais ce faisant Kant trouve la manière moderne de sauver la transcendance : ce n'est plus la transcendance d'un Quelque chose ou d'un Un supérieur à toute chose (contemplation), mais celle d'une Sujet auquel le champ d'immanence ne s'attribue pas sans appartenir à un moi qui se représente nécessairement un tel sujet (réflexion).⁵²

Ramener au concept, à la représentation, à l'identité, à l'unité ; généraliser, fonder, synthétiser dans une même forme, égaliser, conserver, tout cela réfère à la domination de la synthèse active de la représentation et au principe de l'identité. Bien entendu, les tentacules de la philosophie de la représentation sont plus nombreux que ce court portrait ne le laisse croire, mais le but ici est seulement de mettre en place certains concepts et relations entre concepts qui sont bouleversés par l'empirisme transcendantal de Deleuze.

⁵² Deleuze et Guattari, 1991 : 48. La charge est contre la transcendance et son emprise sur le transcendantal, contre la logique de l'identité qui lui est associée et qui s'exprime par un raisonnement de type oppositionnel : « Ce qui est commun à la métaphysique et la philosophie transcendantale, c'est d'abord cette alternative qu'elles nous imposent : *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés – *ou bien* un Être souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cet Être ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos... En d'autres termes, la métaphysique et la philosophie transcendantale s'entendent pour ne concevoir de *singularités déterminables que déjà emprisonnées dans un Moi suprême ou un Je supérieur.* » (Deleuze, 1969, p. 129) Habermas soutient aussi une interprétation « transcendantisante » de Kant (voir premier chapitre).

Par exemple, on montrera dans cette troisième partie de l'essai que, concernant les thèmes relevés : sa charge contre le sens commun l'amène à penser plutôt la genèse de la pensée que les catégories de la pensée advenue, la dénonciation du dogme de la représentation demande à ce que soit conceptualisée une philosophie de la différence, la répartition entre l'en droit et l'en fait est pensée à partir non plus du possible et du réel, mais à partir du virtuel et de l'actuel, enfin la différence et la répétition sont redéfinies dans une ontologie de l'éternel retour de la différence et non du même⁵³. D'autres thèmes relatifs à la philosophie de la représentation seront abordés dans les sections et chapitres qui suivent. Aussi, les rapports à l'interprétation aubenquienne d'Aristote et à l'interprétation dixsautiste de Platon seront relevés au fil du développement de la thèse positive de Deleuze.

5.2 Univocité de l'Être et éternel retour

Il s'agira maintenant dans cette nouvelle section de présenter la thèse ontologique de l'univocité de l'Être, en redéfinissant la différence et la répétition. On redéfinira aussi le travail transcendantal de recherche des *conditions*, non plus de l'expérience possible, mais bien de l'expérience réelle. Ces deux points provoqueront un renversement de la thèse ontologique

⁵³ D'aucuns diront qu'« Il n'y a pas d' "ontologie de Deleuze". » (Zourabichvili, 2011 [2004], p. 6), mais en fait il s'agit plutôt, comme le note au demeurant le même auteur en citant Deleuze, de « renverser l'ontologie » (*Ibid.*, p. 7). Et l'on voit en effet que la thèse de l'univocité de l'Être « conduit droit à son auto-abolition comme doctrine de l'*être* » (*Ibid.*, p. 9), car on montrera dans ce qui suit que si l'Être se dit en un seul sens, c'est parce qu'il se dit paradoxalement de la différence. On peut bien soutenir qu'il n'y a pas d'ontologie chez Deleuze, si l'on confine le terme ontologie à la philosophie de la transcendance ou à une ontologie transcendantale de l'expérience possible, mais justement penser l'ontologie de l'expérience réelle est le paradoxe que Deleuze ne cesse de travailler et de développer.

aristotélicienne telle qu'interprétée par Aubenque, en faisant passer d'une conception de l'éternel retour du même (Aristote) à une conception de l'éternel retour de la différence (Deleuze). En découlera par la même occasion une redéfinition de la communication ontologique, communication qui témoignera du caractère radicalement problématique, immanentiste et créateur du transcendantal dans la philosophie de Deleuze.

La thèse ontologique deleuzienne est un « renversement complet du monde de la représentation »⁵⁴, qui se construit à partir de l'*éternel retour*, expression que Deleuze s'approprie, principalement dans *Différence et répétition*. S'il y a bien deux définitions de l'éternel retour, soit « retour du même » ou « retour de la différence », c'est à la deuxième définition que Deleuze s'attarde, comme si la première définition était en fait une *illusion*⁵⁵ provoquée par l'éternel retour : « l'éternel retour suscite lui-même en tournant une certaine illusion dans laquelle il se mire et dont il se réjouit, dont il se sert pour redoubler son affirmation de ce qui diffère : il produit maintenant une image d'identité »⁵⁶. C'est d'ailleurs pourquoi, chez Deleuze, la philosophie de la représentation est expliquée à *partir* de la philosophie de la différence, autre manière de dire que l'éternel retour est à la genèse de la pensée ce que la représentation est à la pensée advenue. Il ne s'agit pas d'une opposition, mais d'un renversement. Ce « renversement catégorique »⁵⁷ est au cœur du travail philosophique de Deleuze : « Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe *devenu* ; qu'elle tourne autour du

⁵⁴ Deleuze, 1968, p. 384.

⁵⁵ Ainsi, « Deleuze inverse complètement la signification de l'illusion. [...] Il s'agit de comprendre que l'illusion se produit sous l'influence de la raison la plus conventionnelle frappant nos sens : un effet de camisole où tout revient au même [...]. » (Martin, 2012, p. 52) La raison (que Deleuze nomme parfois la *raison suffisante*) est renversée, c'est-à-dire qu'elle est produite par l'éternel retour, celui-ci en est la genèse.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 385.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 59.

Différent, [... cela] ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique [...]. »⁵⁸ Car il y a chez Deleuze préséance ontologique du devenir sur le devenu, et l'éternel retour est l'image paradoxale servant à se « représenter » le devenir comme postulat ontologique. La conception et l'articulation de la différence et de la répétition dans une philosophie de la représentation – la répétition comme reproduction d'une identité générale et la différence comme méthode réflexive de conquête de l'identité – sont renversées, ce qui a comme conséquence de définir tout retour non à partir de la puissance de retournement de l'identique, mais à partir de la puissance d'affirmation de la différence :

Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir. L'éternel retour ne fait pas revenir « le même », mais le revenir constitue le seul Même de ce qui devient. Revenir, c'est le devenir-identique du devenir lui-même. Revenir est donc la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identique qui se dit du différent, qui tourne autour du différent. Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme « répétition ».⁵⁹

Outre la densité de ce passage très important, il faut noter la force avec laquelle ledit renversement est opéré, celui-ci rendant distincte l'idée d'éternel retour, qui cependant garde en elle, comme impliquée en elle-même, une certaine obscurité. Dans cette définition (qui joue avec le paradoxe et l'assume en tant que technique de renversement) : le Même n'est pas ce qui demeure le même, c'est le devenir qui se définit comme Même ; l'identité n'est pas principe *a priori*, elle est l'effet d'un retour affirmatif ; le retour quant à lui est éternel non pas parce qu'il est une reprise infinie du mouvement de la représentation, mais parce qu'en soi il revient éternellement ; la différence n'est pas conceptuelle ou réflexive, elle n'est pas différence de l'identique, la différence est

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

la puissance première qui produit l'identité ; la répétition n'est pas conservation d'une identité, elle est le flux de production issu de la différence, affirmation même de la différence ; l'éternel retour n'est donc pas la répétition *du* Même, il est la répétition *comme* Même et *de* la différence.

Or, on remarque une distinction (qui n'est pas pour autant une séparation) importante entre la différence et le devenir qui, lui, est la répétition de la différence : « La différence est la première affirmation, l'éternel retour est la seconde, “éternelle affirmation de l'être” [...] »⁶⁰ Ainsi peut-on parler de la différence comme d'une *différence transcendante*, condition du devenir, condition de l'éternel retour, condition du mouvement de l'Être. Néanmoins, il n'est pas question de faire de la différence une condition de « possibilité » de l'Être, car la différence n'est pas une représentation. Il s'agit plutôt d'une « instance paradoxale »⁶¹, non médiatrice, sorte de « point aléatoire [...] qui ne signifie la plus haute puissance de penser qu'à force de désigner aussi l'impensable ou l'impuissance à penser dans l'usage empirique »⁶². Pour l'aider à comprendre la différence transcendante telle qu'il l'entend, Deleuze convie alors son lecteur à un exercice de l'imagination :

au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue – et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui. L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. [...] La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale.⁶³

La « distinction unilatérale » est une expression paradoxale, décrivant l'état de la différence prise « en soi », elle rend impossible sa conceptualisation à partir des catégories de la pensée

⁶⁰ *Ibid.*, p. 313.

⁶¹ Deleuze, 1969, p. 54.

⁶² Deleuze, 1968, p. 188.

⁶³ *Ibid.*, p. 43.

advenue. Ici, la distinction ne réfère pas à une unité identifiée se distinguant d'une autre unité identifiée, ce qui reviendrait à penser la différence conceptuelle. La différence est précisément non-conceptuelle, elle ne se pose pas comme négativité productrice d'une identité plus grande ou encore comme le néant, le sans-fond indifférencié. Inséparable de son affirmation réelle, la différence transcendante se conçoit à l'image paradoxale de l'éternel retour, où c'est la répétition qui se révèle alors : « l'essence de la différence sans concept, de la différence non médiatisée, [est ce] en quoi consiste toute répétition »⁶⁴. Ainsi, on peut mieux comprendre ce que veut dire Deleuze lorsqu'il affirme que

L'éternel retour n'a pas d'autre sens que celui-ci : l'absence d'origine assignable, c'est-à-dire l'assignation de l'origine comme étant la différence, qui rapporte le différent au différent pour le (ou les) faire revenir en tant que tel. En ce sens, l'éternel retour est bien la conséquence d'une différence originaire, pure, synthétique, en soi [...]. Si la différence est l'en-soi, la répétition dans l'éternel retour est le pour-soi de la différence.⁶⁵

Alors que rapporter le différent au différent revient à concevoir en soi l'état de cette détermination comme une distinction unilatérale, faire revenir ce rapport est une nécessité pour la différence. La différence et la répétition ne sont pas séparées. Ce que la différence est en tant qu'état décrit aussi la différence entre la différence et la répétition, elle est une distinction unilatérale. Bref, la différence transcendante se pense à la fois 1) en soi comme distinction unilatérale, 2) pour soi comme éternel retour et 3) pour l'Être comme différence entre ses mécanismes. L'utilisation du terme « mécanisme » n'est pas deleuzien, et peut-être n'est-il pas tout à fait approprié, on ne s'en formalise pas. Il semble en tout cas qu'il faille éventuellement donner un nom aux termes décrivant la dynamique de l'Être et qui tient dans la thèse

⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 164.

ontologique deleuzienne de l'univocité de l'Être, qui ne se confond pas avec le primat de l'Un⁶⁶ :

L'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, *de* toutes ses différences [...]. [...] L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même.⁶⁷

L'Être est la différence⁶⁸ et l'essence de la différence est la répétition, donc le « même sens » dont parle Deleuze dans cette définition est le Même tel qu'il est décrit dans l'éternel retour : « le Même, l'Identique, a un sens ontologique : la répétition dans l'éternel retour de ce qui diffère »⁶⁹. Encore une fois, on veut mettre l'accent ici sur l'inextricable lien entre la différence et la répétition dans la thèse de l'univocité de l'Être. La répétition est la manière dont l'Être se dit, son sens. Le sens de l'Être chez

⁶⁶ Pierre Montebello relève bien cette mégarde : « Pourquoi ce trait fondamental est-il cependant si difficile à comprendre? C'est que l'univocité semble faire courir le plus grand des dangers à une philosophie de la différence. Ne fait-elle pas surgir le risque que toutes les différences soient noyées dans l'Un dans l'être/Un? Si univocité veut dire que la multiplicité des étants se confond avec la réalisation d'un principe Un, ou que tous les étants renvoient à *un* être caché, alors cette thèse fera sourdre un péril majeur pour la philosophie de la différence. [...] Très clairement, la théorie de l'univocité n'a aucun rapport avec pareille compréhension de l'être et de l'Un. [...] Le paradoxe de l'univocité est le paradoxe des alliances secrètes de l'être et du sens, de l'Un et du multiple. » (Montebello, 2008, p. 62-63)

⁶⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁸ Plusieurs occurrences de ce postulat se retrouvent dans *Différence et répétition*, mais dans sa forme la plus simple il se formule ainsi : « C'est l'Être qui est Différence, au sens où il se dit de la différence. » (Deleuze, 1968, p. 57) L'ontologie deleuzienne est contenue dans cet énoncé paradoxal qui, dans sa forme bouscule le sens commun fondé sur un principe de non-contradiction (l'Être ne pourrait pas être ce dont il se dit de).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 385.

Deleuze est bien le Même, mais ce dont le Même se dit est la différence. « Univocité » signifie en effet un seul sens, mais il ne réfère pas à une unité ou à l'Un, il ne réfère qu'à la répétition (de la différence). La répétition, tout comme la différence d'ailleurs, n'est donc nullement transcendante, elle est immanente. On dit que l'éternel retour est une image paradoxale, mais contrairement à l'image dogmatique qui octroie à la pensée le statut d'être à la fois séparée et législatrice, l'éternel retour ne se laisse pas prendre dans une représentation théorique de lui-même, il n'est pas une articulation de modalités transcendantales formant des conditions de « possibilité ». Autrement dit, il est pratique (ou concret) : « cette pensée [de l'éternel retour] n'est plus du tout une représentation théorique : elle opère pratiquement une sélection des différences d'après leur capacité de produire, c'est-à-dire de revenir ou de supporter l'épreuve de l'éternel retour »⁷⁰. On peut noter ici deux traits qui viennent ajouter à la complexité du concept d'éternel retour chez Deleuze, soit la sélection et la production : « La roue dans l'éternel retour est à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition. »⁷¹ Ce qui est décrit ainsi n'est pas une abstraction ou une généralité, il s'agit du concret, d'un empirisme en quelque sorte radical, bref de l'expérience réelle. La production et la sélection sont des traits d'un vitalisme⁷² de l'intensité et de l'*hybris* (démésure). Il n'y a pas de Sujet transcendantal législateur derrière cette dynamique de sélection, l'épreuve de l'éternel retour est une question de puissance :

⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁷¹ *Ibid.*, p. 61.

⁷² On n'explore pas dans cet ouvrage la dimension vitaliste chez Deleuze, mais on peut au moins noter qu'il s'agit d'une *philosophie de la vie*, non d'une mystique vitaliste évoquant un quelconque principe vital, et certainement pas non plus un culte de la race ayant droit à la vie : « Il n'y a donc pas de vie en général, la vie n'est pas un absolu indifférencié, mais une multiplicité de plans hétérogènes d'existence [...] » (Zourabichvili, 2003, p. 85)

L'éternel retour, le revenir, exprime l'être commun de toutes les métamorphoses, la mesure et l'être commun de tout ce qui est extrême, de tous les degrés de puissance en tant que réalisés. C'est l'être-égal de tout ce qui est inégal, et qui a su réaliser pleinement son inégalité. Tout ce qui est extrême devenant le même communique dans un Être égal et commun qui en détermine le retour.⁷³

Concrète, pratique, la pensée de l'éternel retour n'en reste pas moins ontologique, car elle est la description du sens de l'Être, néanmoins le sens est univoque en cela même qu'il diffère. C'est pourquoi aussi il n'y a pas de devenir en général, il y a plutôt une quantité illimitée de devenirs concrets comme autant de sens.

Le renversement de la thèse ontologique aristotélicienne de l'équivocité de l'Être est complet. L'Être chez Aristote se dit en effet en plusieurs sens, les catégories modales étant les significations générales et transcendantales de l'Être. L'*extase* aristotélicienne de l'Être est synonyme d'une absence d'univocité de l'Être en cela qu'elle résulte d'une impossibilité démonstrative, ce qui l'amène en retour à concevoir l'*extase* comme une recherche infinie de l'unité par un dédoublement de l'essence⁷⁴. Chez Deleuze bien entendu, l'univocité de l'Être n'est pas le résultat de la découverte d'un sens premier par syllogisme démonstratif. Il y a un sens « un » de l'Être, parce qu'à chaque répétition c'est l'affirmation de la différence transcendantale qui revient et qui produit des devenirs. Aristote pour sa part, « face » au devenir général qui s'étend devant lui, en donne un principe ontologique – l'*extase* de l'Être – et par là confine tout devenir à se conformer aux modalités qui rendent compte du mouvement de l'Être. En d'autres mots, la thèse aristotélicienne de l'équivocité

⁷³ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁴ « [Il s'agit de] la structure, indissolublement unifiante et divisante, en un mot "extatique", de l'être en mouvement », dit Aubenque (2005 [1962], p. 437). Du point de vue du « comment » l'*extase* est une prise de forme (la matière qui appelle une forme), mais du point de vue du « quoi » l'*extase* est une recherche d'unité.

de l'Être suppose une conception générale du devenir, alors que la thèse deleuzienne de l'univocité de l'Être ne conçoit le devenir qu'à partir de l'image paradoxale de l'éternel retour, ce qui justement empêche de dénombrer des catégories modales d'un devenir en général.

On a vu au deuxième chapitre qu'Agamben pose une analogie entre la puissance comme faculté (« pouvoir être » et « pouvoir ne pas être ») de tout être. Mais Deleuze renverse la définition de la puissance en l'intégrant dans sa conception radicalement empirique de l'éternel retour. La puissance n'est plus une faculté qui, dans sa généralité, donne à penser, permet que les choses soient (processus de réalisation), mais qui, dans sa concrétude, est toujours et seulement *une* puissance singulière portant en elle la force de penser, si on prend la pensée non plus en son sens ordonnateur de l'empirique, mais en son sens excessif et concret :

Ne comptons pas sur la pensée pour asseoir la nécessité relative de ce qu'elle pense, mais au contraire sur la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser, pour lever et dresser la nécessité absolue d'un acte de penser, d'une passion de penser. Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même.⁷⁵

On peut interpréter cette critique de la pensée générale aussi comme une critique de la conception de la puissance chez Aristote, bien que cela ne soit pas présenté ainsi par Deleuze. On rappelle que, selon Aubenque, « C'est parce que la pensée humaine est toujours séparée d'elle-même qu'elle coïncide avec un être qui ne parvient jamais à coïncider avec soi. »⁷⁶ Et la puissance chez Aristote reprend cette structure paradoxale du temps cyclique grâce à laquelle la pensée se repose éternellement la question de l'Être, à l'image du mouvement dialectique de l'Être : à la puissance passive correspond une attente de

⁷⁵ Deleuze, 1968, p. 181-182.

⁷⁶ Aubenque, 2005 [1962], p. 494.

réalisation, voire la possibilité de sa propre perfection, à la puissance active correspond le passage du possible à sa réalisation, réalisation à jamais inachevée et donc aussi bien toujours en recherche d'unité. Quand Aristote associe le *Noûs* – l'intuition du principe d'identité – à une puissance de connaître, fusse-t-elle pensée négativement comme toujours et seulement en train de se réaliser, il réfère aussi à une définition conceptuelle de la différence, c'est-à-dire que l'Être est, dans sa structure extatique, temporellement différée de lui-même et à la recherche de l'identité. Cette différence se réalise par dédoublement de l'essence de l'Être, d'où d'ailleurs l'équivocité qui lui est associée. La répétition ontologique chez Aristote consiste quant à elle à reposer la même question de l'Être. On comprend alors que l'éternel retour de la question ontologique⁷⁷ dont parle Aubenque et qui est associée au temps cyclique d'Aristote, est une figure de la représentation infinie. Le temps cyclique fait donc lui aussi l'objet d'un renversement chez Deleuze.

Il importe d'abord de résumer la conception cyclique du temps. La question de l'éternel retour chez Aristote est reliée aux cycles physiques – « Répétition d'une génération à l'autre »⁷⁸, mais aussi à la circularité inhérente aux questionnements philosophiques comme « reprise inlassable des mêmes problèmes »⁷⁹, selon « la formule [qui] ne se rapporte ni au futur ni au passé, mais englobe l'un et l'autre à la fois »⁸⁰ dans un présent infini. Aussi faut-il noter qu'il s'agit d'une « répétition féconde, créatrice, qui est le contraire de la facilité, de la mécanisation de la pensée, de l'extrapolation irréfléchie »⁸¹. Les cycles de génération et de corruption, limités à chaque fois, sont une transposition physique

⁷⁷ « [...] Cette question qui est un objet passé, présent et *éternel* de recherche et d'embaras : qu'est-ce que l'être? » (Aristote, *Métaphysique*, p. 1028 b 2 [trad. Aubenque, 2009b, p. 50])

⁷⁸ Aubenque, 2009b, p. 51.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 50.

⁸¹ *Ibid.*, p. 51.

du temps extatique et infini de l'Être. Le paradoxal état accompli de l'équivocité de l'Être est à l'image de son mouvement et de la structure temporelle qui l'explique. La « création », associée à cette répétition, est comprise d'un point de vue dialectique, c'est-à-dire que solutions et problèmes sont logiquement contemporains les uns des autres et témoignent de l'éternel inachèvement d'une recherche d'un état accompli. Cela est intimement lié à la capacité de réflexion, en ce sens que la répétition est réflexive, ce qui en conséquence signifierait peut-être que la pensée et l'Être sont, certes, *en fait* un mouvement de sortie de soi (d'extase), mais qu'*en droit* la répétition réflexive amène à les concevoir comme un éternel mouvement de retournement. Voilà donc un aperçu de ce qu'on pourrait nommer l'éternel retour aristotélicien. On rappelle enfin que la communication ontologique chez Aristote a été définie au deuxième chapitre à partir de cette description du mouvement de l'Être dont la pensée réflexive reprend la forme. L'Être dédoublant son essence est à la fois un et multiple, *sur et dans* lui-même ; tel est le processus communicationnel au fondement de l'ontologie d'Aristote.

Chez Deleuze, le temps de l'*aiôn* – sa racine étymologique est ambiguë : éternité, illimité, intensité – est celui de l'éternel retour et constitue un renversement du temps cyclique, cela étant cohérent avec sa thèse ontologique de l'univocité de l'Être, dont on a montré qu'elle renverse l'équivocité de l'Être. Deleuze critique la définition de l'éternel retour dans la Grèce antique de la manière suivante :

D'abord, l'éternel retour, tel qu'on le prête aux Anciens, présuppose l'identité en général de ce qu'il est censé faire revenir. [...C]ette interprétation de l'éternel retour a déjà réduit l'identité qu'elle suppose à une simple ressemblance très générale [...]. [...] Nous ne disons pas que l'éternel retour, « tel qu'y croyaient les Anciens », est erroné ou mal fondé. Nous disons que les Anciens n'y croyaient qu'approximativement et partiellement. Ce n'était pas un éternel retour, mais des cycles

partiels, et des cycles de ressemblance. C'était une généralité [...].⁸²

L'éternel retour deleuzien ne présuppose pas la généralité, car celle-ci ne peut pas s'apparenter à la différence transcendantale. L'affirmation de l'Être, l'éternel retour, doit ainsi faire appel à une temporalité qui ne se laisse pas prendre au jeu de la représentation et de la généralité. Aussi, on a vu que du point de vue de la représentation, la temporalité cyclique fait intervenir l'infini pour définir l'éternité. Ni passé ni futur, le temps cyclique est infiniment présent, les différents cycles de génération-corruption reviennent, tout comme la question de l'Être est toujours présente et appelle son propre dépassement. Limité est le temps cyclique de l'Être chez Aristote, parce qu'il fait infiniment face à son aporie ; limités (ou éphémères) sont aussi les cycles parce qu'ils sont inclus dans une temporalité chronologique de la succession – un cycle présent succédant à un autre cycle ou à lui-même recommençant. Dans une telle philosophie de la représentation (finie ou infinie), il y a donc une cohérence entre le successif (chronologique) et le cyclique⁸³. Aussi bien dire que le cyclique est

⁸² Deleuze, 1968, p. 312.

⁸³ Aubenque va en ce sens dans son explication du rapport du discours au temps : « l'ordre de la connaissance, acte humain qui se déroule dans le temps, est lui-même un ordre *chronologique*. [...L]a connaissance humaine peut, et peut-être même *doit*, remonter le cours naturel des choses, qui est ce par rapport à quoi se définit le temps naturel du physicien ou, ce qui revient ici au même, du philosophe. » (Aubenque, 2005 [1962], p. 49-50) Bien entendu, lorsque le temps cyclique est appliqué au travail métaphysique du philosophe, on a vu qu'il témoigne plutôt d'un éternel questionnement, c'est même ainsi que « toutes les conditions d'un dialogue authentique [sont] réunies : unité du problème, diversité des attitudes, mais aussi communion dans l'intention de vérité » (*Ibid.*, p. 89). Cependant, il spécifie aussi qu'il y a une « affinité profonde qui lie chez Aristote la dialectique et l'histoire : si la dialectique est la méthode de recherche, l'histoire en est le lieu. [...L']histoire de la philosophie ne fait que déployer les hésitations et les contradictions par lesquelles le philosophe qui posera les mêmes problèmes devra passer à son tour. Le dialogue des philosophes dans le temps [comme réalisation

pensé à partir du chronologique. Lorsque Deleuze critique la temporalité de la représentation à partir de la distinction entre *chronos* et *aiôn*, il s'en prend à la conception circulaire de l'éternel retour : « Chronos est le mouvement réglé des présents [...]. »⁸⁴ Plus encore, « Le plus grand présent n'est donc nullement illimité : il appartient au présent de délimiter, d'être la limite [...]. [...] Mais il peut être infini sans être illimité : circulaire en ce sens qu'il englobe tout présent, il recommence et mesure une nouvelle période [...]. »⁸⁵ La forme circulaire est associée à *chronos*, celui-ci est « inséparable de la circularité »⁸⁶. Or, suivant Sauvagnargues, on remarque chez Deleuze un rapport ordinal de l'*aiôn* à *chronos* : « C'est Aiôn qui permet à Chronos de passer, et en chacune de ses pointes de présent, Aiôn imprime à Chronos sa charge intense de devenir. »⁸⁷ Ce n'est donc plus un temps cyclique qui englobe le passé et le futur, comme c'est le cas chez Aristote. Dans l'*aiôn* deleuzien, qui permet *chronos*, « Le passé et le futur [sont] comme [des] forces déchaînées [qui] prennent leur revanche, en un seul et même abîme qui menace le présent et tout ce qui existe. »⁸⁸ Quand on dit que l'*aiôn* à la fois « permet » à *chronos* de passer et « menace » le présent, on réfère à deux caractéristiques différentes de la relation disjonctive entre ces temporalités. L'*aiôn* « permet », en cela que toutes les puissances ou forces se disent de la différence achronologique entre le passé et le futur qui, eux, insistent et subsistent dans le présent, telle une différence

de la communication ontologique] nous fait assister à une sorte d'*ascèse* de la vérité : non pas devenir inéluctable, mais épreuve laborieuse. » (*Ibid.*, p. 92) Bref, que ce soit du point de vue de la physique ou de la dialectique, le temps cyclique n'est pas indépendant par rapport au temps chronologique, et l'épreuve que l'Être fait de lui-même par le dédoublement de sa propre essence est conçue comme un paradoxe à l'intérieur d'une dynamique chronologique.

⁸⁴ Deleuze, 1969, p. 191.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 194.

⁸⁷ Sauvagnargues, 2009, p. 98-99.

⁸⁸ Deleuze, 1969, p. 192.

intérieure. La double affirmation du passé et du futur dans l'*aiôn* en fait un paradoxe. Alors que le présent est associé à la généralité, à la représentation ou la forme et à la possibilité de l'universalisation, le passé et le futur sont plutôt associés à la différence et aux forces. Permettre – ou être une condition de – ne signifie pas ici « rendre possible » le présent – la possibilité étant une catégorie modale de la philosophie de la représentation –, mais dans ce cas précis « ce dont il se dit de », nommément : du passé et du futur. Chez Deleuze, le Même se dit de la différence transcendante comme le présent se dit de l'*aiôn* et que les formes se disent des forces. Qui plus est,

la ligne de l'Aiôn est parcourue par l'Instant, qui ne cesse de se déplacer sur elle et manque toujours à sa propre place. [...] Il est l'instance paradoxale ou le point aléatoire, le non-sens [...] dont le rôle est d'abord de diviser et de subdiviser tout présent dans les deux sens à la fois, en passé-futur sur la ligne de l'Aiôn.⁸⁹

Ce qui est infini n'est plus la représentation ou le présent, c'est la subdivision elle-même qui est infinie. On rappelle que la différence transcendante divise non pas d'une manière générale, mais par répétition de la différence. Transposée dans une analyse des temporalités, la répétition est la manière qu'a la différence d'insister dans le présent infiniment divisé par l'instant, autre façon de dire que l'*aiôn* insiste dans *chronos*. Tout comme la différence est liée à la répétition qui la dit, *aiôn* est lié à *chronos* qui l'exprime : « la subversion interne du présent dans le temps, le temps [*chronos*] n'a que le présent pour l'exprimer [...]. La revanche du futur et du passé sur le présent, Chronos doit encore l'exprimer en termes de présent, les seuls termes qu'il comprend et qui l'affectent. »⁹⁰ On assiste alors à un renversement de la définition du présent, « un présent terrifiant, démesuré, qui esquivé et subvertit l'autre, le bon présent »⁹¹. Il ne s'agit pas d'une différence agonistique entre *aiôn* et *chronos*, comme si le

⁸⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁹¹ *Ibid.*

temps de la représentation n'existait pas, mais *aiôn* en définit la genèse, ce qui amène à replacer *chronos* dans le cadre de la philosophie deleuzienne de la différence. La menace à laquelle Deleuze fait référence se comprend donc elle aussi de deux manières, selon qu'elle critique la conception représentationnaliste du « bon présent » ou qu'elle décrit la puissance de différenciation interne au présent en continuelle métamorphose et dont l'instant en est, à chaque fois, l'événement.

Bien entendu, le passé et le futur sont aussi renversés par rapport à leur signification représentationnaliste à l'intérieur du temps chronologique. Alors que du point de vue cyclique, le passé et le futur forment le contour du cercle infini du présent, et que du point de vue successif le passé et le futur forment une ligne de causalité ramenant parfois même à ses extrémités le passé comme « présent *mythique* »⁹² et le futur comme l'idéal à atteindre, du point de vue de la philosophie de la différence, le passé et le futur forment une ligne illimitée – s'étendant d'un côté comme de l'autre sans jamais se joindre – travaillant de l'intérieur le présent ainsi tourmenté. La ligne droite illimitée est l'image *paradoxe* de l'éternel retour⁹³ : « Tout est répétition dans la série du temps [...]. Le passé lui-même est répétition par défaut, et prépare cette autre répétition constituée par la métamorphose dans le présent. »⁹⁴ Le passé comme répétition par défaut consiste en la production, *contemporaine du présent*, d'un passé grâce auquel tout présent « passe » au regard

⁹² Deleuze, 1968, p. 115.

⁹³ « L'Aiôn, c'est la ligne droite que trace le point aléatoire ; les points singuliers de chaque événement se distribuent sur cette ligne, toujours par rapport au point aléatoire qui les subdivise à l'infini, et par là les fait communiquer les uns avec les autres, les étend, les étire sur toute la ligne. » (Deleuze, 1969, p. 80) Ailleurs, l'éternel retour est plutôt représenté, à la suite de Klossowski, comme un « *circulus vitiosus deus* : la différence y est au centre, et le pourtour est l'éternel passage à travers les séries divergentes. Cercle toujours décentré pour une circonférence excentrique. » (*Ibid.*, p. 349)

⁹⁴ *Ibid.*, p. 121.

d'un présent plus ancien⁹⁵. On remarque encore une fois le renversement du passé, qui n'est plus chronologique, mais bien genèse non chronologique de la représentation chronologique d'un passé comme ancien présent⁹⁶. Chaque événement singulier « est passé comme contemporain du présent qu'il est [...], comme déplacé quand il est à sa place »⁹⁷. Le *passé pur* (ou idéal) réfère pour sa part à une modalité temporelle *a priori* de production d'un événement pur et aléatoire (et non pas général)⁹⁸. Le passé est en ce sens la *condition* du passage d'un présent à un autre présent (le présent en est ainsi l'*agent*). Alors que le passé réfère à la condition de production, que le présent réfère à la production en train de se faire (en métamorphose⁹⁹), le futur (ou l'avenir) réfère

⁹⁵ L'expression « par défaut » doit être comprise de deux manières, 1) comme *condition* et *fondement* et 2) comme *insuffisance* et *relativité* : « [la répétition du passé] est irréductible au présent, supérieure à la représentation ; et pourtant elle ne fait que rendre circulaire ou infinie la représentation des présents [...]. C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde. » (Deleuze, 1968, p. 119) Le passé est répétition par défaut parce que sans cette répétition, il n'y aurait pas de possibilité de représentation, en ce sens le passé est une condition du présent, son fondement. Mais le passé est répétition par défaut parce qu'il n'est qu'une condition qui doit se subordonner à l'inconditionné, c'est-à-dire à ce qui *revient*, en ce sens le passé est fondement relatif à la représentation et donc insuffisant pour la production de l'éternel retour.

⁹⁶ D'où cette idée que le temps chronologique dans une philosophie de la représentation se définit comme un présent infini, c'est-à-dire autant dans le passé que dans le futur (présent passé, présent présent et présent futur). Le présent infini est « la représentation du présent, sous le double aspect de la reproduction de l'ancien et de la réflexion du nouveau » (Deleuze 1968, p. 112).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁹⁸ Si, à la suite à Kant, on donne à la représentation, dont le présent est le corrélat temporel, le nom de *synthèse active transcendantale*, le passé pur quant à lui est nommé par Deleuze « synthèse passive transcendantale » (Deleuze, 1968, p. 112).

⁹⁹ La *métamorphose* est le terme employé par Deleuze pour renverser la définition de la représentation : « Fonder, c'est métamorphoser. » (Deleuze, 1968, p. 200) Le passé est la condition de la métamorphose du

quant à lui à l'aspect sélectif de l'éternel retour, ce qui dans l'épreuve revient : « Et ce qui est produit, l'absolument nouveau lui-même, n'est rien d'autre à son tour que répétition, [...] celle de l'avenir comme éternel retour. »¹⁰⁰ Dans cette mécanique temporelle de la production, où le passé est la condition, le présent l'agent et le futur l'inconditionné, ce dernier affirme la puissance de ce qui revient, de ce qui *excède* à la fois l'agent en métamorphose et sa condition de production. De ce point de vue, le futur est la *répétition royale*, non du Même ou du sens de l'Être, mais de ce dont l'Être se dit, c'est-à-dire de la différence. Le futur dans l'événement de l'instant « constitue l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre. Il est la répétition par excès, qui ne laisse rien subsister du défaut [le passé] ni du devenir-égal [le présent]. Il est lui-même nouveau, toute la nouveauté. »¹⁰¹ Le futur n'est pas ce qui est probable ou ce qui devrait arriver selon un principe qui en serait la cause, il n'est pas l'unité idéale recherchée, il est ce qui à chaque instant est nouveau, autonome, indépendant et inconditionné.

5.3 *La communication ontologique, ou la résonance des disparates*

On a vu au deuxième chapitre que l'éternel retour représentationnaliste donne lieu à une définition de la communication ontologique chez Aristote, dont la temporalité s'inscrit dans une pensée de l'infini (représentation infinie, présent infini, cycle infini du mouvement de l'Être). Or le renversement de la définition du temps permet aussi d'aborder la question, importante pour le présent essai, de la communication ontologique

présent, qui est l'agent se métamorphosant, en fonction de la différence à venir qui, elle, excède l'agent et sa condition et les fait se produire de nouveau.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰¹ *Ibid.*

à partir de l'éternel retour deleuzien. L'emphase que l'on désire mettre sur la communication chez Deleuze n'est pas toujours prise pour acquis chez ses exégètes, car l'aspect disjonctif prend souvent le dessus dans leur interprétation, et il est vrai que d'un point de vue représentationnaliste la communication ontologique est conçue comme une relation conjonctive, largement critiquée par Deleuze. Lorsque cela est bien compris, il reste qu'il n'est souvent accordé à la communication qu'un espace restreint, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas un élément important, mais seulement qu'il y a chez Deleuze plusieurs manières d'en parler, avec d'autres termes plus utilisés dans la littérature autour de Deleuze.

L'éternel retour et l'univocité de l'Être recèlent en eux une définition de la communication qu'il faut rendre explicite. Concernant la thèse de l'univocité, Zourabichvili dit par exemple que celle-ci convoque un régime « où tout communique en droit avec tout »¹⁰². Ailleurs, ce spécialiste met l'accent sur l'importance capitale de la communication : « La plus profonde idée de Deleuze est peut-être bien celle-ci : que la différence est aussi bien communication, contagion des hétérogènes [...]. »¹⁰³ La redéfinition de la communication semble donc être une des grandes créations de Deleuze. Montebello met lui aussi l'accent sur la communication : « La grandeur de *Différence et répétition* sera précisément de livrer la double teneur philosophique de l'univocité : *absolue disjonction des différences absolues et absolue communication des différences.* »¹⁰⁴ Au regard de ce qu'on a déjà dit dans cette section, la disjonction des différences réfère à l'inégalité des devenirs autonomes, tandis que la communication des différences réfère au sens de l'Être produit par la répétition royale, c'est-à-dire que les devenirs disent le sens de l'Être comme Même :

¹⁰² Zourabichvili, 2011 [2004], p. 10.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁴ Montebello, 2008, p. 79.

Alors les mots « Tout est égal » peuvent retentir, mais comme des mots joyeux, à condition de se dire *de* ce qui n'est pas égal dans cet Être égal univoque : l'être égal est immédiatement présent à toutes choses, sans intermédiaire ni médiation, bien que les choses se tiennent inégalement dans cet être égal. Mais toutes sont dans une proximité absolue, là où l'hybris les porte [...].¹⁰⁵

Cela amène Montebello à postuler qu'« être et sens communiquent une première fois : l'être se dit en un seul sens de toutes ses différences »¹⁰⁶. Cette définition de la communication est non médiatrice, parce que c'est paradoxalement en étant immédiatement disjointes que les différences communiquent. On ne peut séparer cette définition (de la communication) de la répétition : répétition (des différences) comme Même se disant de la différence transcendante. Les différences ne communiquent pas en participant à une unité plus grande, elles ne communiquent pas non plus entre elles selon ce qui les identifie et les différencie conceptuellement les unes des autres ou selon leur nécessité mutuelle. Les différences communiquent parce qu'elles font l'épreuve de l'éternel retour, parce qu'elles sont toutes démesurées, à la fois dans une proximité absolue selon l'univocité de l'Être et dans la distance incommensurable de l'excès qui les fait être à chaque fois.

Le slogan de l'univocité, clamé par Deleuze, serait en effet « une fois pour toutes les fois »¹⁰⁷, mais ce « lancer ontologiquement un »¹⁰⁸ stipule qu'« à chaque fois tout le hasard est affirmé dans un coup nécessairement vainqueur »¹⁰⁹, et non que chaque lancer reprend le sens de l'Être caché dans un passé immémorial. Le « lancer » de dés dont il est question permet à Deleuze d'exprimer d'une autre manière (en utilisant cette fois l'image du jeu)

¹⁰⁵ Deleuze, 1968, p. 55.

¹⁰⁶ Montebello, 2008, p. 79.

¹⁰⁷ Deleuze, 1968, p. 363.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 362.

l'affirmation de la différence transcendante. Ainsi, l'inconditionné de chaque différence « entraîne la reproduction du lancer »¹¹⁰, ce lancer étant le sens de l'Être qui, on le rappelle, se dit de la différence transcendante. On peut appeler cette répétition sans médiation des différences et cette reproduction dans l'éternel retour, la communication ontologique. La « synthèse disjonctive », expression paradoxale, en définit la structure : « [... la] communication des événements, c'est-à-dire [...] l'affirmation d'une synthèse disjonctive »¹¹¹ consiste en un

événement pur [ou « aléatoire »] qui communique avec tous les autres et revient sur soi-même à travers tous les autres, avec tous les autres. Il fait de la disjonction une synthèse qui affirme le disjoint comme tel et fait résonner chaque série [ou événement singulier] dans l'autre, chacune revenant en soi puisque l'autre revient en elle, et revenant hors de soi quand l'autre revient vers soi [...].¹¹²

La synthèse disjonctive décrit la mécanique de l'éternel retour, ce qui veut dire que la communication ontologique dont on parle est à la genèse de la représentation. En soi, la communication ontologique ne se représente donc pas. Dans sa dimension temporelle, cette mécanique se comprend ainsi : à chaque instant, à l'intérieur d'un *agent* – c'est-à-dire l'événement représenté, compris en tant que série du présent continuellement en métamorphose –, un événement singulier et double – comme inconditionné (série du futur) et comme condition (série du passé) – en disjonction avec sa représentation s'affirme en lui. Ces séries résonnent alors l'une dans l'autre à travers l'événement pur. L'événement représenté est en métamorphose, parce que le passé revient en lui (souvenir) et que le futur le fait sortir de lui-même (le nouveau s'impose).

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Deleuze, 1969, p. 208.

¹¹² *Ibid.*, p. 209-210.

Bref, cette mécanique de production des devenirs singuliers (entre chaque et dans chaque devenir singulier) trouve sa transcendantalité dans la différence – non générale, mais plutôt *aléatoire* – pour laquelle la répétition dans l'éternel retour se dit, ce pourquoi on dit que l'activité de la synthèse disjonctive est un événement *pur*, celui-ci combinant les caractéristiques de l'aléatoire et du concret (tels sont quelques traits de l'empirisme transcendantal). Dans le chapitre justement nommé « De la communication des événements », Deleuze spécifie ce qu'il en est du fonctionnement de la synthèse disjonctive par l'état de divergence des événements singuliers, et de leur perpétuel décentrement provoqué par l'événement aléatoire qui les parcourt :

la divergence ou le décentrement déterminés par la disjonction deviennent des objets d'affirmations comme tels. [...La] divergence est affirmée de sorte que le *ou bien* [la disjonction] devient lui-même affirmation pure. [...] Nous avons vu quel était le procédé de cette disjonction synthétique affirmative : il consiste dans l'érection d'une instance paradoxale, point aléatoire [...] qui parcourt les séries divergentes comme divergentes et les fait résonner par leur distance, dans leur distance. Ainsi le centre idéal de convergence est par nature perpétuellement décentré [...].¹¹³

On retrouve encore une fois ici une instance paradoxale qui n'est pas médiatrice, qui ne vient pas faire se joindre les différences dans une identité qui les rassemble. « Instance paradoxale » semble être un syntagme neutre, en cela qu'il ne fait pas référence seulement à la théorie du temps comme l'instant pur ou encore à la théorie du sens comme l'événement pur, mais peut rendre compte de l'ensemble de ces théories. On remarque aussi que ces expressions se répondent, car au fond elles définissent les différentes façons de penser la communication ontologique. Deleuze n'a aucun scrupule à multiplier les termes, à substituer l'un pour l'autre, pourvu que cela aide à comprendre la mécanique

¹¹³ *Ibid.*, p. 204.

transcendantale de production qui est à l'image paradoxale de l'éternel retour. D'ailleurs, l'instance paradoxale est parfois nommée l'élément paradoxal :

Résumons les caractères de cet élément paradoxal, *perpetuum mobile*, etc. : il a pour fonction de parcourir les séries hétérogènes, et d'une part de les coordonner, de les faire résonner et converger, d'autre part de les ramifier, d'introduire en chacune d'elles des disjonctions multiples.¹¹⁴

Temporellement, l'élément paradoxal est l'instant pur qui parcourt la ligne de l'*aiôn*, chaque instant singulier étant la répétition d'un instant aléatoire qui les enveloppe. Spatialement, il faut recourir au « plan » ou à la « surface » pour se représenter le paradoxe, sur lequel des points singuliers autonomes communiquent dans une proximité absolue et créent par la même occasion un tel plan. L'élément paradoxal est alors un point aléatoire toujours déplacé par rapport à lui-même. Mais que ce soit temporellement ou spatialement, c'est dans l'image du « lancer de dés », enveloppant à chaque fois le sens de l'Être de sa différence, que l'on se représente le mieux l'élément paradoxal dans ce qu'il a d'ontologique :

les singularités jouissent d'un processus d'auto-unification, toujours mobile et déplacé dans la mesure où l'élément paradoxal parcourt et fait résonner les séries, enveloppant les points singuliers correspondants dans un même point aléatoire et toutes les émissions, tous les coups, dans un même lancer.¹¹⁵

On remarque dans cette citation que l'instance paradoxale enveloppe les singularités. C'est que le couple « enveloppant-enveloppé » est une autre façon d'expliquer la relation de l'aléatoire au singulier, ou encore de la synthèse disjonctive aux différences disjointes. Envelopper et être enveloppé ne convoquent aucune ressemblance ou parenté de l'un à l'autre, néanmoins on peut parler d'une paradoxale réciprocité

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

asymétrique¹¹⁶ dans le processus de production et de reproduction (ou sélection) des événements singuliers. Subir l'épreuve de l'éternel retour signifie pour un événement singulier être enveloppé par l'aléatoire, et affirmer la nouveauté d'un événement singulier signifie envelopper les autres événements dans une force excessive qui reproduit l'aléatoire, entraînant ainsi le *perpetuum mobile* de la répétition royale. Il n'y a pas de généralité « enveloppant » des événements particuliers. Il y a de l'aléatoire qui enveloppe et se fait envelopper par lui-même, de toutes les différences. La synthèse disjonctive n'est pas l'Un transcendant le multiple, elle est l'affirmation de la multiplicité comme structure productive.

L'instance aléatoire parcourant chaque événement singulier n'est pas plus grande que ce qu'elle enveloppe, mais elle n'est pas pour autant réductible aux éléments qu'elle parcourt ou à leur rapport. Car s'il y a un « perpétuel déplacement relatif »¹¹⁷ entre des événements singuliers, s'ils sont en « perpétuel déséquilibre »¹¹⁸, c'est certes parce qu'un des événements est en excès par rapport à l'autre, mais aussi parce que le déplacement relatif de l'un à l'autre, c'est-à-dire leur *communication par excès et défaut*, est assurée par une instance *absolument relative* qui circule en eux. Elle les fait converger « à condition précisément de les faire diverger sans cesse »¹¹⁹, car elle-même est « toujours déplacée par rapport à elle-même »¹²⁰. Qu'est-ce à dire?

Il faut imaginer deux éléments distants l'un de l'autre, ayant chacun et à chaque fois une « place *absolue* »¹²¹. Ceux-ci sont

¹¹⁶ De la synthèse disjonctive, Zourabichvili dit qu'« elle fait passer chaque terme dans l'autre suivant un ordre d'implication réciproque asymétrique qui ne se résout ni en équivalence ni en identité d'ordre supérieur » (Zourabichvili, 2003, p. 79).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

pourtant aussi « relativement déplacés, *les uns par rapport aux autres* »¹²², c'est-à-dire soit en excès ou en défaut par rapport à l'autre. Cela témoigne d'un déséquilibre interne à chacun des éléments, déséquilibre qui les fait néanmoins communiquer par leur divergence. Comment peuvent-ils être à la fois déplacés et absolus? Ils sont absolus parce qu'inconditionnés, ils s'affirment tels qu'ils sont, absolument singuliers par rapport à l'instance aléatoire, mais perpétuellement dans un déplacement relatif à l'autre, parce que l'instance les parcourt tous les deux simultanément et provoque en eux, comme le fait une *différence interne*, un état d'excès chez l'un et un état de défaut chez l'autre. L'instance est à la fois l'excès de l'un et le défaut de l'autre, autant dire qu'elle est paradoxale. Qui plus est, la place de chacun est « toujours déterminée par leur distance à cet élément »¹²³, alors que celui-ci « ne cesse de se déplacer *par rapport à soi* »¹²⁴, car étant à la fois en excès et en défaut : « Son excès renvoie toujours à son propre défaut, et inversement. Si bien que ces déterminations sont encore relatives. »¹²⁵ Il s'ensuit que l'instance paradoxale est le différenciant, ou encore le « principe d'émission des singularités »¹²⁶, en prenant en compte que le principe n'est pas une structure pré-expériencielle, mais un événement pur agissant comme force productrice aléatoire, *de et dans* l'expérience réelle.

L'instance paradoxale est la différence transcendantale, prise d'un point de vue événementiel. Elle fait « communiquer, coexister et ramifier »¹²⁷ les événements singuliers, elle permet que s'opère leur redistribution et elle assure « la donation du *sens* »¹²⁸ des événements. Par cela, on ne veut pas dire que l'instance paradoxale est le sens, elle est au contraire *non-sens* parce

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

qu'essentiellement aléatoire. La synthèse disjonctive rend compte de cette définition du « non-sens [qui] dit son propre sens »¹²⁹, et qui est la structure de l'élément paradoxal ou encore du sens de l'Être qui se dit de la différence. La donation du sens est à la fois l'affirmation du sens de l'Être et l'affirmation de chaque singularité ou différence : un seul sens de toutes les différences et un seul sens de la différence. Autre manière de dire que le non-sens produit du sens :

Le sens est effectivement *produit* par cette circulation [de l'aléatoire, de l'instance paradoxale, du non-sens] [...]. Bref, le sens est toujours un *effet*. Non pas seulement un effet au sens causal [...]. Un tel effet n'est nullement une apparence ou une illusion ; c'est un produit qui s'étale ou s'allonge à la surface, et qui est strictement coprésent, coextensif à sa propre cause, et qui détermine cette cause comme cause immanente, inséparable des effets [...].¹³⁰

Le non-sens est inséparable du sens, comme la différence est inséparable de la répétition qui l'affirme absolument, enfin comme l'aléatoire l'est du singulier. L'illusion représentationnaliste est bien de prendre l'effet pour la cause, de faire du Même ce à quoi se rapporte l'éternel retour et ainsi de subordonner la différence à l'identité. Mais du point de vue immanentiste, le non-sens est plutôt la genèse « coextensive » du sens. Le sens, comme Même, se dit de la différence, il est la répétition produite pour et par la différence. Le sens de chaque singularité (chaque différence) ne se dit pas du sens de l'Être, bien que le sens de l'Être se dise de toutes les différences, parce que le sens de l'Être, tout comme les sens des événements singuliers, se disent de la différence. Il n'en demeure pas moins que, si la différence est en ce sens la « cause » des effets de sens, ceux-ci sont l'effet inconditionné de la multiplicité pour elle-même, c'est-à-dire de la différence en soi. C'est l'aléatoire qui est traversé par lui-même en cette multiplicité de différences. L'excès caractérise ce qui est produit, c'est-à-dire

¹²⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 87-88.

les différences, les singularités. Dans l'excès, les différences sont les mêmes, et tel est le sens de l'Être, l'inégal en soi.

Faire la différence, c'est communiquer ; la différence fait communiquer. Ainsi pourrait-on résumer ce qui vient d'être dit. Par exemple, la communication est à l'image de la synthèse disjonctive, elle se comprend entre autres selon l'insistance temporelle de l'*aiôn* dans le présent vivant et tourmenté, selon la dynamique des forces entre une série en défaut et une autre en excès, selon la persistance spatiale du point aléatoire qui enveloppe les points singuliers, etc. La communication est intégrée dans une mécanique de la production – dans l'éternel retour – à chaque fois que la synthèse disjonctive fait son œuvre, voire que la différence transcendantale s'affirme. Il faudra noter et définir encore quelques autres termes souvent utilisés ensemble par Deleuze pour décrire ce qu'on appelle la communication ontologique : le disparate, la résonance¹³¹ et le sombre précurseur. Par la suite, on s'intéressera à l'impact du renversement philosophique de la communication sur la relation entre l'un et le multiple.

Plusieurs occurrences de la communication sont liées au dispar, au disparate, notamment « disparités communicantes »¹³², « communication des disparates »¹³³. C'est que le « *dispars* est l'ultime élément de la répétition »¹³⁴. Ou encore : « Nous appelons *dispars* le sombre précurseur [...], qui met en rapport les séries

¹³¹ La résonance et le disparate sont des termes tirés des ouvrages et des cours de Gilbert Simondon, mais on tente seulement de les définir à partir de ce que Deleuze en dit, entre autres parce que, suivant Sauvagnargues, Deleuze salue, mais aussi diverge sur certains points de l'ontogénèse de Simondon : « La résonance interne des séries indique également comment Deleuze se sépare de Simondon [...]. » (Sauvagnargues, 2009 : 295)

¹³² Deleuze, 1968, p. 71.

¹³³ *Ibid.*, p. 286, 317.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 80.

hétérogènes ou disparates elles-mêmes.»¹³⁵ Enfin, « Nous appelons *disparité*, cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini. »¹³⁶ Ces termes renvoient à la même définition de la communication qui est élaborée dans cette section. Le « sombre précurseur » est une autre expression pour parler de l'instance paradoxale. Cela ne fait aucun doute si l'on suit la description qu'en fait Deleuze :

Et d'abord, quel est cet agent, cette force assurant la communication? La foudre éclate [...], mais elle est précédée par un *précurseur sombre*, invisible, insensible, qui en détermine à l'avance le chemin renversé, comme en creux. De même, tout système contient son précurseur sombre qui assure la communication des séries [...]. [...] Il n'est pas douteux qu'*il y a* une identité du précurseur [...]. Mais cet « il y a » reste parfaitement indéterminé. [...] Deux séries hétérogènes, deux séries de différences étant données, le précurseur agit comme le différenciant de ces différences. C'est ainsi qu'il les met en rapport immédiatement, de par sa propre puissance : il est l'ensoi de la différence [...].¹³⁷

Deleuze évoque le précurseur sombre pour aborder certaines caractéristiques de l'instance paradoxale qu'on peut relier au sens de la vue. Le précurseur est l'instance que l'on ne « voit » pas et qui fait se rencontrer des séries en tant que différences. On ne voit la différence que par la répétition, on ne voit le non-sens que par le sens et, concernant le précurseur, « le chemin qu'il trace est invisible et ne deviendra visible qu'à l'envers »¹³⁸, au sens où ce sont les effets de sens, voire les singularités rassemblées dans une représentation qui ne donnent qu'une idée déguisée de la distinction unilatérale qui les relie dans une synthèse disjonctive :

¹³⁵ *Ibid.*, p. 157.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 287.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 156-157.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 157.

l'identité logique que la réflexion lui prête [au précurseur] [...] exprime seulement l'effet statistique de son fonctionnement sur l'ensemble du système, c'est-à-dire la manière dont il se dérobe nécessairement sous ses propres effets, parce qu'il *se déplace* perpétuellement en lui-même et se *déguise* perpétuellement dans les séries¹³⁹.

Deleuze souligne alors que la représentation de la pensée et de l'être de la différence « exprime une dénaturation de cet être et de cette pensée, comme un effet d'optique »¹⁴⁰. Le sombre précurseur aide donc à comprendre comment la communication ontologique provoque un effet de ressemblance : « La ressemblance est de toute manière un effet, un produit de fonctionnement, un résultat externe – une illusion qui surgit dès que l'agent s'arroge une identité dont il manque. »¹⁴¹ Deleuze renvoie ainsi l'identité externe de l'agent (son déguisement) à sa différence interne qui le fait être, qui produit à la fois la condition lui faisant défaut et l'inconditionné l'excédant. Autre manière de dire que le présent en métamorphose est travaillé d'une communication dont il fait l'épreuve. La métamorphose est l'effet de sens de la communication, la ressemblance en est l'illusion.

Si l'on prend pour acquis que la résonance est ce « sans quoi la disjonction demeurerait exclusive (l'un ou l'autre, mais non les deux) »¹⁴², alors il ne fait aucun doute que la résonance est cruciale pour comprendre la communication chez Deleuze, même si ce terme n'a pas comme tel été défini explicitement. Sauvagnargues pour sa part note que « La disparation sert à expliquer [...] la manière dont les entités distinctes [...] entrent en résonance [...] »¹⁴³. Ces quelques remarques semblent nécessaires, parce que la définition que l'on s'apprête à donner de la résonance

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴² Boundas, 2012, p. 11.

¹⁴³ Sauvagnargues, 2009, p. 253.

n'est possible qu'en s'intéressant aux termes qui tournent autour de ce concept.

Alors que le précurseur sombre est la force différenciante qui agit comme « agent de la communication »¹⁴⁴, cette « mise en communication [...] induit des phénomènes de *couplage* entre les séries, de *résonance interne* dans le système, de *mouvement forcé* sous forme d'une amplitude qui déborde les séries de base elles-mêmes »¹⁴⁵. D'abord, il faut noter que la résonance est définie comme ce qui *est induit par*, ce qui découle, voire ce qui dérive de la *mise* en communication de séries disparates (hétérogènes) par une instance paradoxale. Non seulement cela indique une préséance de l'instance paradoxale sur la résonance, mais c'est encore en fonction de cette différence constitutive que la résonance se produit : « Que signifie donc affirmer tout le hasard, chaque fois, en une fois? Cette affirmation se mesure à la mise en résonance des disparates émanant d'un coup [...]. »¹⁴⁶ Tout ce qu'on a dit à propos du fonctionnement de l'instance paradoxale s'applique donc à la définition de la résonance. De plus, la résonance se produit entre autres par *condensation*, en formant dans un système (de deux ou plusieurs séries, chaque série pouvant elle-même être prise comme un système, tout dépendant du niveau d'analyse¹⁴⁷) une tension productive de sens et d'où émane la répétition dans l'éternel retour. La résonance n'est pas, comme on pourrait le croire en se fiant à la définition commune, la

¹⁴⁴ Deleuze, 2002 [1967], p. 135.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹⁴⁶ Deleuze, 1968, p. 256.

¹⁴⁷ « On se souvient qu'une série est toujours série de séries, et que chaque point de chaque série, peut en fonction du lancer aléatoire, devenir point de bifurcation, point où les séries divergent. » (Sauvagnargues, 2009, p. 293) Le terme « série » sert à concevoir la mise en ligne de *points*, mais chaque point peut en retour être pris comme une série, du moment qu'il dure et qu'il voisine une autre série. Ces concepts opératoires sont méthodologiques et ne renvoient pas à une identité indécomposable. Rien n'échappe à la différence transcendante.

continuité (par exemple, d'un son), mais ce qui se passe lorsqu'il y a *voisinage* d'une série (ou d'une singularité) à une autre série :

L'ordinaire, c'est le prolongement, la continuation, cette longueur du temps qui s'étire en durée [...]. Or *qui* se prolonge ainsi? Une singularité, jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Au contraire, la reprise des singularités les unes dans les autres, la condensation des singularités les unes dans les autres, [...] définit la puissance extraordinaire de la répétition [...]. La répétition, c'est ce lancer des singularités, toujours dans un écho, dans une résonance [...].¹⁴⁸

Si la condensation est un procédé dont se sert Deleuze pour rendre compte de la répétition du nouveau dans l'éternel retour, conséquemment la communication par résonance aide à comprendre ce qui se passe lors de la répétition royale du point de vue de la rencontre des événements. La condensation est expliquée de la manière suivante :

nous élevons chaque événement à la puissance de l'éternel retour pour que l'individu, né de ce qui arrive, affirme sa distance avec tout autre événement et, l'affirmant, la suive et l'épouse en passant par tous les autres individus impliqués par les autres événements, et en extraie un unique Événement qui n'est que lui-même à nouveau.¹⁴⁹

De la condensation – et donc de la mise en communication – résulte le nouveau, celui-ci suivant sa ligne à la fois distanciée de la ligne des autres événements et enveloppant ce faisant (par excès) les autres événements, dans une dynamique paradoxalement absolue (l'affirmation complètement déterminée du nouveau) et aléatoire (le hasard qui s'affirme progressivement dans le devenir de chaque singularité en perpétuel changement par rapport aux autres singularités). La résonance est donc la création d'une situation révolutionnaire¹⁵⁰ dans laquelle la vibration des

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 259-260.

¹⁴⁹ Deleuze, 1969, p. 209.

¹⁵⁰ Deleuze, 1968, p. 246.

singularités (toutes travaillées qu'elles sont par l'instance paradoxale qui les parcourt) produit une réalité en excès, réalité dont la stabilité n'est vivante que par la métamorphose progressive qu'elle subit et selon les entités en jeu qui la tourmentent. On peut dire que le nouveau résulte de la résonance, au sens où « la résonance induit un *mouvement forcé* qui déborde et balaie les séries de base »¹⁵¹. De cela, on en conclut que la résonance est la manière qu'a la différence transcendante, via l'instance paradoxale, de faire différer, de produire du nouveau. La communication comme résonance est donc cruciale pour comprendre l'éternel retour deleuzien, dans lequel « chacun [des événements] communique avec l'autre par le caractère positif de sa distance, par le caractère affirmatif de la disjonction. [...] Tout se fait par résonance des disparates [...]. »¹⁵² De ce point de vue, il est clair que la communication ne renvoie nullement à une quelconque identité et n'a pas à se penser comme médiation.

Enfin, on ne peut passer sous silence l'aspect musical de la résonance. De l'harmonie chez Leibniz à la dissonance chez Nietzsche, Deleuze explore la force de ces concepts musicaux. Cependant,

Deleuze n'opte pas pour une position consensuelle entre l'harmonie et la dissonance, il ne se fait pas prendre non plus dans l'oscillation aporétique de leur confrontation infinie. Il invente une autre voie. Il n'essaie pas de retenir une quelconque forme harmonieuse, non plus qu'il ne plonge dans une totale cacophonie ou ne dérive dans un sans-fond indifférencié.¹⁵³

La résonance est expliquée verbalement par Deleuze notamment dans un de ses cours en 1985 :

[Une entité sonore produite par la rencontre de deux centres d'attraction] se fonde sur la résonance. [...] Vous savez qu'un son est dit avoir des harmoniques. [...] Ce qu'on appelle la

¹⁵¹ Deleuze, 1969, p. 279.

¹⁵² *Ibid.*, p. 205.

¹⁵³ Antonioni et Heuzé, 2012, p. 88.

fréquence d'un son, c'est le nombre de vibrations par seconde. Un son émis a des harmoniques, les harmoniques du son, ce sont des sons dont la fréquence est un multiple de la fréquence du son primitif. Il y aura donc une échelle des harmoniques et les harmoniques seront dites proches ou lointaines. [...L]es harmoniques proches permettront de définir les accords consonants et les harmoniques lointaines, définiront les accords dits dissonants. [...L]a tonalité suppose la résonance. [...L]e pouvoir attractif d'un centre, ou si vous préférez la tonalité, présuppose la résonance, c'est-à-dire le rapport du son avec ses harmoniques. Et en effet, c'est le rapport du son avec ses harmoniques qui va déterminer les modes d'accords, les types d'accords.¹⁵⁴

Bien entendu, il n'est pas question ici de plaquer la théorie des harmoniques sur l'ontologie de Deleuze, mais seulement d'utiliser indirectement des notions musicales à des fins explicatives, en faisant résonner la science musicale avec la philosophie. On peut concevoir des singularités qui vibrent et qui entrent en résonance entre elles, à partir d'un point aléatoire parcourant de l'intérieur chacune des singularités mises en résonance. Compte tenu de l'aléatoire (qu'on rapporterait par analogie au « son primitif »), l'accord n'est ni consonant ni dissonant, il est paradoxalement discordant : « un “accord discordant” qui exclut la forme d'identité, de convergence et de collaboration du sens commun. Ce qui nous semblait correspondre à la Différence qui articule ou réunit par elle-même, c'est cette Discordance accordante. »¹⁵⁵ La résonance est en quelque sorte la rencontre d'éléments vibrants, en fonction d'un centre de vibration qui provoque une résonance en chacun d'eux et entre eux, « C'est pourquoi tout résonne, au lieu de se suivre ou de se correspondre. [...] si tout est pris ensemble, c'est par des chemins divergents [...]. »¹⁵⁶ À la lumière de cette

¹⁵⁴ Deleuze, 08/01/1985-2.

¹⁵⁵ Deleuze, 1968, p. 250. Accord discordant ou discordance accordante, de la même manière que la synthèse disjonctive et aussi une disjonction incluse (Zourabichvili, 2003, p. 78).

¹⁵⁶ Deleuze et Guattari, 1991, p. 28.

description de la résonance, il ne fait aucun doute qu'il y a bel et bien une définition de la communication chez Deleuze et que celle-ci se comprend comme une résonance intérieure qui déploie toute la force aléatoire de la différence dans un éternel retour, constitutif d'un empirisme transcendantal.

Le paradoxe de cet empirisme se reflète dans la définition ontologique et immanentiste de la communication, car la mise en communication est produite par une différence *à la fois* transcendantale et intérieure, sorte d'*hétérogénèse*, pour reprendre un mot de Deleuze à la base de sa conception de la philosophie comme système¹⁵⁷. L'instance paradoxale ou le précurseur sombre joue le rôle immanent de la différence transcendantale, de ce *dehors intérieur* (autre paradoxe), « le dehors *dans ce monde-ci* : hétérogénéité, divergence. Quand la philosophie renonce à fonder, le dehors abjure sa transcendance et devient *immanent*. »¹⁵⁸ La communication intègre alors en elle cette radicalité immanentiste, rendant caduque l'extériorité supposée de l'unité médiatrice sur la pluralité, d'un sens englobant la rencontre des discours, de l'Un sur le multiple. Chez Deleuze, il faut laisser tomber la structure triadique qui donne forme à une conception de la communication comme médiation, si l'on veut pleinement penser la communication ontologique dans ce qu'elle a de paradoxal.

On a soutenu, il est vrai, au deuxième chapitre que la communication chez Aristote a aussi une structure paradoxale : la communication ontologique aristotélicienne nécessite à la fois (c'est-à-dire de manière paradoxale) l'un en puissance et le multiple en acte, ils sont constitutifs de l'Être. Mais ce paradoxe aristotélicien n'empêche pas une structure triadique représentationnaliste, car la quiddité, comme instance médiatrice entre l'événement singulier et la forme que celui-ci appelle,

¹⁵⁷ « Je crois à la philosophie comme système. [...] Je me sens un philosophe très classique. Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une *hétérogénèse* [...] » (Deleuze, *en préface de Martin*, 2005 [1993], p. 7)

¹⁵⁸ Zourabichvili, 2011 [2004], p. 23.

renvoie elle-même à un mouvement dialectique paradoxal condensant dans l'Être son dédoublement multiple et sa recherche d'unité. Enfin, le paradoxal inachèvement couplé à une quête ontologique de l'achèvement formant le mode d'être du nécessaire, témoigne de la structure (paradoxale) de la conception générale du devenir qui implique de poser un principe d'identité, une instance médiatrice, au moins à titre méthodologique, afin que la nature puisse, comme le dit Aubenque, syllogiser.

Or Deleuze propose un renversement de la définition dialectique de l'un et du multiple, il montre que le paradoxe est plutôt de dire que ce n'est pas l'entrelacement de l'un et du multiple qui compte – quand bien même les deux termes seraient d'une importance ontologique égale –, mais bien la *multiplicité*. L'un et le multiple appartiennent à la représentation, avec tous les procédés clarifiants qui y correspondent, comme l'opposition et la négation. Et Deleuze ne procède pas par opposition pour décrire la multiplicité, mais par renversement, en se plaçant sur le plan de l'hétérogénéité : « Les oppositions sont grossièrement taillées dans un milieu fin de perspectives chevauchantes, de distances, de divergences et de disparités communicantes [...]. »¹⁵⁹ La multiplicité est ce plan paradoxal sur lequel se joue le lancer de dés de l'univocité de l'Être, et où la communication ontologique gronde : « il ne s'agit pas d'abord de résoudre des tensions dans l'identique, mais de distribuer des disparates dans une multiplicité »¹⁶⁰. La philosophie de la représentation associe parfois la multiplicité à l'état du multiple, ou encore à l'entrelacement de l'un et du multiple, mais Deleuze dégage une définition distincte de la multiplicité :

L'un et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment les mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition. [...] On peut dire longtemps « l'un est multiple, et le multiple l'un » – on parle comme ces jeunes gens de Platon qui n'épargnaient même pas la basse-cour. [...La

¹⁵⁹ Deleuze, 1968, p. 71.

¹⁶⁰ *Ibid.*

multiplicité] rend inutile l'un, et nous moins le multiple. [...] Même le multiple est une multiplicité ; même l'un est une multiplicité.¹⁶¹

La communication, couplage de séries hétérogènes, rend compte de l'intense résonance qui subsiste et insiste dans une multiplicité. Une multiplicité n'est pas générale, elle est à chaque fois singulière, d'où son caractère d'absolu inconditionné. La multiplicité est aussi aléatoire en tant que plan : « *il revient au même de dire que chaque multiplicité est déjà composée de termes hétérogènes en symbiose, ou qu'elle ne cesse pas de se transformer dans d'autres multiplicités en enfilade* »¹⁶². La multiplicité n'est pas le simple chaos, elle n'est pas la diversité dont le seul rempart est la généralité. Elle n'est pas non plus, comme chez Aristote, l'extase de l'Être, qui suppose une logique dialectique appelant une simultanéité de l'un en puissance et du multiple en acte. Il ne s'agit pas de la multiplicité pure définissant, chez Platon, le jeu des modalités entre elles qui s'entrelacent sur un pur plan d'intelligibilité et qui forment une différence intérieure et érotique d'aspiration vers l'intelligible. La multiplicité deleuzienne caractérise l'image paradoxale de l'éternel retour : ni une ni multiple, la communication est la multiplicité en action, dans ce qu'elle a d'aléatoire, mais aussi de productive et de sélective. Ainsi, la philosophie de Deleuze n'est pas une apologie du multiple : « s'imaginer qu'il s'agit d'une philosophie du multiple qui se contente de prôner le multiple sans voir comment les différences communiquent, changent, mutent, c'est en rester bien en deçà de ce que Deleuze cherche à penser »¹⁶³. Car c'est bien cela, la multiplicité, c'est-à-dire ce qui « se divise, mais ne se divise pas sans changer de nature »¹⁶⁴. La multiplicité exprime « quantitativement » ce qu'il en est du fonctionnement paradoxal de la répétition royale : une « véritable expérience du devenir dans

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 236.

¹⁶² Deleuze et Guattari, 1980, p. 305.

¹⁶³ Montebello, 2008, p. 85.

¹⁶⁴ Deleuze, 1968 : 306.

son hétérogénéité. Cette multiplicité ne comprend pas la pluralité comme la répétition d'unités juxtaposées, mais comme un tout en devenir qui change sans être divisible en unités constituantes invariables.»¹⁶⁵ La multiplicité est la manière quantitative de décrire la façon dont se dit la différence transcendante. On ne peut s'en faire une représentation qu'en métamorphose, car au mieux c'est la synthèse disjonctive qui en décrit la logique.

En somme, cette section a permis de montrer que Deleuze effectue un renversement de la philosophie de la représentation, en développant une ontologie de l'éternel retour de la différence, ou encore de l'univocité de l'Être. Plusieurs concepts ont fait l'objet d'un renversement, mais on a porté une attention particulière à celui de communication (et des termes qui servent à en parler, comme celui de résonance). La structure résolument et radicalement paradoxale de l'ontologie deleuzienne se retrouve dans sa définition de la communication qui, dès lors, ne se suffit plus des catégories représentationnalistes d'« un » et de « multiple », mais en appelle à la « multiplicité », qui est en quelque sorte le concept génétique de l'un et du multiple.

À travers cette description, on a montré comment l'ontologie d'Aristote est renversée. L'inachèvement ontologique de la représentation infinie est un effet de l'éternel retour, c'est-à-dire une illusion provoquée par l'éternel retour, à partir de laquelle la philosophie représentationnaliste peut construire une ontologie. Deleuze propose une genèse qui renverse l'inachèvement du « devenir en général » pour en faire une affirmation illimitée de devenirs concrets. L'empirisme ne devient pour ainsi dire absolument transcendantal avec Deleuze que lorsqu'il n'est plus question de l'expérience possible, mais bien de l'expérience réelle. Alors que l'empirisme est pour Aristote une théorie du devenir en général, demandant à ce que soient explicitées les catégories transcendantales de la pensée de ce devenir, chez Deleuze ce qui fait office, dans chaque cas, de conditions « par défaut » et d'inconditionnés « par excès », n'est pas moins empiriquement

¹⁶⁵ Sauvagnargues, 2009, p. 104.

pris dans une mécanique de production de la nouveauté, dans une dynamique de la création où la pensée est conçue plutôt comme une rencontre qui force à penser que comme une pensée qui se cherche elle-même réflexivement dans et à travers ses propres catégories. La transcendantalité d'Aristote a besoin d'un empirisme représentationnaliste qui n'a de transcendantal que ce qui est possible et général avant d'être réel et particulier. Il ne peut pas s'agir d'un empirisme transcendantal, même si on peut dire que la philosophie d'Aristote est une ontologie transcendantale parce qu'elle pose des catégories ontologiques expliquant en droit le devenir empirique sans dire ce qu'il est en fait.

Pour que l'empirisme devienne lui-même transcendantal, il faut que l'expérience cesse d'être appréhendée par des catégories *générales*, ce qui veut dire entre autres que chaque expérience réelle a des conditions *singulières* qui ne la dépassent pas (un « dépassement » supposant un procès de généralisation bien utile à la philosophie de la représentation), mais qui en sont intérieurement la genèse. Postuler un empirisme transcendantal, c'est dire qu'il n'y a pas d'expérience générale, mais qu'il y a *en droit* la différence (d'où la différence *transcendantale*) comme principe aléatoire immanent, tel un *dehors intérieur* à tout le réel. Car ce qui est en droit n'est pas moins *réel* que ce qui est en fait. Ainsi, on ne peut plus définir le transcendantal comme étant le possible en droit d'un réel en fait, avec un processus de réalisation faisant passer de l'un à l'autre. On se rend compte que l'ontologie deleuzienne appelle une redéfinition du statut et du rôle du plan transcendantal (les *devenirs virtuels*), de même que de son articulation avec un plan phénoménologique (les *devenus actuels*). Cette reprise de la question des modalités du réel sera traitée dans le prochain chapitre et permettra d'effectuer la deuxième partie du double renversement annoncé en introduction. Car s'il s'est produit jusqu'à maintenant un renversement de l'empirisme d'Aristote, il reste encore à montrer en quoi l'empirisme de Deleuze en est un *des Idées*, autrement dit, on se demandera comment s'effectue cette fois le renversement de l'idéalisme de Platon.

L'intelligible renversé

Qu'est-ce donc encore que le transcendantal chez Deleuze? Dans le chapitre précédent, on a montré que les singularités ou les événements inconditionnés, qui affirment à chaque fois la nouveauté et qui produisent par là même le tissu de l'expérience dont la trame est à l'image paradoxale de l'éternel retour, ne sont pas non plus ce qui est *devenu*, ou encore on peut dire qu'ils ne sont pas des *actualités*. Or, on ne peut pas simplement faire une adéquation entre un « devenu en fait » (empiriquement, au sens représentationnaliste) et l'actuel, au sens deleuzien du terme, comme si l'actuel était l'en fait d'un en droit transcendantal pré-expérienciel. Plutôt, les singularités sont des *devenirs* réels, des événements provoquant la métamorphose de ce qui est actualisé et devenu. Elles ne sont pas actuelles, mais bien *virtuelles*. Il s'agit donc bel et bien d'une reproblématisation du transcendantal.

Cela amène à parler, dans ce sixième chapitre, du *plan d'immanence*, des Idées qui le peuplent et le créent, du caractère virtuel et intensif des Idées, et de leur structure dite de multiplicité. Suivant la deuxième principale ligne de problématisation de cet essai, il s'agira de montrer en quoi ce plan est transcendantal, tout en expliquant pourquoi il rappelle, mais aussi diffère du *logos* de Platon, tel que Disxaut l'a décrit, bref en quoi il le renverse. On y définira ce qu'est l'actuel, comment s'effectue dans cette philosophie de l'immanence les processus faisant passer soit du virtuel à l'actuel (processus d'effectuation) ou inversement de l'actuel au virtuel (processus de contre-

effectuation). On se demandera quel est le rôle de la communication dans ces passages. À la lumière de ces considérations, on définira plus précisément ce qu'est *penser* d'un point de vue radicalement immanentiste. Cela permettra de continuer la description de cette philosophie au septième chapitre en abordant plus particulièrement quelques-uns de ses aspects épistémologiques.

Dans la première section de ce nouveau chapitre, on montrera que Deleuze substitue au couple « possible-réel » – représentatif *mutatis mutandis* du rapport entre les modalités transcendantales et le réel aussi bien chez Kant que chez Aristote – le couple « virtuel-actuel », renouant d'une certaine manière (mais en la renversant) avec la différence modale chez Platon entre la *stasis* et *genesis*. Ainsi, dans l'empirisme transcendantal de Deleuze, le transcendantal serait de l'ordre du virtuel et des devenirs intensifs, et le représentatif de l'ordre de l'actuel et des devenus extensifs, tous deux constitutifs du réel. La deuxième section de ce chapitre s'attardera à l'aspect *processuel* de cette philosophie, puisque de ce point de vue le virtuel et l'actuel ne sont pas des réalités pré-existantes à l'expérience, au contraire l'expérience réelle serait toujours en train de se faire par ces deux modalités. On compte montrer dans une troisième section que cette ontologie s'applique aussi à la pensée : alors que la pensée représentationnaliste généralise ce qu'elle est dans des catégories transcendantales, la pensée philosophique chez Deleuze s'associerait aussi au transcendantal, mais alors les Idées y seraient conçues comme des créations insistant en droit dans ce qui est devenu en fait. Cela remettrait effectivement en scène la coexistence, dans le réel, des Idées et des états de choses, comme c'est le cas chez Platon. Cependant, l'objet du présent chapitre est justement d'expliquer comment Deleuze produit aussi de cette manière un renversement de la philosophie de Platon, en faisant de l'Idée une composante cruciale de l'empirisme transcendantal (appelé aussi l'empirisme des Idées) dans lequel la pensée ne fonctionne pas par aspiration, mais par *effraction*.

6.1 *Le virtuel et l'actuel comme modalités du réel*

Pour comprendre le renversement de l'idéalisme, il faut montrer ce qu'il en est des Idées, du virtuel et de l'actuel chez Deleuze. On rappelle que chez Platon, l'intelligible est compris comme immuable (en repos), c'est-à-dire non temporel et non spatial, tout en étant en mouvement, car il existe dans l'intelligibilité platonicienne une circulation non spatiale qui permet et révèle l'activité de la pensée. De plus, la relation d'aspiration entre la pensée doxique et la pensée philosophique est pour Platon une relation de parenté, dans laquelle l'acquisition d'une certaine intelligibilité suppose, à titre d'hypothèse, une relativité de l'intellect par rapport à l'intelligible, au sens où désirer comprendre implique toujours une relativisation des représentations mesurées au regard des formes pleinement intelligibles qui ne se mesurent pas. Autrement dit, les Idées chez Platon ne restent pas impliquées dans une représentation explicative, plutôt la puissance de l'intelligibilité force toute explication à éprouver son insuffisance constitutive par rapport à la possibilité méthodologique de l'*intense pureté* des formes intelligibles en jeu et de la situation dialectique (relation entre l'un et le multiple) dans laquelle ces Formes se trouvent. La compréhension platonicienne se fonde sur une circulation infinie des Idées entre elles, chacune étant à la fois hypothétiquement pleinement identifiables. Cette forme de compréhension appelle entre autres les catégories de Même et d'Autre qui relèvent d'une certaine logique de l'identité infinie.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze ne rejette pas de façon systématique la philosophie de Platon, comme il est coutume de le penser : « Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable. »¹ On ne reviendra pas ici sur l'explication simplifiante du rapport entre modèle et copie que Deleuze donne souvent de la théorie de Platon et sur la critique en règle qu'en fait Dixsaut. Il s'agit plutôt

¹ Deleuze, 1968, p. 82.

ici de repérer *d'autres éléments* que Deleuze relève et qui sont dans une certaine mesure cohérents avec l'interprétation dixsautiste, afin de montrer ce qu'il en est du renversement deleuzien de la philosophie de Platon, par-delà son interprétation transcendantiste clairement critiquée par Dixsaut. Tout comme cela fut le cas avec l'Aristote d'Aubenque, le défi à relever est donc de montrer qu'il y a bel et bien un renversement de la théorie de Platon chez Deleuze, telle qu'elle est décrite par Dixsaut.

Deleuze souligne que pour Platon, l'Idée est « une présence brute qui ne peut être évoquée dans le monde qu'en fonction de ce qui n'est pas "représentable" dans les choses »². On peut y voir la différence ontologique entre l'intelligibilité toujours partielle de l'intellect et la puissance qui pousse l'intellect à désirer comprendre. De plus, Deleuze note que pour Platon, il n'est pas question de postuler un savoir absolu, mais un *logos* radicalement dialectique : « Il est vrai que là encore, c'est Platon qui fait exception. Car, avec lui, apprendre est vraiment le mouvement transcendantal de l'âme, irréductible au savoir autant qu'au non-savoir. C'est sur "l'apprendre" et non sur le savoir, que les conditions transcendantales de la pensée doivent être prélevées. »³ Par là, Deleuze confirme explicitement une interprétation anachroniquement transcendantale de la philosophie de Platon. Concernant maintenant la question de la temporalité du transcendantal, Dixsaut soutient certes que la réminiscence est un mythe temporel pour parler du mouvement de l'intelligible qui, en soi, n'a pas de temporalité⁴, alors que Deleuze pour sa part

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 215-216.

⁴ En fait, Dixsaut n'est pas tout à fait claire à ce sujet, mais on pense que pour elle la réminiscence est reliée plutôt à l'âme qu'à l'Idée, plutôt à la traduction dans l'âme de la puissance du *logos* qu'aux objets de la pensée : « La réminiscence comme passage du percevoir à l'acte de se représenter, comme faculté psychique, sert de médiation entre la mémoire, simple enregistrement des sensations, et la réminiscence interprétée comme appartenance ontologique. [...] La réminiscence ne dit l'origine que mythiquement, mais elle dit proprement l'originaire, qui est

soutient qu'un « temps s'introduit ainsi dans la pensée [chez Platon], non pas comme le temps empirique du penseur soumis à des conditions de fait, et pour qui penser prend du temps, mais comme temps de la pensée pure ou condition de droit »⁵. Il demeure que c'est le postulat du mouvement dialectique de l'intelligible qui est reconnu *en droit*, autant par Dixsaut que par Deleuze (pour Deleuze, le mouvement de l'intelligible appelle la temporalité ontologique de la réminiscence, tandis que pour Dixsaut ce mouvement appelle l'hypothèse d'une essence pour chaque forme intelligible). En reprenant le couple « en droit-en fait », Deleuze ne calque pas pour autant les catégories de possible et de réel sur la théorie de Platon, non plus le processus de réalisation qui leur est lié. Le transcendantal dont il est question ici concerne exclusivement le mode d'existence des Idées, et l'en fait

le désir qu'a l'âme de redevenir pensant en pensant : de le redevenir, non pas de le devenir, de se ressouvenir, non pas d'acquérir. » (Dixsaut, 2000, p. 82) ; « Ce qui lie l'âme aux intelligibles, la rend réceptive à leur présence et à celle de la vérité, ce n'est pas une intuition, mais un désir et une *anamnèsis*. [...] *Eros* ne nous procure aucune connaissance, il est un élan vers la connaissance. Et la réminiscence ne nous en fournit pas non plus. [...] Avec la réminiscence, un autre horizon s'ouvre à l'âme, celui de l'intelligibilité. » (*Ibid.*, p. 68) Certes, Dixsaut parle alors d'une « temporalité propre à la pensée dialectique » (*Ibid.*), mais elle spécifie aussi que la réminiscence est un *mythe* (*Ibid.*, p. 69). L'argument de Deleuze est que Platon pose ainsi un mythe à la base de sa théorie philosophique, « mythe circulaire [qui] est donc bien le récit-répétition d'une fondation » (Deleuze, 1968, p. 86). Or, on a montré qu'on peut faire *bon usage* du mythe chez Platon, mais qu'au final une relation de parenté entre le mythe et l'intelligible est cruciale si l'on veut garder le caractère radicalement dialectique du *logos*. Alors bien sûr, « Avec le mythe de la réminiscence, la totalité du savoir est renvoyée, d'un coup, dans un temps qui est dit à la fois "passé", et "temps de toujours" [*Ménon*, 86a, *Phédon*, 73c]. » (Dixsaut, 2000, p. 69), mais ce mythe est « seulement » utile pour comprendre la puissance d'*Erôs* et le *pathos* senti par celui qui suit l'affection de l'âme pour l'intelligible. La relation de parenté fait passer de la réminiscence au *mouvement* transcendantal de l'intelligible qui, lui, n'a pas de sens temporel (Dixsaut, 2001a, p. 331).

⁵ Deleuze, 1968, p. 216.

n'est pas la réalisation des Idées, mais bien le résultat de la déficience d'une pensée soumise au mode d'être du devenir. Enfin, Deleuze va jusqu'à dire que pour Platon « l'Idée n'a-t-elle pas encore choisi de rapporter la différence à l'identité d'un concept en général ; elle n'a pas renoncé à trouver un concept pur, un concept propre de la différence en tant que telle »⁶. En d'autres termes, Deleuze reconnaît ici, comme Dixsaut l'a montré par le concept de *différence interne*, le statut transcendantal de la différence : « la dialectique de la différence [...] opère sans médiation, sans moyen terme ou raison, agit dans l'immédiat, et se réclame des inspirations de l'Idée plutôt que des exigences d'un concept en général »⁷. Car selon Deleuze, l'Idée chez Platon est une « lignée pure »⁸, opposant ainsi l'Idée à toute classification identifiante, au sens de généralisante (comme si une chose pouvait être la même [égale] qu'une autre chose). En effet, l'Idée platonicienne ne généralise pas. Une forme intelligible n'a d'égale qu'elle-même. C'est bien l'« Égal en soi »⁹ qui est recherché, mais on sait aussi que le Même pour Platon concerne l'identité propre et non l'identité commune des Idées les unes par rapport aux autres. Autre manière de dire que pour Platon, « il ne s'agit pas d'identifier [par généralisation], mais d'authentifier »¹⁰, par *sélection* des lignées pures, aussi bien donc comme « recherche de l'or »¹¹ que comme « la coutume antique, celle du mythe et de l'épopée, [dans laquelle] les faux prétendants doivent mourir »¹². Il

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 84. Sans la développer, mais en cohérence avec cette conception de l'Idée comme lignée pure, Deleuze parle ailleurs de *l'ipséité de l'Idée* chez Platon (Deleuze, 2002 [1967], p. 162).

⁹ Dixsaut, 2000, p. 82.

¹⁰ Deleuze, 1968, p. 85.

¹¹ *Ibid.*, p. 84.

¹² *Ibid.*, p. 85. Deleuze fait bien une analogie (Deleuze, 1968, p. 87) entre le modèle de la « prétention » et le modèle de la participation (dont on a montré à quel point l'interprétation de Dixsaut en diffère), mais il n'en demeure pas moins que la *sélection* des Idées chez Platon est en

ne faut pas oublier toutefois qu'à la question de l'essence (qu'est-ce que) s'ajoute la question de la situation dialectique (comment) dans laquelle les Idées se trouvent les unes par rapport aux autres. C'est ainsi que la différence interne, par le principe de l'Autre, s'allie à l'identité (ou l'en soi) pour former une partie des conditions transcendantales du plan d'intelligibilité sur lequel les Idées sont mises en opposition entre elles de multiples façons. Sur ce point, Deleuze pense que Platon n'est pas allé assez loin et qu'il n'a pas découvert une véritable philosophie de la différence.

Avant de procéder audit renversement, il faut noter que dans une optique critique, Deleuze soutient que, « Platon inaugure, initie [la philosophie représentationnaliste], parce qu'il évolue dans une théorie de l'Idée qui va rendre possible le déploiement de la représentation. [...] Un glissement s'est produit, du monde platonicien au monde de la représentation [...] ». ¹³ Ce glissement est possible, parce qu'il y aurait selon Deleuze une *motivation morale* ¹⁴ chez Platon, qui a été reprise dans la philosophie de la représentation par l'affirmation d'un Sujet transcendantal et par la généralisation du modèle de la reconnaissance. En effet, la moralité platonicienne implique de ne pas se suffire de l'opinion droite afin de rechercher la vérité ontologique, parce que cette vérité a une plus grande *valeur* en termes d'intelligibilité et donc apparaît, pour celui qui en est capable, comme le *summum bonum* faisant office de *telos* moral. La rectification dialectique rend sage celui qui la pratique, justement parce qu'il remarque à chaque fois que l'exercice dialectique aide à ne pas élever en dogmes des opinions droites. Le glissement vers le monde de la représentation s'est fait quand l'universalisation de ce *telos* a mené à la création d'une forme vide statuant des conditions de possibilité de la pensée représentative. Le passage de la philosophie de Platon à la philosophie représentationnaliste (se concevant à partir du couple « possible-réel ») n'est pas un renversement philosophique, mais

adéquation avec la définition dixsautiste du Même comme principe du *logos*.

¹³ *Ibid.*, p. 341.

¹⁴ *Ibid.*

un glissement vers une pensée médiatrice dans laquelle la dialectique se conçoit alors comme « une quelconque circulation des représentations opposées qui les [fait] coïncider dans l'identité d'un concept »¹⁵. En cela, Deleuze et Dixsaut s'accordent pour dire quel tel n'est pas le cas chez Platon. Néanmoins, il faut ajouter que si cette définition est une « dénaturation de la dialectique »¹⁶, il n'en demeure pas moins que la dialectique de Platon répond elle aussi, d'une autre façon, à une philosophie de l'identité infinie (cette fois, non spatiale), car on pense que la philosophie transcendantale qu'il propose nécessite la possibilité à la fois de l'*égal en soi* (l'identité intérieure) et de l'*inégal en soi* (la différence intérieure), c'est-à-dire que l'identité est nécessaire pour penser le plan d'intelligibilité, constitué et parcouru par le *logos*, sur lequel s'articulent ensemble et de multiples manières l'un et le multiple. L'identité infinie signifie dans ce cas que l'*intensité* – à différencier de l'extension (spatiale) d'une représentation – d'une Idée est infiniment elle-même et est l'objet d'une recherche infinie de la pureté. Le renversement dont parle Deleuze demande donc à ce que soit pensée différemment l'Idée, voire l'intensité de l'intelligible, et cela se fait à partir de sa définition de la transcendantalité empiriste et du rôle de la différence dans sa philosophie de l'immanence.

On se souvient que pour Platon, les conditions du *logos* formant le plan d'intelligibilité, de même que les Idées qui le peuplent, ne peuvent pas se concevoir à partir des notions *physiques* de l'espace (étendue) et du temps (succession). En cela, Deleuze et Platon s'accordent pour procéder à une telle rupture entre les Idées dans l'intelligible et la description physique et perceptuelle (basée sur la reconnaissance) de ces Idées. Cependant, on voit rapidement que la différence modale qu'opère Deleuze, entre ce qu'il nomme le *spatium* intensif des Idées et la représentation conceptuelle de l'état des choses phénoménales devenues, s'avère être un renversement des modes d'existence de Platon (*stasis* et *genesis*). D'abord, il faut dire qu'on retrouve aussi une définition de

¹⁵ *Ibid.*, p. 231.

¹⁶ *Ibid.*, p. 243.

l'intensité de l'intelligible dans l'interprétation que fait Dixsaut de Platon :

L'intensité fait toute la différence. Or l'intensité est précisément ce qui ne peut jouer à l'intérieur d'une définition, ce qu'aucun discours rationnel ne saurait prendre comme principe de division. Ou bien le discours sur l'amour est discours amoureux, discours d'un amoureux, et il prend la forme de l'éloge, l'intensité d'erôs trouvant sa traduction dans une certaine envolée du discours. Ou il s'agit d'un discours calme, dianoétique, à finalité technique (médicale, potilique ou législatrice), et l'intensité d'erôs constitue pour ce discours une menace, une démesure à limiter, un débordement à régler. La façon dont ils se relient au désir – pour l'exprimer ou pour le réprimer – différencie des types de discours, mais aucun discours ne peut définir logiquement ce qui n'existe que comme intensité.¹⁷

C'est donc parce que l'intelligible est intensivement érotique, et parce que les Idées qui le peuplent sont intensivement intelligibles, que le désir de comprendre affecte le philosophe :

Là où est la philosophia, là est aussi erôs, qui n'est pas un appétit comme les autres parce qu'il ne peut pas, démocratiquement, coexister avec les autres appétits : erôs qui ne peut être que philosophe ou tyran. Le naturel philosophe peut se pervertir puisqu'erôs le peut, et à la manière dont se pervertit erôs : en gardant son intensité et sa continuité, en inversant sa direction.¹⁸

On comprend que la perversion érotique consiste ici à imposer dogmatiquement un « savoir » dialectique, autrement dit à inverser l'aspiration en domination tyrannique (et tel n'est pas ce que Deleuze entend par « renversement du platonisme »). Comme si l'entreprise de sélection des lignées pures s'inversait en pouvoir destructeur. Au demeurant, l'intensité semble être une

¹⁷ Dixsaut, 2001a, p. 145.

¹⁸ *Ibid.*, p. 264.

caractéristique importante des Idées et du *logos* qui les anime. L'intensité diffère de ce qui est mesurable (ou en extension), elle est ce qui ne se mesure pas (d'où cette tendance que peuvent avoir les tenants de l'opinion droite de vouloir limiter ce qui semble être de la démesure). Du point de vue de Platon, l'intensité est directement reliée à la compréhension philosophique, elle a une affinité avec la puissance d'une vérité non localisable (sans étendue), mais intensément présente à celui qui s'efforce de dialectiser. Comment alors l'intensité de l'Idée est-elle renversée chez Deleuze?

Pour effectuer le renversement, on va d'abord repérer en bloc quelques traits caractéristiques de l'Idée chez Deleuze. Les Idées, dans *Différence et répétition* (et plus tard les *concepts* ou les Idées philosophiques¹⁹ dans *Qu'est-ce que la philosophie?*), sont présentées par Deleuze, qui s'appuie alors sur la *République* de Platon, comme « celles qui *forcent* à penser »²⁰, faisant référence aux formes ayant une grande valeur d'intelligibilité chez Platon. Mais Deleuze ne pense pas cette force en termes d'aspiration, plutôt elle est une *effraction*, voire une « *rencontre fondamentale* »²¹ empiriquement sentie. L'Idée est un *événement idéal*, « une entité objective, mais dont on ne peut même pas dire qu'elle existe en elle-même : elle insiste, elle subsiste »²². Le caractère événementiel de l'Idée l'ancre dans un empirisme transcendantal et la fusionne au devenir. Ni une ni multiple, chaque Idée est une multiplicité. Ainsi, elle ne peut en soi avoir « ni forme sensible ni signification conceptuelle [c'est-à-

¹⁹ À la liste des « Idées créatrices » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 13) à laquelle appartient le concept, Deleuze en ajoute d'autres *non* philosophiques et tout aussi créatrices, comme les *percepts*, les *affects* et les *prospects* (ou *fonctifs*). Pour les besoins de cet essai, on restreint pour l'instant la description aux « Idées philosophiques » (*Ibid.*), alors qu'on s'intéressera aussi au septième chapitre aux *prospects*, c'est-à-dire aux Idées scientifiques.

²⁰ Deleuze, 1968, p. 181.

²¹ *Ibid.*, p. 182.

²² *Ibid.*, p. 202.

dire : représentative] »²³, autrement elle serait définie à partir d'une philosophie de la représentation. Ici, Deleuze garde de Platon l'importance de différencier le mode d'être des Idées de celui des représentations, mais puisqu'il ne conçoit plus l'Idée comme étant à la fois une et multiple, mais plutôt en tant que multiplicité, alors il renvoie l'un et le multiple du côté de la représentation. Le devenir n'est plus un divers en dispersion (comme c'est le cas chez Platon), plutôt : les devenirs (pluriels parce que non soumis à un procès de généralisation) sont *devenus* et surtout *représentés* par les catégories d'un et de multiple. Pour Deleuze, c'est la pensée représentative qui nécessite l'un et le multiple, non la pensée qui travaille avec et crée des Idées comme autant de multiplicités. Cela permet à Deleuze de produire philosophiquement une genèse de la pensée représentative, tout en affirmant un empirisme supérieur dans lequel les Idées sont des événements, des devenirs.

Le mode d'être des Idées n'est donc plus dans ce cas celui de la *stasis* (qui s'oppose chez Platon au devenir), mais de la part ontologiquement *virtuelle* et transcendantale du réel. Car tous les éléments qui composent une Idée n'ont « pas d'existence actuelle, et sont inséparables d'un potentiel ou d'une virtualité »²⁴. On ajoute à cette liste « renversante » que les éléments virtuels entretiennent entre eux des « des rapports réciproques qui ne laissent subsister aucune indépendance »²⁵. Ainsi, une Idée ou multiplicité « est définie de manière intrinsèque, sans en sortir ni recourir à un espace uniforme dans lequel elle serait plongée »²⁶. Par là, Deleuze reprend à Platon le caractère *intensif* des Idées par rapport à l'espace extensif des représentations, mais l'inclut aussi dans son ontologie. C'est pourquoi enfin les Idées « se font et se défont objectivement, suivant les conditions qui déterminent leur

²³ *Ibid.*, p. 237.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

synthèse fluente »²⁷, alors que pour Platon justement les Idées ne se font et ne se défont pas, mais interviennent (sont en mouvement) dans différentes situations dialectiques.

À partir de cette première définition de l'Idée, il appert que ce qu'on a dit à propos des singularités concerne ce qui est de l'ordre du virtuel et décrit la production des Idées ainsi que leurs rapports différentiels en elles et entre elles. Ces rapports différentiels sont des résonances de points singuliers, des condensations de singularités. S'ils ne se posent pas *sur* un espace uniforme, c'est parce que chaque Idée, tout comme l'ensemble des Idées, constitue un *spatium intensif*, qui diffère de l'espace actuel étendu (extension). L'espace des Idées est « l'espace comme quantité intensive : le pur *spatium* »²⁸. Le couple « intensif-extensif » est ainsi repris par Deleuze pour décrire la différence entre les Idées et les états de choses, il est donc important de bien comprendre ce qu'est pour Deleuze l'intensité, si l'on veut définir l'Idée et le virtuel.

L'intensité de tout rapport différentiel rend compte, au niveau transcendantal, de l'*inégal en soi*²⁹ – c'est-à-dire de la différence transcendantale – et chaque rapport est à ce titre une quantité intensive, il est la condensation de singularités en excès et en défaut les unes par rapport aux autres. C'est pourquoi Deleuze peut dire que l'intensité est le « principe transcendantal »³⁰ de l'empirisme des Idées qu'il met de l'avant. En fait, « L'expression “différence d'intensité” est une tautologie. [...] Toute intensité est différentielle, différence en elle-même. »³¹ Il est donc assez clair que l'intensité exprime la *puissance impliquée* dans un rapport différentiel, ou dans une mise en communication d'éléments

²⁷ *Ibid.*, p. 242.

²⁸ *Ibid.*, p. 296.

²⁹ *Ibid.*, p. 299.

³⁰ *Ibid.*, p. 298.

³¹ *Ibid.*, p. 287.

disparates³². Qui plus est, « La formule d'après laquelle "expliquer, c'est identifier" est une tautologie. »³³, et l'inverse de l'explication est l'*implication*. Quand une Idée est identifiée ou représentée, toute son intensité est *annulée hors de soi*, ainsi est-elle « expliquée », mais cela n'empêche pas qu'*en soi* son intensité demeure impliquée.

De l'Idée à son explication, il y a une *dégradation*, car toute saisie explicative de l'intensité d'une Idée ne rend compte que de ce qu'elle est devenue. Le rapport entre l'implication et l'explication, et le processus de dégradation qui fait passer de l'un à l'autre, est une des façons qu'a Deleuze de définir le statut du transcendantal dans son ontologie :

Nous devons donc distinguer deux ordres d'implication, ou de dégradation : une implication seconde, qui désigne l'état dans lequel des intensités sont enveloppées dans les qualités et l'étendue qui les expliquent ; et une implication primaire, désignant l'état dans lequel l'intensité est impliquée en elle-même, à la fois enveloppante et enveloppée. Une dégradation seconde où la différence d'intensité s'annule, le plus haut rejoignant le plus bas ; et une puissance de dégradation première où le plus haut affirme le plus bas. [...] Seule l'étude transcendantale peut découvrir que l'intensité reste impliquée et continue d'envelopper la différence, au moment où elle se

³² Suivant Zourabichvili, le raisonnement au sujet des singularités ou des séries s'applique aussi à l'intensité : « L'intensité est simple, singulière, mais se rapporte toujours à une autre intensité au moins dont elle se détache. Comme pour le rapport de forces, il s'agit d'une relation essentielle, quoique non comprise dans la nature des termes puisque l'intensité est en rapport avec une *autre* intensité, et ne se rapporte à elle qu'en tant qu'elle s'en distingue. L'intensité est naissante autant qu'évanouissante. On peut donc soutenir tantôt que l'intensité est la communication des termes hétérogènes, tantôt que les termes hétérogènes eux-mêmes sont des intensités [...]. » (Zourabichvili, 2011 [2004], p. 107-108) La description de la communication des disparates est donc transférable aux Idées, du point de vue de leur intensité.

³³ *Ibid.*, p. 294.

réfléchit dans l'étendue et la qualité qu'elle crée, et qui ne l'impliquent à leur tour que secondairement, juste ce qu'il faut pour « l'expliquer ».³⁴

De ce point de vue, le transcendantal est l'étude de ce qui, en droit, reste impliqué, c'est-à-dire l'étude du *spatium* intensif :

la quantité intensive est le *spatium*, théâtre de toute métamorphose, différence en soi qui enveloppe tous ses degrés dans la production de chacun. En ce sens [...], la quantité intensive [...] est un principe transcendantal et non un concept scientifique. [...] Et, en même temps que les lois de la nature régissent la surface du monde, l'éternel retour ne cesse de gronder dans cette autre dimension, celle du transcendantal ou du *spatium* volcanique. »³⁵

La dimension transcendantale est le terrain d'étude de la philosophie, où la synthèse disjonctive (et la communication ontologique par résonance), performant la différence transcendantale à la manière paradoxale d'un éternel retour, fait son œuvre. On peut dire que, si l'*aiôn* est la description temporelle de la transcendantalité, alors l'intensité en est sa description spatiale. On a montré dans le chapitre précédent que chaque multiplicité a une temporalité singulière (ayant un passé par défaut et un futur par excès), aussi a-t-elle une spatialité singulière qui se décrit à partir de la différence transcendantale. L'intensité se veut une description spatiale des singularités et de l'espace de jeu des singularités entre elles, espace non phénoménal, non géométrique, faisant office de conditions dans un empirisme transcendantal de l'expérience réelle :

S'il est vrai que l'espace est irréductible au concept [représentationnaliste], on ne peut nier pour autant son affinité avec l'Idée, c'est-à-dire sa capacité (comme *spatium* intensif) de déterminer dans l'étendue l'actualisation des liaisons idéales (comme rapports différentiels contenus dans l'Idée). Et s'il est

³⁴ *Ibid.*, p. 309.

³⁵ *Ibid.*, p. 310-311.

vrai que les conditions de l'expérience possible se rapportent à l'extension, il n'y en a pas moins des conditions de l'expérience réelle qui, sous-jacentes, se confondent avec l'intensité comme telle.³⁶

L'intensité est la quantité de puissance, de potentiel ou de force impliquée dans une Idée, cette quantité étant déterminée par un rapport différentiel, c'est-à-dire par une tension, voire par une communication de singularités, de séries, de multiplicités. La définition de l'intensité comme « grandeur physique » aide aussi Deleuze à décrire ce qu'est l'intensité virtuelle. Dans un cours en 1981, il demande effectivement :

Qu'est-ce que ça veut dire une intensité? Une intensité, la définition est très simple, elle a été donnée par le grand philosophe Kant : « Une intensité c'est une grandeur appréhendée dans l'instant ». Voyez que dire ça, ça suffit à distinguer quantité intensive et quantité extensive. En effet une quantité extensive, c'est une grandeur appréhendée successivement. Vous dites : elle a tant de parties. Une quantité intensive, vous dites par exemple : il fait chaud, il fait froid, il fait 30°. Il est clair que 30°, c'est pas la somme de 30 fois un degré. [...] Vous dites donc, le paradoxe de la quantité intensive c'est une grandeur appréhendée dans l'instant. [...] Qui dit grandeur, dit : multiplicité... [...] Une quantité [intensive], c'est une grandeur [...] telle que la pluralité contenue dans cette grandeur [...] ne peut être représentée que par sa distance indivisible à zéro. [...] Le facteur intensif est inséparable de sa distance [...].³⁷

Rapportée à l'Idée, l'intensité définit à la fois ce qui est impliqué dans un rapport différentiel et ce que celui-ci implique³⁸. Chaque

³⁶ *Ibid.*, p. 299.

³⁷ Deleuze, 24/11/1981-2.

³⁸ L'implication reprend ce qu'on a dit à propos du couple « enveloppant-enveloppé » décrivant le rôle de l'instance paradoxale *enveloppant* (par son caractère aléatoire) les singularités *enveloppées* qui, en retour (et ce, contemporanément de leur mise en rapport),

élément du rapport est à la fois absolu et paradoxalement défini relativement à un point aléatoire en perpétuel déplacement, ce « degré zéro » ou ce point aléatoire étant par ailleurs absolument indissociable des points singuliers qui l'animent, tout comme chaque point singulier est indissociable de sa mise en communication. À chaque fois, une temporalité singulière est liée au rapport différentiel de cet instant, puisque dans ce rapport au moins un point est en excès par rapport à un autre point en défaut, dans une disjonction révélatrice de l'intensité virtuellement déployée et travaillant de l'intérieur tout état de choses actualisé. (C'est ainsi que le mercure du thermomètre se métamorphose, travaillé qu'il est à chaque instant d'une quantité intensive de chaleur qui « s'explique » par une quantité extensive mesurable.)

Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze utilise un vocabulaire différent pour définir l'Idée philosophique, qu'il appelle un *concept*, mais sa description fait écho à ce qui vient d'être dit. Pour décrire le concept, Deleuze fait intervenir (dès *Mille plateaux* d'ailleurs) le terme « consistance » : « le propre du concept est de rendre les composantes [les éléments qui le constituent] inséparables *en lui* distinctes, hétérogènes et pourtant non séparables, tel est le statut des composantes, ou ce qui définit la *consistance* du concept »³⁹. La consistance est pour lui l'état de résonance des éléments en jeu dans un rapport différentiel : « Les

s'enveloppent entre elles dans un rapport différentiel intense : « [L'intensité] est d'abord impliquée en elle-même : impliquante et impliquée. Nous devons concevoir l'implication comme une forme d'être parfaitement déterminée. Dans l'intensité, nous appelons *différence* ce qui est réellement impliquant, enveloppant ; nous appelons *distance* ce qui est réellement impliqué ou enveloppé. » (Deleuze, 1968, p. 305) Dans l'intensité d'une Idée, un rapport *différentiel* implique des éléments hétérogènes, dont l'intensité dépend de la *distance* qui les sépare. Cela décrit une *multiplicité*, qui n'est ni une (« telle une différence pré-identifiée ») ni multiple (« tels des éléments pré-identifiés »), parce que c'est l'implication comme telle qui en définit l'intensité. D'ailleurs, la synthèse disjonctive décrit le fonctionnement de cette prise d'intensité.

³⁹ Deleuze et Guattari, 1991, p. 25.

composantes restent distinctes, mais quelque chose passe de l'une à l'autre, quelque chose d'indécidable entre les deux : il y a un domaine *ab* qui appartient aussi bien à *a* qu'à *b*, où *a* et *b* "deviennent" indiscernables. Ce sont ces zones, seuils ou devenirs, cette inséparabilité, qui définissent la consistance intérieure du concept.⁴⁰ La consistance déploie une certaine intensité, chaque composante étant un « *trait intensif*, une ordonnée intensive »⁴¹. De par son caractère radical de pure multiplicité (ni une ni multiple), un concept ne peut pas être conçu selon des constantes et des variables, mais plutôt selon des *ordonnées* et des *variations*. Les ordonnées sont des « *dimensions* absolues [...] définies intensivement [...], des *intensions* »⁴², tandis que les variations sont les changements continus provoqués par le voisinage des traits intensifs, cette continuité témoignant de « l'inséparabilité de variations distinctes »⁴³. Dire qu'un concept est une multiplicité implique une telle inséparabilité des composantes⁴⁴, ce ne sont pas des variables (ou des arguments) dans un système (par exemple : discursif) ayant des constantes. En tant que multiplicité, un concept est un centre de vibrations, car en lui « tout résonne, au lieu de se suivre ou de se correspondre »⁴⁵. Enfin, et conformément au processus d'implication constitutif de l'intensité et des variations d'intensité :

Un concept est une hétérogénèse, c'est-à-dire une ordination de ses composantes par zones de voisinage. [...] Ne cessant pas de les parcourir suivant un ordre sans distance, le concept est en

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 42.

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ L'inséparabilité est une caractéristique cruciale des entités virtuelles, notamment des concepts. Dans ceux-ci, « les termes de chaque série sont inséparables en eux-mêmes des décalages ou déplacements qu'ils subissent par rapport aux termes de l'autre ; ils sont donc inséparables de la variation des rapports différentiels » (Deleuze, 2002 [1972], p. 257).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 28.

état de *survol* par rapport à ses composantes. Il est immédiatement co-présent sans aucune distance à toutes ses composantes ou variations, il passe et repasse par elles [...].⁴⁶

Dit autrement, le concept implique immédiatement – sans distance – ses composantes, il les survole paradoxalement sur le même plan, telle une différence impliquante. La distance réfère quant à elle aux composantes impliquées, à la fois distinctes et inséparables les unes des autres, parcourues qu'elles sont par le concept qui, pour sa part, n'a de réalité qu'en rapport à ses composantes, tel un « devenir composé »⁴⁷. On peut dire que les dimensions intensives sont la spatialité d'un concept se décrivant selon des ordonnées distinctes et se voisinant, tandis que les variations sont la temporalité d'un concept qui ne « passe » pas comme tel, mais change par des dynamismes temporels de défaut ou d'excès. Deleuze substitue alors à l'*aiôn* le concept d'*entre-temps*, mais celui-ci est synonyme de celui-là :

l'entre-temps n'est pas l'éternel, mais ce n'est pas non plus du temps, c'est du devenir. L'entre-temps, l'événement est toujours un temps mort, là où il ne se passe rien, une attente infinie qui est déjà infiniment passée, attente et réserve. Ce temps mort ne succède pas à ce qui arrive, il coexiste avec l'instant [...], mais comme l'immensité du temps vide où on le voit encore à venir et déjà arrivé [...]. Dans chaque événement il y a beaucoup de composantes hétérogènes, toujours simultanées, puisqu'elles sont chacune un entre-temps, toutes dans l'entre-temps qui les fait communiquer par des zones d'indiscernabilité, d'indécidabilité : ce sont des variations, des modulations, des intermezzi [...].⁴⁸

L'entre-temps, ou l'*aiôn*, est une variation d'intensité qui fait communiquer entre elles les ordonnées dans un concept. De cette façon, Deleuze « spatialise » et « temporalise » le mode d'être des

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁸ *Ibid.*

Idées pour l'intégrer dans une ontologie des devenirs concrets et par la même occasion, il conçoit une spatialité et une temporalité à la fois virtuelles et réelles, jouant transcendentalement un rôle aléatoire – il n'y a pas une spatialité et une temporalité générales aux Idées, il n'y a que la différence transcendentale qui prend consistance – et produisant un nombre illimité de devenirs singuliers et virtuels. Le plan d'intelligibilité se renverse et devient un *spatium* intensif radicalement empirique (et volcanique, pour reprendre l'image thermique), mais aussi transcendantal car agissant, à chaque instant, à titre de condition virtuelle dans l'expérience réelle.

6.2 *Effectuation et contre-effectuation*

Le couple « virtuel-actuel » est une clé incontournable dans l'appareillage du système philosophique deleuzien, puisqu'il explique à la fois la conjugaison du transcendantal avec l'empirique et le rapport des Idées aux phénomènes. En cohérence avec ce qui vient d'être dit au sujet de la spatialité et de la temporalité transcendantales (structurées par la mécanique de l'éternel retour), le virtuel est le mode d'être des éléments qui sont « en potentiel »⁴⁹, ayant leur temporalité et leur intensité

⁴⁹ Deleuze fait certes une critique d'un *potentiel* associé à des « possibilités » limitées par un état de choses, puisque cela engage une théorie de la *ressemblance* entre l'actuel et le virtuel : « Il est contradictoire de parler de “potentiel”, comme le font certains biologistes, et de définir la différenciation [ou l'actualisation] par la simple limitation d'un pouvoir global, comme si ce potentiel se confondait avec une possibilité logique. » (Deleuze, 1968, p. 273-274) Dans cette définition du potentiel, une relation de ressemblance est supposée entre « une des multiples possibilités » et ce qui est actualisé dans un état de choses. Le renversement du potentiel s'opère quand il ne signifie plus un état de choses possible (déjà limité, mais gardé « en potentiel »), mais plutôt *l'illimité qui conditionne le limité*, sans lui ressembler.

singulières. En contrepartie, l'actuel est ce qui existe, dans un certain dynamisme spatio-temporel se représentant *partes extra partes*, se mesurant et expliquant un état de choses. Or pour Deleuze, le virtuel est *premier*⁵⁰ par rapport à l'actuel : « Le virtuel [...] est le caractère de l'Idée ; c'est à partir de sa réalité que l'existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanents à l'Idée. »⁵¹ Le virtuel n'est pas le possible, car le possible implique « le réel, *moins* sa réalité »⁵², alors que le virtuel est réel. Le virtuel n'a pas « moins de réalité » que l'actuel, mais il n'*existe* que lorsqu'il est actualisé. Le virtuel et l'actuel sont inséparables tout en étant indépendants, ils sont des créations différentes liées immédiatement entre elles.

Or, tracer une *ligne d'actualisation ou d'effectuation* du virtuel à l'actuel n'est pas la même opération que de tracer une *ligne de contre-effectuation* de l'actuel au virtuel⁵³, aussi faut-il les traiter distinctement. L'actualisation est une *création explicative*⁵⁴, une effectuation⁵⁵, voire une incarnation des singularités et des rapports différentiels par *spécification* et *organisation*, par *mélange* et *interaction*⁵⁶. Lors de l'actualisation, il se trace un *plan de référence*⁵⁷, où des représentations prennent formes, ainsi peuvent-elles être qualifiées et mesurées. Toute intensité est « annulée » dans une spatio-temporalité d'abord actualisée via un *système de coordonnées*⁵⁸ (ou un *système discursif*, lorsque les

⁵⁰ Deleuze, 1968, p. 323.

⁵¹ *Ibid.*, p. 273.

⁵² Sauvagnargues, 2011 [2004], p. 126.

⁵³ Deleuze et Guattari, 1991, p. 151.

⁵⁴ Deleuze, 1968, p. 273.

⁵⁵ L'effectuation est un autre terme pour parler d'actualisation (Deleuze, 1969, p. 134).

⁵⁶ Deleuze et Guattari, 1991, p. 145.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁸ *Ibid.*

variables prennent la forme d'un *argument*) qui rend compte d'un état de choses⁵⁹.

Il ne fait aucun doute que l'actuel soit une *création* différente du virtuel, ce pourquoi l'intensité est dite être annulée. Pourtant, « C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. »⁶⁰, c'est-à-dire que l'intensité d'une Idée fait en sorte que celle-ci est « déterminée à s'incarner dans des qualités différenciées, dans des étendues différenciées »⁶¹. L'intensité s'annule hors de soi, néanmoins elle demeure impliquée en soi, complètement déterminée en soi, c'est même elle qui « détermine le mouvement de l'actualisation »⁶². Mais alors, comment l'intensité détermine-t-elle l'actualisation?

Pour répondre à cette question, Deleuze souligne qu'il y a « actualisation du potentiel » lors de « la mise en communication des disparates »⁶³. L'intensité d'un rapport différentiel (complètement déterminé par les singularités qui le composent) détermine aussi le rapport entre l'Idée et son actualisation, sauf que ce dernier rapport consiste en un *drame*, qui correspond à l'*explication* de l'intensité impliquée dans le rapport différentiel : « Sous la dramatisation, l'Idée s'incarne ou s'actualise, se *différencie*. »⁶⁴ Et encore plus, « C'est l'intensité qui *dramatise*. »⁶⁵ Au cœur du système philosophique deleuzien, il y a donc un jeu de la différence transcendante, qui se décrit différemment selon que l'on parle de la différence entre composantes dans le virtuel, de la différence du virtuel à l'actuel,

⁵⁹ On abordera plus spécifiquement au dernier chapitre cette partie logique et scientifique de la théorie de Deleuze, à laquelle les termes « référence », « variable », « constante » et « système discursif » renvoient.

⁶⁰ Deleuze, 1968, p. 316.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁴ Deleuze, 2002 [1967], p. 132.

⁶⁵ Deleuze, 1968, p. 316.

de la différence de l'actuel au virtuel ou de la différence dans l'actuel. La dramatisation définit pour sa part la manière qu'a la différence transcendantale de faire passer du virtuel à l'actuel dans un processus d'actualisation. Telle est la « méthode de dramatisation [qui] dans son ensemble est représentée dans le concept complexe de différenciation »⁶⁶. La différenciation (« t ») est le jeu de la différence dans un rapport différentiel virtuel, alors que la différenciation (« c ») est le jeu de la différence dans l'actuel. Le passage du premier au deuxième décrit le processus d'actualisation, qui se produit tel un drame : « C'est elle [la dramatisation], en effet, qui détermine ou déclenche, qui différencie la différenciation de l'actuel, dans sa correspondance avec la différenciation de l'Idée. »⁶⁷ La dramatisation est spatio-temporelle, au sens où elle fait passer de l'intensité à l'étendue et de l'*aiôn* à la qualité – une qualité « dure tout le temps de cet espace [extensif] »⁶⁸. Chaque *spatium* intensif et variation temporelle d'excès-défaut constituent un *dynamisme* spatio-temporel virtuel et singulier. Le drame est en quelque sorte intérieur (à l'Idée aussi bien qu'à l'état de choses et à la proposition qui le désigne), comme si la dramatisation était la manière d'être de toute intensité *en cours* d'actualisation. Ainsi, l'intensité s'enveloppe elle-même, mais se *développe*⁶⁹ dans des états de choses. C'est l'excès (sélectionné dans l'éternel retour) qui, à la fois, enveloppe les singularités avoisinantes (tout en s'enveloppant lui-même) et se développe en créant l'existence actuelle en métamorphose⁷⁰. Il faut noter enfin que lorsqu'on trace

⁶⁶ Deleuze, 2002 [1967], p. 132.

⁶⁷ Deleuze, 1968, p. 285.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁷⁰ La thèse ontologique de l'univocité de l'Être et l'image paradoxale de l'éternel retour qu'elle implique sont ainsi une autre manière de définir le processus d'actualisation : « La différence et la répétition dans le virtuel fondent le mouvement de l'actualisation, de la différenciation comme création [...]. » (Deleuze, 1968, p. 274) L'actualisation est déterminée par la sélection de ce qui revient en excès dans l'éternel

une telle ligne d'actualisation, on pose aussi une *correspondance sans ressemblance* de l'actuel au regard du virtuel, c'est-à-dire qu'un état actuel correspond à un rapport différentiel, mais les deux ne se ressemblent pas, le virtuel (par son excès) insiste dans l'actuel qui, lui, travaille à l'effectuation, au mélange et à l'interaction des choses et des corps. Il y a une réelle création dans l'actualisation, qui est tout aussi productrice du réel que le sont les intensités virtuelles. Et puisque pour Deleuze, les « conditions de l'expérience réelle [...] ne sont pas plus larges que le conditionné »⁷¹, cela indique aussi que la création actuelle (toute conditionnée qu'elle est) entre en relation avec le virtuel, par un autre vecteur ou processus, qui n'est pas l'actualisation (et ne prend donc pas l'allure d'un drame).

Alors que l'actualisation (ou l'effectuation) fait passer du virtuel à l'actuel, la *contre-effectuation* double l'actualisation d'une remontée au virtuel : « On descend des virtuels aux états de choses actuels, on monte des états de choses aux virtuels, sans qu'on puisse les isoler les uns des autres. Mais ce n'est pas la même ligne qu'on monte et qu'on descend [...]. »⁷² Pour Deleuze, l'événement s'effectue dans des états de choses et se contre-effectue en « saisi[ssant] l'événement lui-même »⁷³, et telle est « la

retour et crée un présent en métamorphose, différent de la temporalité virtuelle qui le détermine à être.

⁷¹ *Ibid.*, p. 94.

⁷² Deleuze et Guattari, 1991, p. 151. On remarque ici un raisonnement semblable, jusqu'à un certain point, à celui de Platon, lorsque Dicksaut dit que la différence n'est pas la même entre d'un côté passer de la *genesis* à la *stasis*, et de l'autre côté passer de la *stasis* à la *genesis* : il y a participation de la *genesis* à la *stasis*, mais il n'y a pas de participation inverse ; la *genesis* est relative à la *stasis*, alors que celle-ci n'est relative qu'à elle-même ; il y a aspiration à l'intelligible, mais il n'y a pas causalité de la *stasis* à la *genesis*. Cela est basé sur la conception de « la différence de la différence » (la parenté) chez Platon, la différence n'étant pas la même lorsqu'on passe d'un mode d'être à l'autre et inversement. Cependant, on a vu que Deleuze renverse cette définition de la différence.

⁷³ Deleuze, 1969, p. 179.

double structure de tout événement »⁷⁴ dans son intégralité. Car si l'événement est virtuellement *complètement* déterminé et qu'il est *entièrement* déterminé dans son existence actuelle⁷⁵, son *intégralité* est l'ensemble dynamique et tensif du virtuel-actuel se rapportant à « deux vecteurs qui se croisent »⁷⁶, ces vecteurs étant les processus d'effectuation et de contre-effectuation. La contre-effectuation est le dégagement ou l'extraction du devenir intense qui insiste dans chaque existence actuelle. Ce processus est tout aussi nécessaire que celui de l'actualisation : « On actualise ou on effectue l'événement chaque fois qu'on l'engage, bon gré mal gré, dans un état de choses, mais on le *contre-effectue* chaque fois qu'on l'abstrait des états de choses pour en dégager le concept [philosophique]. »⁷⁷ La contre-effectuation est vitale, car elle consiste, pour tout ce qui s'est incarné, à « s'égaliser à l'événement »⁷⁸, à extraire de l'événement « la part de ce qui ne se laisse pas actualiser, la réalité du concept »⁷⁹. Tout ce qui est réel est porté, à différents degrés, par l'insistance de sa propre virtualité. Ainsi peut-il la « vouloir »⁸⁰ – *amor fati*, l'amour du devenir ou la volonté d'expérimenter la puissance de l'événement

⁷⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁵ Deleuze, 1968, p. 270.

⁷⁶ Deleuze et Guattari, 1991, p. 144.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 150-151.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Suivant Zourabichvili, « la volonté ne précède plus l'événement, la dissension opère dans le monde, non pas entre le monde et un autre monde [...]. On ne peut que répondre à l'événement, parce qu'on ne peut pas vivre dans un monde qu'on ne supporte plus, en tant qu'on ne le supporte plus. Il y a là une responsabilité spéciale, étrangère à celle des gouvernements et des sujets majeurs, responsabilité proprement révolutionnaire. On n'est ici responsable de rien, ni de personne ; on ne représente ni un projet ni les intérêts d'une collectivité (puisque ces intérêts sont précisément en train de changer et qu'on ne sait pas bien encore dans quel sens). On est responsable devant l'événement. » (Zourabichvili, 1998, p. 347)

(on ne sait pas ce que l'on peut). Il ne s'agit pas de « vouloir ce qui arrive » dans l'actualisation, sorte d'acceptation pessimiste de ce qui s'effectue. Au contraire, la contre-effectuation est une expérimentation des devenirs :

La contre-effectuation n'est rien, c'est celle du bouffon quand elle opère seule et prétend valoir pour *ce qui aurait pu* arriver. Mais être le mime de *ce qui arrive effectivement*, doubler l'effectuation d'une contre-effectuation, l'identification d'une distance, [...] c'est donner à la vérité de l'événement la chance unique de ne pas se confondre avec son inévitable effectuation, [...] et à nous d'aller plus loin que nous n'aurions pu croire. Autant que l'événement pur s'emprisonne chaque fois à jamais dans son effectuation, la contre-effectuation le libère, toujours pour d'autres fois.⁸¹

Être le mime n'a rien à voir avec le façonnement d'une représentation en vue de « ressembler » à une Idée. Il ne s'agit pas non plus d'imaginer ce qui aurait pu nous arriver (imiter un monde possible)⁸². Plutôt, il faut « s'accompagner soi-même »⁸³ et faire l'expérience de l'éternel retour, performer la répétition de la différence, faire en sorte de revenir. Mimer l'événement qui s'actualise consiste à doubler l'actualisation d'une expérimentation du virtuel qui le détermine à exister, aller réellement à sa rencontre. Et cela participe aussi à la création virtuelle des Idées : « Un tel mime ne reproduit pas l'état de choses, pas plus qu'il n'imité le vécu, il ne donne pas une image, mais construit le concept. »⁸⁴ Ainsi peut-il se « retourne[r] contre

⁸¹ Deleuze, 1969, p. 188.

⁸² Il ne faut pas confondre le mime dont parle Deleuze avec l'imitation, qui est largement critiquée comme appartenant à une philosophie de la représentation. On en convient, cette malencontreuse confusion est entretenue par le terme choisi. Il faut y voir un renversement de la volonté de ressembler à l'événement originel en une volonté d'être métamorphosé par le devenir qui insiste virtuellement dans l'actuel.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Deleuze et Guattari, 1991, p. 151.

ce qui arrive, pour dresser l'événement, le dégager, l'extraire dans le concept vivant »⁸⁵ En ce sens, la contre-effectuation consiste à créer la virtualité, celle-ci étant en retour inséparable de son effectuation.

Bref, dans ce système empirique, le virtuel et l'actuel sont deux *créations*, produites par deux processus inséparables, mais différents, qui s'entrecroisent. Aussi bien dire que sans ces processus il n'y aurait pas de réel. Le virtuel et l'actuel sont nécessaires l'un à l'autre. Cette « nécessité dissymétrique »⁸⁶ témoigne du travail de la différence transcendante, travail qui diffère on l'a vu selon qu'il fait passer du virtuel à l'actuel ou de l'actuel au virtuel. En outre, l'empirisme transcendantal est une philosophie créatrice de l'événement, celui-ci ayant une double structure processuelle d'effectuation et de contre-effectuation. Il est ainsi plus facile de comprendre qu'on « *descend de la virtualité chaotique aux états de choses et aux corps qui l'actualisent* [, ... alors que] si l'on va des états de choses au virtuel, ce n'est pas la même ligne, parce que ce n'est pas le même virtuel [...]. Le virtuel n'est plus la virtualité chaotique, mais la virtualité devenue consistante, entité qui se forme sur un plan d'immanence qui coupe le chaos. »⁸⁷ Lors du processus d'effectuation, le virtuel est *chaotique*, l'événement s'organise et se spécifie en traçant un plan de référence. Tandis que lors du processus de contre-effectuation, l'événement garde, comme impliquée en lui, son intensité et y parvient en donnant de la *consistance* à son idéalité, à la part virtuelle qui se *pose* sur le plan d'immanence ainsi tracé. Voilà résumée d'une autre manière la mécanique de production intrinsèque à l'empirisme transcendantal, dans lequel le virtuel en droit n'est pas plus général que l'actuel en fait, parce que les deux sont des créations *réelles*. Cela révèle la double structure de tout événement. La théorie de Deleuze est en ce sens une philosophie de l'événement.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Deleuze et Guattari, 1980, p. 606.

⁸⁷ Deleuze et Guattari, 1991, p. 147.

6.3 *Ce qui force à penser*

Le processus de contre-effectuation est celui par lequel l'activité de penser se produit. Penser, c'est faire la rencontre d'une Idée, d'une virtualité consistante. On sait que, pour extraire ou dégager un concept, il faut parvenir à donner une consistance à « l'idéalité de l'événement »⁸⁸, et cela se fait en traçant un plan de consistance (ou d'immanence) : « le plan d'immanence doit être construit, l'immanence est un constructivisme, chaque multiplicité assignable est comme une région du plan »⁸⁹. Créer des concepts est pour Deleuze la tâche de la philosophie. Il s'agit d'une contre-effectuation qui révèle la nécessité de la pensée en même temps que sa grande difficulté, car elle fait ainsi violence à la « pensée représentative » fonctionnant par organisation et spécification d'uns et de multiples. Si le passage du virtuel à l'actuel est un drame, le passage de l'actuel au virtuel est une *effraction* : « Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence »⁹⁰. Autre manière de dire que l'on *pense* lorsqu'on éprouve un événement métamorphosant notre propre image de la pensée :

L'acte de penser ne paraît ni naturel ni serein, mais procède par coup de force, torsion secrète, violence subie : on pense sous la contingence éprouvante d'une expérience qui résiste à nos capacités de savoir. Dans sa vocation pour l'imprévisible, la création implique que l'on découvre autre chose que ce que l'on savait déjà.⁹¹

Le renversement deleuzien s'opère cette fois sur la pensée elle-même, c'est-à-dire que la pensée n'est plus comme chez Platon une aspiration à l'intelligible, mais plutôt une force qui vient heurter les déterminations actuelles de la pensée comme représentation. La contre-effectuation philosophique consiste à

⁸⁸ Deleuze, 1969, p. 246.

⁸⁹ Deleuze, 1990 [1988], p. 199-200.

⁹⁰ Deleuze, 1968, p. 181.

⁹¹ Sauvagnargues 2009, p. 78-79.

penser l'impensé, à faire consister la part virtuelle et idéale d'un événement. Cette création ne « réfère » à rien, n'agit pas comme une solution à une énigme, le plan tracé n'est pas un plan de référence, il consiste plutôt en un auto-positionnement transcendantal et immanent : « le concept n'est pas donné, il est créé, à créer ; il n'est pas formé, il se pose lui-même en lui-même, auto-position »⁹². Dit autrement, penser n'est pas tant expliquer un concept que le saisir comme entité virtuelle impliquée en elle-même, immanente à elle-même comme à ce qui entre en résonance idéale avec elle. Pour rendre consistants des rapports différentiels, ceux-ci doivent être consolidés en une multiplicité :

la consistance réunit concrètement les hétérogènes, les disparates, en tant que tels : elle assure la consolidation des [...] multiplicités [virtuelles.] En effet, procédant par consolidation, la consistance agit nécessairement au milieu, par le milieu, et s'oppose à tout plan de principe ou de finalité. Ce qui s'inscrit sur le plan de consistance, ce sont : [...] les *continuuums d'intensité* ou variations continues [...].⁹³

La contre-effectuation, ou la création de concepts (Idées philosophiques), est une participation concrète à la production d'entités virtuelles s'inscrivant comme des devenir qui subissent l'épreuve de l'éternel retour. Puisque d'une part, le concept est auto-référent⁹⁴, et que d'autre part le critère de sélection dans l'éternel retour est l'excès (car seul ce qui est en excès revient), alors le processus de sélection entretient la production continue de quantités intensives auto-positionnées et impliquant chacune une certaine quantité d'intensité. La quantité d'intensité dépend de la production d'un *continuum* d'intensité, cela se traduisant par la mise en résonance ou la communication virtuelle d'éléments disparates, autrement dit par la création renouvelée de connexions : « les règles concrètes de construction du plan [de consistance] ne valent que pour autant qu'elles exercent un rôle

⁹² Deleuze et Guattari, 1991, p. 16.

⁹³ Deleuze et Guattari, 1980, p. 632-633.

⁹⁴ Deleuze et Guattari, 1991, p. 27.

sélectif. [...] Seul est retenu et conservé, donc créé, seul consiste ce qui augmente le nombre des connexions [...]. »⁹⁵ Ce qui compte dans la création de concepts, c'est « la puissance de leur continuation »⁹⁶, et cela n'est jamais pensé (dans le virtuel) comme constance ou unité, mais plutôt selon une continuité de variations d'intensité et en fonction de nouvelles connexions ou mises en résonance. Pour qu'un concept se pose, il doit être consolidé d'une manière singulière, toujours par le milieu, au sens où son auto-positionnement est en soi une variation d'un « devenir en devenir ». Le travail de la pensée est donc de donner continuellement de la consistance à un plan d'immanence qui se soustrait radicalement à toute unité.

On se rend compte que la pensée elle-même ne peut pas se penser à l'extérieur des devenirs que la philosophie crée. Autre manière de dire que les conditions de la pensée ne peuvent pas être dénombrées. La pensée ne réfère pas comme chez Platon à des principes du *logos*. Le seul réquisit de la pensée chez Deleuze est sa nécessité (qu'il partage avec Platon, mais pas pour les mêmes raisons). On a montré dans cet essai que les philosophes tracent des *plans philosophiques* sur lesquels l'acte de penser est conçu à chaque fois différemment. Pour parler de ces conceptions, Deleuze se réapproprie son propre syntagme d'« image de la pensée », d'abord spéifiquement utilisé dans sa critique de la philosophie de la représentation, pour en faire cette fois plus positivement le plan (avec ses régions idéelles) d'une quelconque théorie philosophique : « l'image ne qualifie plus la façon dont la pensée se représente son propre pouvoir de manière abstraite et mutilée, mais le devenir des forces réelles qui lui permet de créer des concepts »⁹⁷ ; et encore « l'image devient le plan transcendantal de constitution de la pensée »⁹⁸. Mais alors, l'image ici renvoie plutôt à une consistance conceptuelle qu'à une représentation.

⁹⁵ Deleuze et Guattari, 1980, p. 633-634.

⁹⁶ Deleuze, 1990 [1988], p. 200.

⁹⁷ Sauvagnargues, 2009, p. 43-44.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 45.

Toute image de la pensée revendique son statut *en droit*, néanmoins cela indique seulement qu'il y a *pré-philosophiquement*⁹⁹ une nécessité de penser, et ne dit pas ce qu'est la pensée ou même comment elle procède :

On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée. C'est le socle de tous les plans, immanent à chaque plan pensable qui n'arrive pas à le penser. Il est le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu. Un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur : c'est l'immanence [...].¹⁰⁰

L'intimité rappelle que la philosophie de Deleuze est concrète, empirique. Le paradoxe du dehors intérieur (ou plutôt le dehors en dedans, si l'on voulait suivre à la lettre ce que propose la citation) quant à lui exprime plusieurs choses, par exemple le passage d'un

⁹⁹ Il y a en effet une dimension pré-philosophique chez Deleuze, car il se propose de montrer ce qu'il en est de la création de différents plans philosophiques : « Si la philosophie commence avec la création des concepts, le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique. Il est présupposé, non pas à la manière dont un concept peut renvoyer à d'autres, mais dont les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non-conceptuelle. » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 43) Ce à quoi il ajoute : « Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci la suppose. Ce sont ses conditions internes. » (*Ibid.*) Chez Deleuze, la condition interne qui donne de la consistance à son système philosophique (comprenant lui-même le pré-philosophique de toutes les philosophies) est la différence transcendantale, la « variation pure » (*Ibid.*, p. 41). On comprend encore mieux ainsi pourquoi Deleuze substitue le général à l'aléatoire à ce niveau d'analyse. Le plan d'immanence est l'aléatoire en soi, la différence en soi. Sa paradoxale structure génétique est la synthèse disjonctive. Les concepts rendent consistants, sur le plan d'immanence, les devenirs ou les singularités, en les consolidant dans une Idée.

¹⁰⁰ Deleuze et Guattari, 1991, p. 59.

espace intensif (virtuel) à un espace extensif (actuel), l'inséparabilité du transcendantal et de l'empirique, ou encore justement ce qui force à penser. Et c'est la différence transcendante qui, toujours, par sa puissance tout aléatoire, provoque un tel acte, ce pourquoi elle fait office de dehors absolu, qui n'est autre encore que l'immanence en soi.

Ce chapitre sur le virtuel, l'actuel et le statut des Idées chez Deleuze s'ouvre donc sur la nécessité violente de penser. Or, au fil de cette exposition, la théorie ontologique de l'éternel retour y est présente, voire intégrée sans heurts. C'est que la pensée et l'Être chez Deleuze sont *réversibles*. Alors que pour Aristote, la pensée épouse les mouvements de l'Être (préséance de la dimension ontologique), que pour Platon la pensée comme mouvement de l'intelligible engendre des thèses ontologiques (préséance de la dimension épistémologique), pour Deleuze l'Être et la pensée n'ont aucune préséance l'un sur l'autre dans l'immanence : « pur plan d'immanence d'une pensée-Être »¹⁰¹. L'immanence est paradoxalement cet absolu indépassable. On peut distinguer les questions ontologiques et celles épistémologiques, mais on ne peut pas les séparer :

L'absolu va désigner le plan philosophique par excellence, l'établissement d'un plan où être et pensée sont indissociables, où être et pensée sont pris dans une pure *réversibilité* [...]. Deux faces pour un même plan qui ne devient donc philosophique que dans l'instant où sont croisés simultanément être et pensée [...].¹⁰²

La réversibilité n'est pas la fusion de l'Être et de la pensée, elle désigne « un échange immédiat, perpétuel, instantané, un éclair. [...] C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. »¹⁰³ Chaque philosophie trace un plan de consistance qui « apporte une nouvelle matière de l'être et dresse une nouvelle

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰² Montebello, 2008, p. 40-41.

¹⁰³ Deleuze et Guattari, 1991, p. 41.

image de la pensée »¹⁰⁴. C'est pour cela qu'on peut dire que la philosophie de Deleuze est un empirisme des Idées, car les Idées sont aussi les devenirs qui s'incarnent et insistent dans l'actuel. Par le processus de contre-effectuation, le penseur expérimente des devenirs qui le métamorphosent et qui font effraction dans son être actualisé. Le défi du philosophe est de faire consister l'immanence en créant des concepts sans rien perdre de l'intensité qu'il saisit, de travailler à la continuité des variations virtuelles, bref d'exprimer des événements idéels. L'idéal est la matière virtuelle de l'Être, au sens où dans la production de la pensée (et par la création de concepts), une ontologie prend consistance, ce pourquoi on dit qu'il y a réversibilité de la pensée et de l'Être.

En somme, d'un point de vue radicalement immanent, le travail du philosophe est de créer de la pensée en expérimentant le virtuel, et cela se produit par le processus de contre-effectuation. Pour faire consister des concepts, le philosophe doit mettre en communication, doit faire varier, doit créer de la virtualité, bref, doit faire surgir le dehors intérieur du réel. La communication idéale est donc au centre du travail philosophique. Ce qu'on appelle, dans le présent essai, la communication ontologique virtuelle, est précisément une mise en résonance d'éléments virtuels par la synthèse disjonctive, la création de zones d'indiscernabilité dans lesquelles des singularités forment des rapports différentiels intenses qui insistent dans l'actuel. Cette définition de la communication renvoie à l'ensemble de l'appareillage conceptuel développé dans cette partie, ce qui permet pense-t-on d'affirmer que la pensée de l'immanence radicale de Deleuze est aussi une philosophie de la communication.

Au fil de ce troisième mouvement de problématisation, on a montré qu'il y a un réel renversement philosophique de la communication (sur la ligne de problématisation du paradoxe ontologique) lorsqu'on substitue aux concepts d'un, de multiple et de médiation, ceux de multiplicité, de singularité et de résonance.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

Le renversement s'est aussi produit par la redéfinition de la transcendantalité (donc sur la deuxième principale ligne de problématisation) à l'intérieur d'un empirisme des Idées. Le couple « virtuel-actuel » reconfigure la répartition du transcendantal et de l'empirique par le double renversement de l'empirisme d'Aristote et de l'idéalisme de Platon, tels que ceux-ci ont été présentés au cours des deux premiers mouvements. Alors que la transcendantalité aristotélicienne déploie les modes d'être d'un devenir empirique général dont la pensée imite le mouvement communicationnel de l'Être cherchant sa propre unité, que celle platonicienne établit en droit les principes d'un mouvement dialectique et transcendantal des Idées communiquant entre elles et témoigne du désir de comprendre du philosophe devant le constat de non-intelligibilité du devenir empirique, la philosophie de Deleuze renverse à la fois l'exercice de généralisation *du* devenir – par la création d'une mécanique transcendantale produisant de manière illimitée *des* devenirs comme autant de singularités communiquant entre elles – *et* fait des Idées la part virtuelle et transcendantale d'une ontologie dans laquelle chaque Idée est la puissance de devenir qui reste impliquée dans ce qui est devenu, c'est-à-dire de ce qui est actualisé. Bref, le virtuel et l'actuel reprennent la répartition entre l'en droit en l'en fait, tout en renversant les théories d'Aristote et de Platon. Le transcendantal deleuzien est comme le résultat de ce renversement.

On peut y voir l'apogée d'une radicalisation du transcendantal et donc, conformément en cela au projet kantien, d'une critique de la transcendance et de sa définition hiérarchique de l'Un sur le multiple. Ce n'est plus l'un et le multiple qui définissent ce qu'est la communication ontologique, mais toute multiplicité virtuelle. Véritable philosophie de la création et de l'événement, l'immanentisme deleuzien ne laisse survenir aucune transcendance, aucun dogmatisme philosophique. Chaque événement a, comme impliqué en lui-même, une spatio-temporalité virtuelle et singulière qui ne se laisse subordonner par aucun procès de généralisation. L'immanence est intégralement libérée d'une pensée de l'identité et de la finitude. La philosophie n'a plus à se restreindre comme chez Aristote à une quête infinie

de son propre achèvement (l'unité de l'Être infiniment dédoublée), ou encore comme chez Platon à la structure dialectique du *logos* qui nécessite de poser l'hypothèse de l'existence d'Idées inaltérables. La création par concepts est *libre en droit*, en même temps qu'elle est pour le philosophe à chaque fois absolument nécessaire.

On a vu que, du virtuel à l'actuel, un plan de référence se trace, alors que de l'actuel au virtuel, il s'agit plutôt de tracer un plan d'immanence ou de consistance. Ces deux activités créatrices sont différentes. Dans le chapitre qui suit, cette différence sera reprise à la lumière du travail scientifique et du travail philosophique, d'un point de vue cette fois plus épistémologique. L'univocité de l'Être, l'éternel retour de la différence, l'intelligibilité événementielle et la radicalité empirique du transcendantal définissent l'ontologie de Deleuze, mais on a aussi montré que l'*acte de penser* y est tout autant constitutif, la « réversibilité » en faisant état. Or la pensée philosophique est pour Deleuze intrinsèquement dérangeante, confrontante, voire violente par rapport à la stabilité et la généralité de la pensée représentative. On pourrait dire que l'insistance du virtuel dans l'actuel est continuellement *problématisante*, car elle tourmente ce qui est actualisé. La philosophie ne semble plus devoir « expliquer » des problèmes ou répondre à des questions pour calmer les tourments, au contraire elle semble avoir pour tâche de produire des mises en résonance (de la *communication virtuelle*) positivement problématiques, de créer des devenirs faisant l'épreuve de l'éternel retour, bref de donner toujours plus de consistance à ce qui ne cesse de changer à l'intérieur même du réel. Le caractère *problématique* de la pensée sera abordé au prochain chapitre, de manière à révéler la dimension épistémologique de cette philosophie de l'immanence.

Problématisation et perspectivisme

Les trois mouvements de problématisation philosophique dont font état les chapitres précédents ont impliqué à chaque fois, parfois implicitement, une définition de ce qu'est justement l'exercice de problématisation. Or, on n'a pas encore abordé de front cette dimension épistémologique dans la philosophie de Deleuze. À la lumière du renversement ontologique proposé précédemment, qu'en est-il de l'exercice de problématisation? On s'attardera d'abord à cette question, tout en rendant explicite le rôle qu'y joue la communication virtuelle et, donc, problématique. Il apparaîtra que la philosophie ne construit pas les mêmes entités que la science. La problématisation philosophique ne se concevrait pas de la même façon que la problématisation scientifique qui, elle, s'appliquerait plutôt à construire des propositions scientifiques (des fonctions), ce à quoi Deleuze s'attarde en quelque sorte dans sa logique du sens en redéfinissant les dimensions de ce qui constitue une proposition. À partir de la définition du *sens* qui en ressort, on montrera comment la science peut intégrer en elle la virtualité problématique des Idées, et ce en créant des fonctions toujours *en train de se faire*, sur un plan de référence qui, conséquemment, est lui aussi se faisant. Sur la ligne d'effectuation, chaque état de choses comme chaque fonction se révéleraient être en cours d'actualisation. Mis en résonance, les éléments virtuels déterminés à s'actualiser y apparaîtraient comme

des potentialités pour des états de choses se les appropriant. À la lumière de cette théorie dynamique des fonctions, on pourra enfin élaborer un certain perspectivisme épistémologique chez Deleuze, qui se déclinerait différemment en philosophie et en science. On y révélera notamment le rôle qu'y joue la communication virtuelle, à l'intérieur de chacune des perspectives et « entre » celles-ci, ce qui permettra de comprendre, en conclusion de cet essai, ce qu'il en est de la communication entre paradigmes scientifiques et entre théories philosophiques.

7.1 *La problématisation philosophique*

Il convient d'abord de résumer les différentes définitions de la problématisation philosophique incluses dans les deux premiers mouvements. Dans la première partie, la problématisation a été pensée, *mutatis mutandis*, à l'intérieur d'une théorie herméneutique et transcendante de l'interprétation. On a montré que les catégories de l'Être d'Aristote (puissance, acte, nécessaire) permettaient d'ancrer la problématisation dans une philosophie empiriste du devenir en général. La communication des discours (ou des paradigmes) entre eux a été définie selon différents termes se faisant écho à l'intérieur d'une même série : conversion, dissolution, désintégration, résorption, retournement, appartenance, etc. De plus, on a expliqué qu'une telle philosophie transcendante se fondait à la fois sur son propre inachèvement et sur la possibilité en droit de se dépasser elle-même. Au regard de cette philosophie et de la définition ontologique de la communication qui lui est liée, les paradigmes scientifiques seraient alors empreints d'une finitude, parce que la pensée est *a priori* inachevée. Dans la deuxième partie, la dialectique platonicienne des Idées a révélé une autre façon de penser la problématisation. D'une part, la problématisation selon Platon poserait au fondement de la pensée l'unité paradoxale de la question et de la réponse, représentative du mouvement du *logos*, c'est-à-dire de la recherche infinie de l'intelligibilité. De ce point

de vue, les Idées seraient à la fois prises dans ces mouvements intelligibles (s'articulant en fonction de diverses situations dialectiques) et des réalités intelligibles en repos. D'autre part, l'aspiration à l'intelligible traduirait aussi, dans le sensible, l'essentielle relativité de tout paradigme, relativité que l'on associe à la finitude en ceci qu'un paradigme cherche une identité qui n'est pas ce que, lui, est. Le désir de comprendre impliquerait pour Platon une différence ontologique entre le mode d'existence des paradigmes (en devenir) et celui de la pleine intelligibilité (en repos) à laquelle ceux-ci aspirent.

Bref, lors des deux mouvements de problématisation, la pensée philosophique a impliqué, dans son infinité même, la recherche toujours renouvelée d'une identité, et c'est cela qui rendrait finis les discours scientifiques par rapport à la philosophie. Mais cette finitude n'est-elle pas un artefact de la transcendance que ces philosophies traînent avec elles?

De cela, on peut retenir au moins deux points : 1) la définition de la problématisation diverge d'un plan philosophique à l'autre, 2) elle engage à chaque fois une certaine vision de la science, de la philosophie et du rapport entre les deux. Ainsi en est-il aussi dans la philosophie de Deleuze.

Un des traits principaux de l'Idée chez Deleuze est d'être problématique, entre autres parce qu'une Idée tire sa consistance d'une différence qu'elle consolide, et non d'une identité qu'elle possède. Afin de comprendre ce qu'est pour Deleuze un problème, il faut conjuguer l'aspect créatif (ou productif) à celui différentiel de sa philosophie, c'est-à-dire : « lorsque les problèmes atteignent au degré de *positivité* qui leur est propre, et lorsque la différence devient l'objet d'une *affirmation* correspondante »¹. Le virtuel est, de ce point de vue, peuplé d'événements idéels positifs et problématiques : « Les Idées-problèmes sont des multiplicités positives, des positivités pleines et différenciées, décrites par le processus de la détermination réciproque et complète qui rapporte

¹ Deleuze, 1968, p. 2.

le problème à ses conditions.»² Les composantes d'une Idée forment une zone d'indiscernabilité (elles sont indiscernables parce que réciproquement déterminées). On note aussi que cette prise de consistance est complète en elle-même, au sens où les conditions d'un problème sont ce qui lui donne sa consistance : « C'est le fait d'être "posé" (et par là d'être rapporté à ses conditions, d'être pleinement déterminé) qui constitue la positivité du problème.»³ Cela ramène à l'avant-plan la transcendantalité des problèmes. Le virtuel est comme « le maintien ontologique des questions et des problèmes »⁴ dans le réel. Pour Deleuze, le problème n'est pas relativement contingent et « appelé à disparaître dans la formation du savoir »⁵, parce que cela ne consisterait qu'à le reconnaître *en fait* : « il faut au contraire porter cette découverte au niveau transcendantal, et considérer les problèmes [...] comme des "objectités" idéelles qui ont leur suffisance »⁶, c'est-à-dire que les problèmes sont *en droit* auto-positionnés, bref ils sont des créations virtuelles faisant consister des rapports différentiels. Autre façon de dire que le transcendantal deleuzien est « un tout nouveau champ problématique : celui de la multiplicité virtuelle »⁷. La tâche de la philosophie est de créer des problèmes virtuels et réels. Car un problème virtuel n'est pas un problème irréel ou encore seulement possible. Un problème philosophique n'en est pas un s'il se répond par des généralités (que ce soit celles du sens commun ou celles qui réfèrent à une possibilité transcendantale, voire à des universaux). Un faux problème est un problème tout fait avec une solution toute faite, et qui ne met pas réellement en branle l'exercice de problématisation. De ce point de vue, la pensée philosophique ne peut pas poser sa solution comme condition de

² *Ibid.*, p. 343.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵ *Ibid.*, p. 206.

⁶ *Ibid.*

⁷ Sauvagnargues, 2009, p. 330.

sa réalité, car elle se subordonnerait alors à ce qu'elle a elle-même déterminée (dans une circularité logique) et se contemplerait dans son illusoire universalité. Au contraire, un problème réel force à penser, ébranle la pensée et la transforme. Il trace un nouveau plan idéal (ou d'immanence) ou continue d'en tracer un, en changeant ainsi l'image de la pensée.

La « pensabilité » d'un problème renvoie paradoxalement au plan tracé lors de son auto-positionnement. Il s'agit d'un paradoxe, lorsque ce plan n'est pas « déjà » tracé, mais qu'il se trace en fonction des variations problématisantes qui le constituent. Le plan n'est pas indifférent, il n'est pas l'indifférence même. Si l'on voulait se « représenter » le plan dans son immanence « en soi », on pourrait dire qu'il est le dehors absolu questionnant de manière aléatoire. Sauf que le plan d'immanence ne se représente pas, il ne se pense que par les éléments qui le peuplent. Le plan d'immanence passe ainsi de l'absolue différence à la répétition illimitée de différences, tel un dehors intérieur problématisant à chaque fois de manière singulière. Entre le plan et les Idées, on retrouve la même distinction qu'entre l'en-soi de la différence (dans l'éternel retour) et le pour-soi de cette différence par la répétition, et ce sans que l'un et l'autre ne puissent être séparés. En soi, le plan d'immanence n'est que la différence transcendantale, telle « la » question, le pur aléatoire, mais il ne prend consistance que par les problèmes qui insistent dans le réel. La quantité illimitée des devenirs du plan en définit sa « nature fractale »⁸. En renvoyant à la fractalité, Deleuze veut montrer que le plan d'immanence n'est pas une forme, il est l'inégal en soi des devenirs illimités. En outre, le plan d'immanence a comme image paradoxale l'éternel retour, cette fois au sens où l'intérêt d'un problème philosophique singulier s'évalue à sa puissance de faire consister une différence capable d'engendrer un devenir de la pensée, de la même manière que l'inconditionné en excès (dans l'éternel retour) est sélectionné et agit comme la condition positive, problématique et problématisante, de la répartition des éléments dans un rapport différentiel faisant ainsi problème.

⁸ Deleuze et Guattari, 1991, p. 41.

Les Idées-problèmes sont comme des « précurseurs sombres capables de mettre la pensée et la sensibilité en état de disparation »⁹, c'est-à-dire dans un état problématique. Cela renvoie à la définition ontologique de la communication qui acquiert ici un rôle problématisant, puisque c'est en mettant en résonance des éléments disparates et en leur donnant une certaine consistance que l'on produit un problème et que l'on crée une différence qui force à penser. Une Idée est créée par une mise en communication de singularités produisant une certaine multiplicité problématique, consistante et virtuelle, mais aussi insistante dans l'actuel, tel un devenir qui détermine des solutions sans leur ressembler. En ce sens, on peut dire que la communication ontologique et virtuelle définie aux cinquième et sixième chapitres est aussi une communication problématique.

La virtualité du réel est questionnante, elle insiste dans toute explication et reste ainsi impliquée dans ce qui est actualisé : « La puissance des questions vient toujours d'ailleurs que les réponses, et jouit d'un libre fond qui ne se laisse pas résoudre. »¹⁰ La réalité des questions n'est pas moindre par rapport aux réponses, seulement elles sont d'un autre ordre. Alors que les réponses procèdent par différenciation et donc par discontinuité, les questions procèdent par différentiation et donc par continuité, au sens où ce sont les variations continues qui créent le questionnement : « Résoudre, c'est toujours engendrer les discontinuités sur fond d'une continuité fonctionnant comme Idée. »¹¹ Il faut par ailleurs noter que, comme tout événement a deux faces (le virtuel et l'actuel), on doit dire qu'« Un problème n'existe pas hors de ses solutions. »¹² Certes, le problème insiste réellement, mais il n'existe que lorsqu'il est déterminé actuellement : « S'il [le problème] ne se confond avec elle [la solution], il dépend pourtant de l'effectuation empirique de la

⁹ Sauvagnargues, 2009, p. 331.

¹⁰ Deleuze, 1968, p. 142.

¹¹ *Ibid.*, p. 211.

¹² *Ibid.*, p. 212.

solution, sans laquelle on ne pourrait le construire. [... La] solution, qui effectue le problème sur le plan spatiotemporel, apparaît comme sa différenciation actuelle.»¹³ La nécessité dissymétrique du virtuel et de l'actuel est ainsi comprise dans sa dimension épistémologique.

Un problème fait consister ensemble des éléments qui en sont à la fois ses propres conditions et qui déterminent ses solutions : « la répartition des singularités appartient complètement aux conditions du problème, tandis que leur spécification renvoie déjà aux solutions construites sous ces conditions »¹⁴. Il y a des problèmes singuliers réels, dont la répartition des composantes leur fait acquérir une certaine consistance et une intensité virtuelle qui déterminent l'actualisation de solutions spécifiques. Les conditions d'un problème renvoient à la structure des rapports différentiels, tandis que la consistance d'un problème tient à l'intensité déployée lors de la mise en communication des singularités impliquées entre elles dans les rapports différentiels. Cela constitue une multiplicité virtuelle problématique.

Dans sa dimension épistémologique, un événement engendre d'une part des questions (virtuelles) et d'autre part des réponses (actuelles). Lorsqu'un problème s'explique (par spécification et organisation), on dit qu'il s'actualise en tant que solution : « C'est ainsi qu'il faut distinguer la différenciation virtuelle du problème et son actualisation, ou sa solution dans une théorie. »¹⁵ En philosophie, le processus d'effectuation engendre des solutions, alors que le processus de contre-effectuation engendre des problèmes. On rappelle néanmoins que le virtuel est premier, c'est-à-dire qu'il détermine l'actuel. En ce sens, on peut dire que

Le mode de l'événement, c'est le problématique. Il ne faut pas dire qu'il y a des événements problématiques, mais que les événements concernent exclusivement les problèmes et en

¹³ Sauvagnargues, 2009, p. 337.

¹⁴ Deleuze, 1968, p. 212.

¹⁵ Sauvagnargues, 2009, p. 335.

définissent les conditions. [...] L'événement par lui-même est problématique et problématisant. »¹⁶

En effet, dans sa virtualité un événement est complètement réel, comme une Idée-problème est en elle-même consistante. De plus, cela veut dire que le problème implique en lui-même les conditions de la solution, ce pourquoi il la détermine :

non pas du tout que les problèmes, pratiques ou spéculatifs, soient comme l'ombre de solutions préexistantes, mais au contraire parce que la solution découle nécessairement des conditions complètes sous lesquelles on détermine le problème en tant que problème, des moyens et des termes dont on dispose pour le poser »¹⁷.

Si le problème est premier, la solution n'en demeure pas moins réelle, car elle est justement déterminée par le problème qui, lui, ne se détermine (comme existant) que par la solution : « c'est la "résolubilité" qui doit dépendre d'une caractéristique interne : elle doit se trouver déterminée par les conditions du problème, en même temps que les solutions réelles, engendrées par et dans le problème »¹⁸. Les solutions sont des créations actuelles résolvant le problème. Résoudre est donc « le mouvement par lequel les solutions viennent nécessairement recouvrir le problème »¹⁹, en gardant à l'esprit que c'est le problème qui détermine la solution à s'actualiser de manière spécifique, et qu'il continue à insister en elle, même s'il en est recouvert.

Afin de compléter cette description du caractère problématique des Idées, il faut voir comment Deleuze redéfinit la dialectique. Car les processus d'effectuation et de contre-effectuation, qui font passer de la question à la réponse et de la réponse à la question, *ne forment pas* une unité dialectique. Ledit mouvement dialectique de

¹⁶ Deleuze, 1969, p. 69.

¹⁷ Deleuze, 1968, p. 206-207.

¹⁸ *Ibid.*, p. 210.

¹⁹ *Ibid.*, p. 230.

la question-réponse qui fonde l'unité paradoxale du *logos* chez Platon n'a plus de consistance dans cette philosophie de l'immanence. C'est plutôt la conjugaison paradoxale, dans le réel, du virtuel et de l'actuel qui rend compte du couple « question-réponse ». Le renversement deleuzien ramène la dialectique expressément du côté du virtuel et du problème : « La dialectique est l'art des problèmes et des questions, la combinatoire, le calcul des problèmes en tant que tels. »²⁰ ; et encore « *Les problèmes sont toujours dialectiques*, la dialectique n'a pas d'autre sens, les problèmes aussi n'ont pas d'autre sens. »²¹ On se souvient que pour Platon l'ouverture radicale à toute hypothèse, c'est-à-dire à toute résolution méthodologiquement possible d'un problème, est le réquisit minimal pour engendrer un mouvement dialectique. Or pour Deleuze, « le problématique diffère en nature de l'hypothétique »²². La création de multiplicités virtuelles ne fonctionne plus sous le mode de l'hypothétique, mais toujours sous le mode du problématique. Il est vrai que chez Platon aussi la dialectique diffère de l'hypothétique, mais c'est parce que pour lui la réponse à une question n'est plus une hypothèse, mais un des éléments du mouvement dialectique. Pour Deleuze en revanche, le mouvement de contre-effectuation ne consiste pas à prendre les solutions pour des problèmes (en vue par exemple d'une éventuelle compréhension), mais à chercher à maintenir et à renouveler la force productrice réelle des problèmes en tant que tels, et cela implique un effort de problématisation (mise en résonance virtuelle) qui soit le plus continu possible. Il n'y a pas chez Deleuze de *moment* de réponse dans le problématique, parce que ce mode est constitutivement positif et affirmatif. De la solution philosophique actualisée, il faut non pas en faire une interrogation, mais en extraire l'événement problématique qui reste impliqué en elle, ce pourquoi d'ailleurs il ne s'agit pas d'une « virtualisation », mais plutôt d'une *contre-effectuation*.

²⁰ Deleuze, 1968, p. 204.

²¹ *Ibid.*, p. 232.

²² *Ibid.*, p. 255.

C'est peut-être ce qui est le plus difficile à comprendre dans la problématisation philosophique. Le *paradoxe de l'énonciation philosophique* est bien d'extraire, à partir des phrases qu'elle produit, des Idées-problèmes qui ne leur ressemblent pas : « La philosophie procède par phrases, mais ce ne sont pas toujours des propositions qu'on extrait des phrases en général. [... Des] phrases ou d'un équivalent, la philosophie tire des *concepts* [...]. »²³ Autrement dit, les « solutions » de problèmes philosophiques sont des concepts produisant par eux-mêmes une contre-effectuation qui est tirée des phrases actualisées (effectuées). Ces phrases ont comme caractéristiques d'être non propositionnelles et problématisantes :

Si la philosophie est paradoxale par nature, ce n'est pas parce qu'elle prend le parti des opinions les moins vraisemblables ni parce qu'elle maintient les opinions contradictoires, mais parce qu'elle se sert des phrases d'une langue standard pour exprimer quelque chose qui n'est pas de l'ordre de l'opinion ni même de la proposition.²⁴

Un concept est un événement idéal « problématique » en tant que problème virtuel, et « problématisant » dans son actualisation en énoncés. Ce type d'expression est une « énonciation philosophique »²⁵, ou encore une « énonciation de position [qui] est strictement immanente au concept, puisque celui-ci n'a pas d'autre objet que l'inséparabilité des composantes par lesquelles il passe et repasse lui-même, et qui constitue sa consistance »²⁶. Construire des multiplicités philosophiques, entrant « librement dans des rapports de résonance non discursive »²⁷, est le paradoxe du créateur de concepts. Celui-ci doit s'efforcer de travailler sous le mode positif du problématique, c'est-à-dire qu'il doit doubler (par contre-effectuation) ses énoncés actualisés d'une intensité

²³ Deleuze et Guattari, 1991, p. 29.

²⁴ *Ibid.*, p. 78.

²⁵ *Ibid.*, p. 28.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 28.

insistante et donc problématisante. Deleuze souligne que la résonance, ou la mise en communication d'entités virtuelles, n'est pas discursive, et c'est de cette manière que le mode du problématique se distingue, comme le note Zourabichvili, de l'argumentatif et donc de la logique propositionnelle :

La position de problème est injustifiable par des arguments : les arguments sont indispensables, mais logiquement intérieurs à la problématique. Bien plus, s'ils servent à en déployer la cohérence, à tracer des chemins dans le concept ou d'un concept à l'autre, il serait illusoire des les séparer de l'acte de poser le problème [...]. [...] Il n'y a pas de place en philosophie pour une problématique autonome de l'argumentation.²⁸

Deleuze s'en prend effectivement à l'orthodoxie logique d'une certaine philosophie analytique, ce qui est évoqué en quelque sorte dans le passage suivant :

le concept n'est pas discursif, et la philosophie n'est pas une formation discursive, parce qu'elle n'enchaîne pas des propositions. C'est la confusion du concept et de la proposition qui fait croire à l'existence de concepts scientifiques [...]. [...] Cette confusion règne dans la logique, et explique l'idée enfantine qu'elle se fait de la philosophie.²⁹

Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de logique chez Deleuze, mais plutôt que la philosophie construit des problèmes que la logique propositionnelle ne précède pas. L'auto-positionnement d'un problème implique qu'il soit lui-même porteur d'un couplage singulier de singularités dans un rapport différentiel créant sa propre logique, ses propres conditions. Par exemple, le problème de la communication ontologique n'a pas été le même, du premier au troisième mouvement de cet essai, aussi n'a-t-il pas été exprimé de la même façon. En reproblématisant le concept de « communication », on a convoqué de nouvelles singularités et de nouveaux rapports différentiels qui ont déterminé des théories à se

²⁸ Zourabichvili, 2003, p. 69-70.

²⁹ Deleuze et Guattari, 1991, p. 27.

développer de manière spécifique. Les philosophies en elles-mêmes sont intéressantes en ceci qu'elles tracent des plans peuplés de concepts s'actualisant dans des termes et des définitions, tout en cherchant à donner de la consistance aux problèmes qui les déterminent à s'actualiser ainsi.

En somme, on pourrait dire que la communication (par mise en résonance virtuelle d'éléments hétérogènes) est la « méthode » de problématisation philosophique, c'est-à-dire la manière de créer des problèmes. À la fois « manière de créer » et structure paradoxale (de *multiplicité*) d'un rapport différentiel, la communication virtuelle est ce qui donne consistance au problème et ce qui en détermine l'articulation. La singularité du rapport différentiel ne se comprend que comme une synthèse disjonctive, une variation irréductible à une quelconque forme générale, bref elle fait positivement problème, ce pourquoi la philosophie travaille sous le mode du problématique en doublant ses solutions d'une contre-effectuation qui donne une consistance au virtuel, d'où l'adéquation de l'Idée au problème.

La science en revanche ne double pas ses énoncés, au contraire elle participe à l'effectuation, car elle veut « gagner *une référence capable d'actualiser le virtuel* »³⁰. Ce que la science crée n'est donc pas consistant, mais bien *référent*, et c'est à partir de cela qu'on pourra expliquer, dans la prochaine section, ce qu'est un problème d'un point de vue plutôt scientifique que philosophique. Cela révélera d'ailleurs le paradoxe propre à la science, car si le paradoxe philosophique est de produire (par contre-effectuation) des énoncés non discursifs en ne perdant rien du caractère problématique du virtuel, le *paradoxe scientifique* serait de produire des énoncés discursifs (propositions) capables d'exprimer le caractère processuel de leur propre effectuation, celle-ci étant déterminée par une mise en résonance d'éléments virtuels et problématiques. En effet, l'exercice de problématisation scientifique doit être pensé différemment, parce que le rapport au virtuel est différent. Alors que la philosophie coupe le chaos en

³⁰ *Ibid.*, p. 112.

faisant consister des concepts (Idées philosophiques) sur un plan d'immanence, la science coupe le chaos sur un plan de référence en créant des Idées scientifiques, des actes de référence que Deleuze nomme aussi des *prospects* et qui s'énoncent dans des fonctions, c'est-à-dire « des propositions dans des systèmes discursifs »³¹. Mais avant d'aller plus loin dans cette description du travail scientifique et de l'exercice de problématisation qui lui est associé, il faut avant tout expliquer ce que Deleuze entend par « proposition », et c'est d'abord lors de l'exposition de sa logique du sens en 1969 qu'il en rend compte le plus clairement, pour la reformuler par la suite dans une théorie scientifique des fonctions dans son dernier ouvrage (coécrit avec Guattari) en 1991.

7.2 *Sens et problème en science*

Dans la section précédente, on a mis l'accent sur le problème philosophique et sur sa puissance d'actualiser des solutions qui, paradoxalement, ne devraient rien perdre du mode problématique qui les détermine. Déjà, le caractère « problématique » des Idées a permis de passer de considérations ontologiques à des considérations épistémologiques entourant le processus de contre-effectuation. Or, si le travail philosophique s'en trouve ainsi mieux défini, celui scientifique (d'effectuation) demeure pour une bonne part inexplicé. Et pour le définir, il faut d'abord comprendre la place qu'occupe la proposition dans le système philosophique de Deleuze, parce que la science produit justement un type de proposition appelée une *fonction*. Afin de poursuivre le développement de ce chapitre épistémologique, on abordera dans ce qui suit la logique du sens de Deleuze, car celle-ci décrit ce qu'il en est de la proposition, selon ses quatre dimensions : la désignation, la manifestation, la signification et le sens. La logique deleuzienne n'est pas en opposition au modèle propositionnel, plutôt elle veut décrire la *genèse* de la proposition, en y ajoutant le

³¹ *Ibid.*, p. 111.

sens virtuel en tant que quatrième dimension irréductible aux trois autres³². Ce sera alors l'occasion de compléter le renversement de la perspective transcendantale développée au premier chapitre. Ce renversement ayant déjà été décrit ontologiquement (lors du passage de l'équivocité aristotélicienne à l'univocité deleuzienne), il restera à l'expliquer épistémologiquement au regard cette fois de l'*a priori* communicationnel apélien, puisque celui-ci en définissait la dynamique problématisante (argumentative et interprétative) derrière l'énonciation propositionnelle.

Par la suite, ayant replacé la logique propositionnelle à l'intérieur de la philosophie de Deleuze, on montrera que la tâche du scientifique consiste à énoncer des propositions spécifiquement scientifiques, c'est-à-dire des fonctions qui produisent des rapports de référence par la création de prospects, aussi appelés des fonctifs (faits de variables et de constantes). La théorie des fonctions de Deleuze semblerait apte à exprimer le paradoxe de la science qui consiste à créer des propositions scientifiques rendant compte du processus d'actualisation du virtuel dans des états de choses. On compte montrer que, de cela, il ressort une certaine définition de la problématisation scientifique. Les fonctions entreraient en interaction avec le *sens* (sur la ligne d'effectuation), lequel apparaîtrait il est vrai sous le mode virtuel du problématique, cependant non comme concept (Idée philosophique), mais sous la forme du prospect (Idée scientifique). Or, il faut souligner dès maintenant que l'utilisation qu'on fera du mot « prospect » déborde la stricte lettre deleuzienne. Un prospect peut s'actualiser à l'intérieur d'une seule fonction, mais on pense qu'il pourrait

³² La logique deleuzienne n'est pas « non propositionnaliste », si l'on entend par cela faire de la proposition une réponse relative dans un processus dialectique infini et problématisant. On a d'ailleurs montré que la dialectique chez Deleuze se situait seulement du côté virtuel, qui est celui du problème. Elle est néanmoins une genèse de la proposition, car *elle fait du problème le sens de la proposition*. Au demeurant, le but est seulement de replacer la logique propositionnelle dans le cadre de la philosophie deleuzienne, afin d'en comprendre le rôle dans le travail scientifique et par rapport à la philosophie.

aussi apparaître dans un modèle de solutions, donc dans ce que Kuhn appelle un paradigme. En s'appuyant sur *Mille plateaux* (coécrit avec Guattari), la science (créatrice de prospects) aurait alors deux faces : d'un côté la *science royale* (dominante ou en tout cas établie comme modèle d'intégration) et de l'autre côté la *science ambulante* (productrice de problèmes scientifiques à partir de nouveaux rapports différentiels). Si Deleuze y voit deux types de sciences, on les présentera plutôt comme les deux faces (majeure et mineure) d'un prospect scientifique. Cela provoquera en retour un renversement de la définition kuhnienne du paradigme, car on fait ainsi du problème scientifique la genèse du paradigme et non son corrélat.

Enfin, on questionnera l'interprétation faite par Michel Fabre à propos de la problématisation chez Deleuze, car bien qu'en soi cette manière de penser la problématisation puisse être fort intéressante, on pense qu'elle ne concorde pas tout à fait avec ce que Deleuze en dit. Un des mérites de Fabre est d'avoir rendu explicite la relation entre la logique du sens et la problématisation. Aussi, son souci de vouloir répondre à la question méthodologique (*comment* procéder?) comble une certaine lacune du travail de Deleuze, nonobstant justement le problème que pose pour lui l'élaboration de règles méthodologiques. Cependant, dans son entreprise de vulgarisation, Fabre explique que la problématisation scientifique consisterait en une déconstruction de la cohérence interne (révélation des *a priori*) d'une proposition scientifique dont on aurait suspendu momentanément la prétention à la vérité du rapport de référence qu'elle déploie. À la suite de quoi, une reconstruction des éléments suspendus (à partir de connaissances intersubjectivement valides) finaliserait selon Fabre l'exercice de problématisation. On pense que cette façon de présenter la problématisation renvoie implicitement à une théorie transcendantale proche de celle d'Apel. Cela laissera irrésolue la question du *comment* de la problématisation chez Deleuze, ce à quoi le perspectivisme interne décrit dans la prochaine section tenterait peut-être de répondre, à quelques nuances près (inhérentes à l'idée même de « perspective »).

La proposition est une phrase ou un segment de phrase ayant quatre dimensions précises, soit la désignation, la manifestation, la signification et le sens. Deleuze résume d'abord les trois premières dimensions, classiques, de la logique de la manière suivante. Premièrement, la proposition *désigne* un état de choses : « La désignation opère par l'association des mots eux-mêmes avec des images *particulières qui doivent* “représenter” l'état de choses [...]. »³³ Ces images désignent quelque chose de particulier (et non de général). Les noms propres et les indicateurs (cela, ceci, etc.) sont de ce point de vue des *désignants*. Le jugement sur la proposition se fait alors au regard du critère de correspondance, d'adéquation (telle proposition est vraie ou fausse par rapport à l'état de choses particulier qui la remplit). L'état de choses est le *corrélat* de la désignation, qu'on peut aussi appeler le *désigné*. Deuxièmement, la proposition est la *manifestation* d'un sujet inférant une telle désignation. De là peuvent prendre forme les questions entourant par exemple la prétention à la validité, la véracité (ou la tromperie) et l'intention. Comme le note Fabre, dans son résumé de la logique deleuzienne, « La manifestation est la prise en charge subjective de la proposition, le fait qu'une proposition (même anonyme) doit toujours se voir rapportée à un énonciateur, lequel n'est jamais quelconque, et s'ancrer ainsi dans un espace-temps défini. »³⁴ Le sujet de la proposition est le manifestant dont le corrélat est le *manifesté*³⁵. Troisièmement, la proposition est *signifiante* :

³³ Deleuze, 1969, p. 22.

³⁴ Fabre, 2009, p. 148.

³⁵ Le *manifesté* rassemble les *désirs* et les *croyances* du manifestant : le sujet *désire* qu'une proposition désigne un état de choses (causalité interne entre la représentation et l'état de choses), alors qu'il *croit* qu'à tel état de choses correspond telle proposition (causalité externe entre la représentation et l'état de choses) (Deleuze, 1969, p. 23). Il s'agit donc de révéler la source du « jugement de désignation » (*Ibid.*, p. 24) présidant à l'énonciation de la proposition. On peut aussi parler dans ce cas des diverses *prétentions* auxquelles renvoie la proposition.

il s'agit cette fois du rapport du mot avec des concepts *universels ou généraux*, et des liaisons syntaxiques avec des implications de concept. Du point de vue de la signification, nous considérons toujours les éléments de la proposition comme « signifiant » des implications de concepts qui peuvent renvoyer à d'autres propositions, capables de servir de prémisses à la première.³⁶

Alors que les éléments de la proposition sont des signifiants, leurs corrélats sont des signifiés³⁷. La signification est cet « ordre d'implication conceptuelle »³⁸ qui fonctionne par démonstration (la proposition comme prémisses ou comme conclusion), dans un procès de généralisation hypothétiquement infini (la régression infinie), ce qui renvoie à la forme d'argumentation syllogistique. Au demeurant, Deleuze remarque que cette implication logique ne s'arrête pas au syllogisme³⁹, mais peut englober celui-ci dans une recherche plus générale des formes logiques :

La valeur logique de la signification ou démonstration ainsi comprise n'est plus la vérité, comme le montre le mode hypothétique des implications, mais la *condition de vérité*, l'ensemble des conditions sous lesquelles une proposition "serait" vraie. La proposition conditionnée ou conclue peut être fautive, en tant qu'elle désigne actuellement un état de choses inexistant ou n'est pas vérifiée directement. La signification ne fonde pas la vérité sans rendre aussi l'erreur possible. C'est pourquoi la condition de vérité ne s'oppose pas

³⁶ Deleuze, 1969, p. 24.

³⁷ En fait, Deleuze utilise le couple « signifiant-signifié » de plusieurs façons (*voir* Deleuze, 1969, p. 51-52), mais on en restreint ici l'application à la dimension de la signification.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Elle peut aussi s'entendre « au sens physique des probabilités, ou au sens moral des promesses et engagements, l'assertion de la conclusion dans ce dernier cas étant représentée par le moment où la promesse est effectivement tenue » (Deleuze, 1969, p. 24-25).

au faux, mais à l'absurde : ce qui est sans signification, ce qui ne peut être ni vrai ni faux.⁴⁰

Fabre pour sa part souligne que « La signification est donc ce qui rend la proposition susceptible de vérité ou de fausseté. Elle constitue sa forme de possibilité logique, mathématique, physique, ou encore ses conditions de vérité dans un monde possible. »⁴¹ On remarque que, dans l'exposition de la dimension signifiante de la proposition, les conditions de vérité sont automatiquement associées au possible, c'est-à-dire à cette catégorie qui sert de fondation pour la représentation. D'une façon ou d'une autre, la signification renvoie à des conditions transcendantales (représentationnalistes) qui en définissent la possibilité.

Si l'on se suffisait de ces trois dimensions, on ferait face à ce que Deleuze appelle le « cercle de la proposition »⁴², ou encore à « l'anneau de Moebius »⁴³. En se demandant laquelle des trois dimensions fonde la proposition (quel est son sens?), on se rend compte que l'une renvoie à l'autre infiniment dans un cercle où l'on passe « De la désignation à la manifestation, puis à la signification, mais aussi de la signification à la manifestation et à la désignation »⁴⁴ : 1) la désignation ne peut pas faire office de sens si, dans l'ordre de la parole, la manifestation « sert de principe à toute désignation possible »⁴⁵ ; 2) la manifestation ne peut pourtant pas être fondatrice « s'il existe un autre ordre [, celui de la langue,] où les significations valent et se développent pour elles-mêmes [...] avant de manifester un sujet, ou même de désigner un état de choses »⁴⁶ ; 3) néanmoins, on ne peut rapporter une conclusion syllogistique à un état de choses que si l'on

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ Fabre, 2009, p. 147-148.

⁴² Deleuze, 1969, p. 27.

⁴³ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

présuppose, selon l'ordre de l'implication, que la conclusion désigne la vérité d'un état de choses si les prémisses sont vraies ; 4) ou qu'à l'inverse on rapporte les prémisses « à un état de choses désigné qu'on présuppose »⁴⁷. Cette présupposition renvoie, dans l'ordre de la parole, à un sujet qui en a prétendu la véracité, au moins à titre d'hypothèse, ainsi le cercle de la proposition revient sur lui-même. Et le principe, faisant en sorte que cette logique est perçue comme étant suffisante, est celui de l'identité, car il donne une préséance au modèle de la reconnaissance, celui-ci affirmant la possibilité de la correspondance entre un état de choses et sa représentation, ou en tout cas la possibilité qu'à la désignation soit accordée hypothétiquement une réelle valeur de vérité.

Il est vrai qu'Apel a lui aussi critiqué la logique des propositions. On rappelle que pour Apel, un argument n'est pas « d'abord » une proposition objectivée, vraie ou fausse, selon un *logos* de l'assertion et de la vérification. Un argument serait plutôt animé par un *logos* communicationnel de la performativité et de l'interprétation. Celui-ci engloberait le *logos* propositionnel (les deux *logos* seraient complémentaires pour former le *logos* propre au langage humain)⁴⁸. De ce point de vue, la charge performative d'une proposition précéderait en droit son application en fait. De plus, l'*interprétation* acquerrait dans ce cas un rôle

⁴⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁸ Selon Apel, c'est grâce au *logos* communicationnel qu'on peut parler d'une *prétention* à l'exactitude, à la véracité et à l'authenticité de celui qui énonce la proposition, mais encore plus fondamentalement de la *prétention transcendantale à la validité de sens intersubjective*, c'est-à-dire à « la *force pragmatique possible de l'énonciation de la phrase* comme *acte communicationnel illocutoire* » (Apel, 1994, p. 40). Autrement dit, Apel élève au niveau transcendantal le principe discursif de l'*argumentation* et fait de l'*a priori* de la communication linguistique la fondation de toute énonciation, scientifique aussi bien que philosophique : il faut présupposer « l'existence d'une *prétention autoréférentielle performative à la vérité*, susceptible d'être remise en question dans la discussion » (*Ibid.*, p. 48).

fondamental, parce qu'elle renverrait à une communication universelle et illimitée, tel un principe régulateur pour les multiples discours : « [...] la] fonction de représentation ne peut pas [...] avoir son fondement [...] dans les choses ou les états de choses [...] ; elle se fonde bien davantage [...] toujours déjà sur l'établissement interprétatif de la valeur de sens des symboles au moyen de l'usage communicationnel du langage. »⁴⁹ Or, pour Deleuze au contraire le *sens* ne peut pas se réduire à ce jeu transcendantal et performatif de l'interprétation, ni à sa complémentarité avec la logique propositionnelle. Pour que le sens agisse réellement, on ne peut pas se suffire d'une simple possibilité performative se réalisant lors de l'énonciation effective. Dans la logique deleuzienne, le sens est certes transcendantal, mais il renvoie à la part virtuelle du réel et non à sa part possible.

Pour en arriver ici à une critique épistémologique de la transcendantité apeliennne, il faut noter que Deleuze explique d'abord qu'*en fait*, le sens ne peut pas « être localisé dans une de ces trois dimensions, désignation, manifestation ou signification »⁵⁰. Concernant la désignation, le rapport de correspondance entre un mot et l'état de choses est insuffisant selon Deleuze pour constituer le sens, et d'ailleurs Apel est lui aussi on ne peut plus clair à ce sujet. Suivant Lewis Carroll, Deleuze remarque qu'on peine à comprendre comment un nom pourrait avoir une *répondant* : « que signifie pour quelque chose répondre à son nom? et si les choses ne répondent pas à leur nom, qu'est-ce qui les empêche de perdre leur nom? »⁵¹ De ce point de vue, « l'arbitraire des désignations [...] aussi bien que] le vide des indicateurs [...] sont] dénués de sens »⁵². La désignation ne peut donc pas contenir en elle le sens, bien plus elle doit le supposer afin qu'elle puisse s'opérer. On pourrait alors chercher le sens dans la manifestation, mais on a vu que celle-ci doit elle-même

⁴⁹ Apel, 1994, p. 61-62.

⁵⁰ Deleuze, 1969, p. 28.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

s'appuyer sur des significations « établies en soi »⁵³ si elle veut pouvoir en faire usage. Enfin, on peut bien renvoyer la signification non à des constantes de la langue, mais aux formes logiques qui en définissent conditionnellement la valeur de vérité, on ne sort pas pour autant du cercle de la proposition, on ne fait qu'en extraire sa « possibilité logique ».

Or, on a vu qu'Apel entend introduire un nouvel élément pour sortir du cercle de la proposition, cet élément étant l'*a priori* communicationnel. Cependant, à la lumière de ce qui vient d'être dit à propos de l'impossibilité de réduire le sens à l'une des trois premières dimensions de la proposition, on pense pouvoir dire que l'*a priori* d'Apel est seulement une façon détournée d'établir *en droit* le sens dans la dimension de la *manifestation*. Bien entendu, la manifestation devient non personnelle (ou intersubjective), mais elle garde les traits d'une identité illocutoire indéterminée, mais déterminante, précédant transcendalement tout exercice syllogistique, identité qu'il nomme paradoxalement « un *consensus* de type argumentatif »⁵⁴. Mais cela permet-il vraiment de sortir du cercle de la proposition? Il semble plutôt qu'il en consacre la forme en élevant au niveau transcendantal la dimension de la manifestation.

On pense que la critique de Deleuze à propos de la valeur logique de la signification s'applique aussi à l'*a priori* communicationnel d'Apel, ce qu'il affirme d'ailleurs d'une certaine façon lorsqu'il dit que « l'intersubjectivité ne vaut pas mieux que la signifiante »⁵⁵. Selon Deleuze en effet, les conditions « logiques » de vérité de la signification ne révèlent que « la *forme de possibilité* de la proposition même »⁵⁶. Et l'*a priori* communicationnel d'Apel ne résout pas plus le problème que Deleuze pointe dans cette élévation du conditionné aux conditions de possibilité de leur vérité, le problème étant selon lui

⁵³ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴ Apel, 1994, p. 65.

⁵⁵ Deleuze et Guattari, 1980, p. 99.

⁵⁶ Deleuze, 1969, p. 29.

« [...] qu' on s'élève à un fondement, mais [que] le fondé reste ce qu'il était, indépendamment de l'opération qui le fonde, non affecté par elle [...]. Si bien qu'on est perpétuellement renvoyé du conditionné à la condition, mais aussi de la condition au conditionné. »⁵⁷ Chez Apel en effet, la proposition est conditionnée par le *logos* communicationnel qui en est la condition, cependant cet *a priori* a son complément dans le conditionné qu'il crée (la proposition) et sans lequel il n'a pas plus de sens : d'une part, dit Apel, « il est faux de ne pas concevoir l'évidence perceptive comme un critère de vérité »⁵⁸, et d'autre part, « le jugement perceptif lui-même ne peut avoir lieu que grâce à la part d'*interprétation* qu'apportent les symboles conceptuels du langage dépendant de la tradition »⁵⁹. Cette « *double structure complémentaire performative-propositionnelle* »⁶⁰ ne fait donc que refléter la complémentarité de l'ordre de la parole (manifestation) et de l'ordre la langue (signification) à l'intérieur du cercle de la proposition. La manifestation intersubjective – comme représentation du processus réflexif définissant selon Apel la pensée (un *je* en discussion argumentative avec un autre *je*) – n'est qu'une autre forme de possibilité justifiant la mainmise de logique propositionnelle en philosophie.

Bref, qu'on élève 1) la structure de la *désignation* au titre de condition de représentation (en se basant sur le modèle de la reconnaissance), 2) la structure de la *signification* au titre de condition de vérité (en se basant sur les formes logiques du langage), ou 3) la structure de la *manifestation* au titre de condition de validité intersubjective (en se basant sur l'argumentation), on ne parvient pas à sortir du rapport *statique* traversant l'entièreté de la philosophie de la représentation, soit le rapport possible-réel. Toute possibilité (de représentation d'un état de choses, de signification conceptuelle ou logique d'une proposition, de

⁵⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁸ Apel, 1994, p. 57.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 58-59.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 61.

validité d'un argument) est fondée sur la réalité empirique issue du sens commun. On ne sort pas de la réciprocity symétrique entre ce qui est devenu et la détermination de sa forme de possibilité. L'anneau de Möbius se renvoie infiniment à lui-même.

Or, pour que la *condition* de la logique du sens « échappe à ce défaut, il faudrait qu'elle dispose d'un élément propre distinct de la forme du conditionné, il faudrait qu'elle ait *quelque chose d'inconditionné* capable d'assurer une genèse réelle de la désignation et des autres dimensions de la proposition »⁶¹. Il s'agit donc pour Deleuze d'établir une quatrième dimension ne pouvant pas se réduire aux trois autres, dimension qu'il nomme la *matière idéelle*⁶² ou encore le *sens* de la proposition. Car la proposition est de ce point de vue l'*expression du sens* ; le sens est « *l'exprimé de la proposition* »⁶³. Il faut dire avant tout que, contrairement aux autres dimensions, le sens n'est pas une dimension *actuelle* de la proposition, plutôt il en révèle la dimension virtuelle :

on ne peut même pas dire du sens qu'il existe : ni dans les choses ni dans l'esprit, ni d'existence physique ni d'existence mentale. [...] C'est pourquoi nous disions qu'*en fait* on ne peut l'inférer qu'indirectement, à partir du cercle où nous entraînent les dimensions ordinaires de la proposition.⁶⁴

Il n'est pas moins réel pour autant. Le sens appartient en droit au réel, il est sa part virtuelle (non pas existante, mais insistante), il affecte toutes les dimensions actuelles de la proposition. On ne reviendra pas ici sur l'ensemble des caractéristiques associées au virtuel dans la philosophie de Deleuze, néanmoins il convient de s'attarder à quelques éléments qui aident à comprendre son intégration dans la logique propositionnelle telle que celle-ci est conçue par Deleuze. En outre, il faut se rappeler que la description de la logique du sens vise à une meilleure compréhension du

⁶¹ Deleuze, 1969, p. 30.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 31.

travail scientifique, ce qui veut dire que le rapport entre le virtuel et l'actuel est pensé, dans ce qui suit, plutôt à partir de l'effectuation que de la contre-effectuation.

Tout comme le virtuel est inséparable de l'actuel, le sens « n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime »⁶⁵, cependant il n'y a pas de rapport de ressemblance de l'un à l'autre. La correspondance de la proposition au sens est celle qu'une expression a avec ce qu'elle exprime. Il faut d'ailleurs préciser que « Le sens s'attribue, mais il n'est pas du tout attribut de la proposition, il est attribut de la chose ou de l'état de chose. »⁶⁶ Le sens n'est pas le prédicat qui s'attribue au sujet d'une proposition (comme une qualité qu'on lui associerait). Le sens s'attribue à une chose qui, elle, est « désignée par le sujet, ou à l'état de chose[s] [qui est] désigné par la proposition dans son ensemble [sujet et prédicat] »⁶⁷. La dimension de la désignation ne renvoie pas au sens, parce que le sens ne se confond pas avec l'état de choses actualisé dont il est l'attribut. La proposition désigne un état de choses, c'est même *par* cette désignation (en fait) qu'elle *exprime* le sens (en droit) de cet état. La proposition n'est pas le sens, mais elle en est l'expression actualisée. Du côté de l'actuel se trouvent donc à la fois la proposition et l'état de choses qui sont dans un rapport de désignation, alors que du côté du virtuel il y a le sens. Le sens est à la fois « l'exprimé de la proposition, et l'attribut de l'état de choses »⁶⁸, exprimé et attribut entrant dans un rapport différentiel tel qu'une zone d'indiscernabilité les enveloppe. Le sens insiste autant dans la proposition que dans l'état de choses et *existe* par cette double actualisation. Il n'est pas ce qui « manquerait » à la proposition ou encore à l'état de choses, au contraire le sens est en surplus (ou encore en excès) : *extra-êtré*⁶⁹

⁶⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁹ *Ibid.*

et *extra-propositionnel*⁷⁰. Il est la genèse virtuelle des autres dimensions actuelles de la proposition, véritable *frontière* productrice d'une différence entre la proposition et l'état de choses qu'elle désigne. Pour autant, « la frontière n'est pas une séparation, mais l'élément d'une articulation telle que le sens se présente à la fois comme ce qui arrive aux corps et ce qui insiste dans les propositions »⁷¹. Véritable synthèse disjonctive entrelaçant les propositions et les états de choses, le sens est donc

doublément générateur : il n'engendre pas seulement la proposition logique avec ses dimensions déterminées (désignation, manifestation, signification), mais aussi les corrélats objectifs de cette proposition qui furent d'abord eux-mêmes produits comme propositions ontologiques (le désigné, le manifesté, le signifié)⁷².

À l'intérieur de cette création actuelle et duelle « proposition-corrélat » – ayant, on le rappelle, la forme d'un anneau de Möbius –, le sens ne peut qu'être inféré indirectement, on le comprend comme un effet. Certes, quand l'organisation actuelle atteint un minimum de stabilité, le processus de détermination qui y a cours produit des « mélanges mesurés » et des « rapports assignés »⁷³, traçant ainsi un plan de référence (spatio-temporel, de quantités [spatialité] et de qualités [temporalité] extensives), mais c'est encore le sens qui en détermine l'actualisation : l'ordonnance référentielle est un effet de sens (le sens *existe* ainsi), mais il n'en demeure pas moins que le sens ne s'y réduit pas, ni même ne lui ressemble. Si l'on déplie l'anneau, « la dimension du sens apparaît pour elle-même et dans son irréductibilité, mais aussi dans son

⁷⁰ *Ibid.*, p. 250. La proposition et l'état de choses sont des créations actuelles, elles ne sont pas dans un état de *relativité* par rapport au sens, et elles n'*aspirent* pas à celui-ci. Au contraire, l'*excès de sens* reste impliqué dans la proposition comme dans l'état de choses. Cela témoigne une fois de plus du renversement de la philosophie de Platon.

⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

⁷² *Ibid.*, p. 145.

⁷³ *Ibid.*, p. 151.

pouvoir de genèse »⁷⁴. On s'aperçoit alors que le sens « survole les dimensions suivant lesquelles il s'ordonnera de manière à acquérir signification, manifestation et désignation »⁷⁵. La double insistance du sens (la frontière) fait « converger les séries divergentes »⁷⁶ actuelles (que sont, d'un côté, la proposition et, de l'autre côté, l'état de choses), mais elle ne les dissout pas. Les deux demeurent hétérogènes, leur mise en communication est précisément virtuelle, dans une sorte de présupposition réciproque (disjonction incluse). La frontière fait converger la proposition et son corrélat « autour d'un élément paradoxal, point qui parcourt la ligne [c'est-à-dire la frontière] ou circule à travers les séries »⁷⁷. En d'autres mots, l'articulation entre les propositions et les états de choses *est* la frontière, et celle-ci est virtuelle. Elle n'est pas fondée sur des règles extrinsèques à ceux-ci ou à celles-là et qui les feraient converger. C'est la frontière (le sens) qui détermine les conditions et qui continue d'insister dans les propositions et les états de choses. On comprend ainsi plus facilement en quoi un anneau de Möebius propositionnel est une sorte de « multiplicité actuelle », dans laquelle l'actualisation n'est jamais finale ou atteinte, mais toujours en cours, cela témoignant encore une fois du rôle crucial que joue la communication virtuelle dans la philosophie de Deleuze.

Il faut préciser aussi que le sens ne peut pas s'apparenter aux « manières » qu'ont les propositions de désigner, de manifester et de signifier quelque chose. Selon Deleuze, le sens n'est pas un ensemble de règles relatives à une activité linguistique. Par là, il ne veut pas dire que les jeux de langage (pour reprendre une expression de Wittgenstein) n'existent pas, mais seulement que ces règles se rapportent exclusivement à l'actuel et, donc, ne peuvent pas faire office de sens. Un jeu de langage est le *reflet* d'une création actuelle analysée, comme si on avait enlevé à celle-

⁷⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁷ *Ibid.*

ci son « contenu » réel pour ne garder que la « forme » possible de son contenu, sa « grammaire » ou encore son « usage ». La manière d'agir, ou le jeu de langage animant l'activité scientifique, peut bien consister à résoudre des *énigmes* en créant des propositions hypothétiques (réfutables) désignant des états de choses et établissant des liens entre de multiples états de choses, mais cela n'en constitue pas pour autant le sens, ni de chaque expérience scientifique ni du travail scientifique en lui-même. Il n'y a pas « un » sens de la recherche scientifique. Pour faire apparaître le sens, il ne suffit pas de faire éclater l'anneau de Möbius de la logique propositionnelle en une pluralité d'anneaux. Deleuze procède à un rapide renversement de la notion wittgensteinienne d'*usage*, en la détachant du possible pour l'associer au virtuel, comme il l'a fait pour le sens :

Il y a donc un « usage » de la représentation, sans lequel la représentation reste privée de vie et de sens ; et Wittgenstein [... a] raison de définir le sens par l'usage. Mais un tel usage ne se définit pas par une fonction de la représentation par rapport au représenté, ni même de la représentativité comme forme de possibilité. [... L'usage] est dans le rapport de la représentation à quelque chose d'extra-représentatif, entité non représentée et seulement exprimée.⁷⁸

Le sens d'une proposition ou d'un ensemble de propositions peut bien consister en l'usage, qui est à la genèse de telles expressions, mais ce n'est plus d'une grammaire dont il est question. Le sens est pour tout dire, agrammatical :

C'est là que le langage devient intensif, pur *continuum* de valeurs et d'intensités. [...] L'agrammaticalité [...] n'est plus un caractère contingent de la parole qui s'opposerait à la grammaticalité de la langue, c'est au contraire le caractère idéal de la ligne qui met les variables grammaticales en état de variation continue.⁷⁹

⁷⁸ Deleuze, 1969, p. 171.

⁷⁹ Deleuze et Guattari, 1980, p. 125.

Bref, la conception deleuzienne du sens renvoie du côté de l'actuel les variables aussi bien que les constantes (par exemple : les grammaires des activités linguistiques), elle ne les oppose plus les unes aux autres⁸⁰ : « *Constante ne s'oppose pas à variable, c'est un traitement de la variable qui s'oppose à l'autre traitement, celui de la variation continue.* »⁸¹ Il s'agit bel et bien d'un renversement de la philosophie de la représentation et de son procès de généralisation, que la « généralité » soit universelle ou locale : « les constantes sont tirées des variables elles-mêmes ; les universaux [...] sont toujours conclus d'une universalisation ou d'une uniformisation qui portent sur les variables »⁸². La logique du sens de Deleuze n'est donc pas une simple opposition à la logique propositionnelle ou même à l'intégration de cette dernière dans une grammaire éclatée des jeux de langage, voire à la philosophie post-métaphysique (Apel et Habermas). En postulant que le sens est virtuel et singulier (et non possible et général), Deleuze à la fois provoque un renversement et fait une critique de ces diverses figures de la philosophie de la représentation.

À partir de cela, il est possible de replacer le travail scientifique de production de *fonctions* dans le cadre de la logique du sens, c'est-à-dire de décrire le rapport qu'entretient la science avec le sens, car cela éclaire ce qu'on entend par « problématisation scientifique ». L'énonciation de constantes et de variables fait partie du travail scientifique. Constantes et variables sont les éléments permettant de construire une proposition scientifique, c'est-à-dire une fonction (que Deleuze appelle aussi une *ralentie*⁸³) :

⁸⁰ En faire une opposition consisterait à dire par exemple que les constantes sont transcendantales alors que les variables sont empiriques.

⁸¹ *Ibid.*, p. 131.

⁸² *Ibid.*, p. 130-131.

⁸³ À ce point de l'essai, il faut aborder au moins succinctement cette dimension supplémentaire de la philosophie de Deleuze, où le virtuel est pensé comme *vitesse* alors que l'actuel est pensé comme limitation de la vitesse, ralentissement : « Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est

Une fonction est une Ralentie. [...] Ralentir, c'est poser une limite dans le chaos sous laquelle toutes les vitesses passent, si bien qu'elles forment une variable déterminée comme abscisse, en même temps que la limite forme une constante universelle qu'on ne peut pas dépasser [...].⁸⁴

En faisant correspondre des fonctifs (ceux de la limite et de la variable) de la fonction à des dimensions plus classiques de la proposition, il sera plus aisé de comprendre le passage de la logique du sens à la théorie scientifique des fonctions. La mise en place d'une variable (donc, de quelque chose de variable) est ce qu'on a précédemment appelé la désignation, alors que la production d'une constante concerne plutôt la signification. Comme le note Fabre, « la fonction propositionnelle est toute entière tournée [...] vers les objets qui peuvent ou non la saturer, venir remplir la place de la variable »⁸⁵. Les fonctions désignent donc bel et bien des états de choses variables⁸⁶ selon une constante qui en permet et en limite les possibilités. Le terme « variable » ajoute ainsi à la désignation la caractéristique particulière de placer son « désigné » dans un système de coordonnées, sur la ligne de l'abscisse. Divers états de choses, voire divers états (des

moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent [...]. [La] science [...] cherche à donner des références au chaos, à condition [...] d'opérer d'abord une limitation de vitesse [...]. » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 45) La vitesse rappelle entre autres l'état paradoxal de variation continue caractéristique des éléments virtuels en devenir, alors que le ralentissement ramène à l'avant-plan cette idée que ce qui est actualisé (devenu) est dans une relative stabilité. Même la représentation des grandes vitesses actuelles est limitée (par exemple : la vitesse de la lumière). En philosophie néanmoins, on tombe dans l'illusion de la représentation lorsqu'on procède à des *fixations* conceptuelles (les universaux).

⁸⁴ Deleuze et Guattari, 1991, p. 112.

⁸⁵ Fabre, 2009, p. 170.

⁸⁶ L'état de choses lui-même « est une variable complexe qui dépend d'un rapport entre deux variables indépendantes au moins » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 115).

mélanges ordonnés) d'une même chose désignée, peuvent varier et être mesurés au regard d'une constante ou d'un ensemble de constantes. La constante, comprise dans ce système comme ordonnée, consiste ainsi en une limite permettant de mesurer la valeur d'une variable par rapport à une autre de ses valeurs. D'ailleurs, ce rapport prend le nom de référence : « la référence est un rapport entre valeurs de la variable »⁸⁷. De plus, la constante peut être prise dans un certain ordre d'implication (ce qui renforce la correspondance entre la dimension de la signification et le fonctif de la constante). En effet, une constante peut jouer le rôle de « cadrage externe »⁸⁸ pour une autre constante : « Il arrive que la constante-limite apparaisse elle-même comme un rapport dans l'ensemble de l'univers auquel toutes les parties sont soumises sous une condition finie [...]. Encore faut-il que des systèmes de coordonnées existent, auxquels renvoient les termes du rapport [...]. »⁸⁹ Dans l'ordre d'implication, la constante d'un système imbriqué dans un autre système peut devenir une variable dans ce système, complexifiant les rapports référentiels. En suivant cet ordre d'implication jusqu'au bout, on constate l'existence de proto-limites, c'est-à-dire de « limites premières qui constituent le ralentissement dans le chaos ou le seuil de suspension de l'infini »⁹⁰. Ces limites sont « hors de toutes coordonnées [... et] opèrent un comptage : ce ne sont pas des rapports [de référence], mais des nombres, et toute la théorie des fonctions dépend des nombres »⁹¹. Il faut surtout retenir de cela qu'avant même de définir un état de choses (qui pourrait n'être, par exemple, qu'une trajectoire⁹²), des constantes-limites coupent le chaos et tracent un plan de référence, autrement appelé un plan de connaissance⁹³. Deleuze peut ainsi ramener expressément du

⁸⁷ Deleuze et Guattari, 1991, p. 112.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁹¹ *Ibid.*, p. 112-113.

⁹² *Ibid.*, p. 117.

⁹³ *Ibid.*, p. 203.

côté de la science la théorie des ensembles du mathématicien Cantor (et dont Russell a établi une axiomatique) :

Ce que fait la théorie des ensembles, c'est inscrire la limite dans l'infini lui-même, sans quoi il n'y aurait jamais de limite : dans sa sévère hiérarchisation, elle instaure un [...] principe d'arrêt [... sans lequel] il y aurait un ensemble de tous les ensembles, que Cantor refuse déjà, et qui ne pourrait être que le chaos, comme le montre Russell. La théorie des ensembles est la constitution d'un plan de référence [...].⁹⁴

Bref, par la création de systèmes de coordonnées ayant des fonctions – ou encore : des systèmes discursifs ayant des propositions –, la science peuple le plan de référence dont les bordures sont les proto-limites qu'elle a elle-même érigées. La référence ne se réduit donc pas aux variables ou aux états de choses (ni aux choses ou aux corps) désignés⁹⁵, mais inclut les constantes ou les signifiés grâce auxquels il est possible de mesurer et de qualifier l'actuel. Ou plutôt, toute fonction scientifique (dont les premiers fonctifs sont la limite et la variable) crée du référent, c'est-à-dire des rapports déterminables et des systèmes d'actualités. Ceux-ci pourtant sont en fluctuation, autrement dit la référence « ne peut monter que des chaînes de fonctifs qui cassent nécessairement à un moment »⁹⁶. Et pourquoi ces chaînes cassent-elles? Sans doute avant tout parce que le

⁹⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁹⁵ Il est vrai qu'au terme « référence » on associe communément ce qui est pensé comme objectivement extérieur à la proposition, ce à quoi la proposition *réfère*. Mais chez Deleuze, il ne faut pas confondre l'*indépendance* des variables avec une supposée existence stable du « donné ». Une variable a une certaine extension, mais elle n'est conçue ainsi qu'au regard d'une constante, et c'est ce rapport qu'on appelle la référence. En d'autres termes, les objets en extension remplissant des variables n'ont d'existence qu'en fonction de certaines conditions signifiantes qui sont elles aussi actuelles.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 117.

virtuel insiste dans l'actuel, parce que le sens est la genèse des propositions et que sans lui elles n'existeraient pas.

Alors que la problématisation philosophique veut donner une consistance au virtuel, on appellera plutôt problématisation scientifique l'exercice consistant à suivre une matière idéale qui n'aurait pas encore « franchi » le seuil qu'une limite a déjà établi et balisé, et qui pourra être appropriée par un modèle de solutions scientifiques. C'est donc sur la ligne d'effectuation que le problème scientifique fait son apparition, ce qui est très différent du problème philosophique qui est créé sur la ligne de contre-effectuation. Une proposition scientifique (fonction) est selon Deleuze une *solution déterminée par un sens virtuel et problématique*. On rappelle à ce titre que « Le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution. »⁹⁷ ; et encore « les propositions ne trouvent leur sens que dans le problème sous-jacent qui les inspire »⁹⁸. Il est donc clair que le problème scientifique ne disparaît pas dans les propositions, au contraire il définit les conditions des propositions scientifiques. De telles conditions sont problématiques si elles sont *créatrices* d'Idées transformatrices du plan de référence, véritables « conditions de référence des propositions extensionnelles »⁹⁹. Elles déterminent l'actualisation des systèmes de coordonnées et même des proto-limites qui tracent les bordures du plan de référence. Ces conditions ne sont donc subordonnées à aucune constante-limite, fut-elle hors-coordonnées. On ne peut pas les assimiler *a priori* à des modèles pré-établis, c'est pourquoi on dit qu'elles apparaissent sous le mode du problématique.

La différence entre les *conditions de consistance* (philosophie) et les *conditions de référence* (science) se reflète dans la façon

⁹⁷ Deleuze, 1968, p. 204.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁹⁹ Deleuze et Guattari, 1991, p. 78.

d'appréhender le virtuel. La problématisation scientifique traduit le chaos du virtuel en *potentialités*, lors du processus d'effectuation qui, on l'a dit, engendre à la fois des états de choses et des propositions. D'une part « un état de choses n'actualise pas un virtuel chaotique sans lui emprunter un *potentiel* qui se distribue dans le système de coordonnées. Il puise dans le virtuel qu'il actualise un potentiel qu'il s'approprie. »¹⁰⁰ D'autre part, une fonction scientifique procède aussi à l'*appropriation d'un potentiel*, cette fois non pas attribué à un état de choses, mais insistant plutôt dans une proposition. La création de fonctions est donc une « opération de dépotentialisation »¹⁰¹. Mais cette dépotentialisation a comme conditions des potentialités positives s'affirmant sous le mode du problématique à l'intérieur d'une proposition et d'un état de choses : « le potentiel est le *problème* de la fonction en tant qu'il crée des singularités »¹⁰². La particularité du potentiel par rapport au virtuel est que ce dernier apparaît comme potentiel lors de l'effectuation, lorsqu'il s'actualise sur un plan de référence qui, d'ailleurs, n'est jamais une *tabula rasa* : « La ligne d'actualité trace un plan de référence qui recoupe le chaos : elle tire des états de choses qui, certes, actualisent aussi dans leurs coordonnées les événements virtuels, mais n'en retiennent que des potentiels en voie d'actualisation déjà, faisant partie des fonctions. »¹⁰³ En soi, le

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 116. Pour les besoins de l'essai, on en est resté au niveau d'actualisation des états de choses (des variables et des constantes dans un système de coordonnées), mais comme tel il y a une *cascade d'actualisation* jusqu'aux *corps*, c'est-à-dire quand « la fonction ne prend plus pour référence la limite et la variable, mais plutôt un invariant et un groupe de transformations [...]. [...] Avec le corps, le rapport entre variables indépendantes complète suffisamment sa raison, quitte à se pourvoir d'un potentiel ou d'une puissance qui en renouvelle l'individuation. » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 116) On retiendra de cela qu'un « potentiel peu être recréé dans l'actuel, [...] il peut être renouvelé et élargi » (*Ibid.*).

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Alliez, 1993, p. 50.

¹⁰³ Deleuze et Guattari, 1991, p. 152.

virtuel n'est pas relatif à un quelconque système spatio-temporel actualisé, il est en excès par rapport à toute limite : « la philosophie et la science comportent [...] un *je ne sais pas* devenu positif et créateur, condition de la création même, et qui consiste à déterminer *par* ce qu'on ne sait pas »¹⁰⁴. Mais dès qu'on parle de potentiel, on ne fait plus « consister » le virtuel, on l'actualise dans un système peuplant le plan de référence. Le problème philosophique donne des conditions de consistance tandis que le problème scientifique donne des conditions de référence, et en cela ils diffèrent. Car même si les deux travaillent sous le mode du problématique, il reste qu'en philosophie on ne veut rien perdre du virtuel, en science on veut recourir au virtuel pour « potentialiser » les fonctions qui, autrement, ne feraient que reproduire des modèles déjà actualisés, ou tourneraient à vide dans un anneau de Mœbius logique, transcendantalement sans contenu. En science, problématiser est l'action de déplier l'anneau pour révéler les conditions virtuelles articulant entre eux une proposition et un état de choses.

Le plan de référence est peuplé de propositions scientifiques et d'états de choses dans lesquels le sens insiste. Plus précisément, la science est créatrice de *prospects*, terme dont l'étymologie est révélatrice :

prospectus « action de regarder devant, au loin » d'où « vue, perspective », de *prospicere*, littéralement « regarder en avant », verbe formé de *pro* « devant » [...] et de *specere*, mot archaïque signifiant « regarder » [...]. Le français avait déjà adapté *prospectus* en *prospect* n.m. (1580), mot qui a désigné une vue, une perspective.¹⁰⁵

Un prospect donne à voir. Il y a « quelque chose de figural dans les fonctifs [ou prospects], qui forme une *idéographie* propre à la science, et qui fait déjà de la vision une lecture »¹⁰⁶, remarque à

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁵ Rey, 2006, p. 2981.

¹⁰⁶ Deleuze et Guattari, 1991, p. 119.

laquelle Deleuze ajoute que la science « interdit tout usage infini religieux de la figure en déterminant une manière exclusivement scientifique dont celle-ci doit être *construite, vue et lue*, par fonctifs »¹⁰⁷. Les fonctions scientifiques font voir, car elles produisent du référent. Ayant cela en tête, on peut dire que les prospectes sont des actes de référence, c'est-à-dire « des mouvements finis de la pensée par lesquels la science constitue ou modifie des états de choses et de corps »¹⁰⁸. Le prospect scientifique¹⁰⁹ est une création productrice de référence, ou encore une manière de constituer une « vision » scientifique de ce qui s'actualise, bref une projection de références et de systèmes de référence. Mais qu'est-ce qui insiste dans une proposition, dans un système discursif (ou système de référence)? Bref, quelle est la part « génétique » d'une proposition scientifique? Qu'est-ce qui « fait problème » dans un prospect?

D'abord, un prospect peut être aussi simple qu'un fonctif (une variable, une limite) ou, pense-t-on, aussi large qu'un paradigme¹¹⁰. On prévient toutefois que l'adéquation du prospect avec le paradigme n'est pas clairement affirmée par Deleuze. Quoiqu'au moins un passage abonde en ce sens, si l'on prend en

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁹ Il y a plusieurs *types* de prospectes. Suivant le court résumé qu'en fait Deleuze, la théorie des fonctions concerne les prospectes scientifiques, l'atomisme logique les prospectes logiques, et le vécu (perceptions, affections, actions) les prospectes doxiques (Deleuze et Guattari, 1991, p. 146-147). La logique « a donc un paradigme [...] qui est comme *la reconnaissance du vrai* dans les prospectes ou les propositions informatives » (*Ibid.*, p. 131). La *logique du sens* de Deleuze serait l'explication du paradigme de la logique en même temps qu'elle en décrit son inséparabilité d'avec le virtuel (le sens qui insiste dans toute proposition).

¹¹⁰ Le modèle de la reconnaissance, par exemple, serait le grand paradigme rassemblant l'édifice de la logique et de l'expérience vécue. L'image de la pensée de la Raison représentative serait en ce sens l'élévation du paradigme de la logique en philosophie de la représentation.

compte que la science se définit par ce qu'elle crée, que ce soit un acte ou un système de référence :

Autant dire avec Kuhn que la science est *paradigmatique* [...]. [...] Loin de nous faire repasser par les mêmes composantes, le nom propre du savant a pour fonction de nous éviter de le faire, et de nous persuader qu'il n'y a pas lieu de réarpenter un trajet déjà parcouru [...]. [...] Le nom propre du savant dresse des paradigmes qui se projettent dans les systèmes de références nécessairement orientés.¹¹¹

Il y a selon Deleuze une « correspondance fonctionnelle du paradigme avec un système de référence »¹¹². On peut dire qu'un paradigme est comme un ensemble d'actes de référence reconnus, ou encore un système prospectif agissant à titre de domaine de résolubilité, permettant donc l'énonciation de propositions scientifiques dans leur intégralité (leurs parts virtuelle et actuelle). Or, bien que le prospect et le paradigme n'apparaissent que dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, ce serait surtout dans *Mille plateaux* que Deleuze élabore sa propre théorie des paradigmes, sans toutefois utiliser ce mot. L'intérêt de passer par ce chemin est qu'on y retrouve plus clairement la double face « problème-solution » de la création scientifique. On verra ensuite que cette conception de la science est aussi présente dans la théorie des fonctions.

Deleuze propose en effet de distinguer la science royale du *logos* (légaliste, majeure) de la science du *nomos* (ambulante, nomade, mineure) :

Il faudrait opposer deux types de sciences, ou de démarches scientifiques : l'une qui consiste à « reproduire », l'autre qui consiste à « suivre ». L'une serait de reproduction, d'itération et de réitération ; l'autre d'itinération, ce serait l'ensemble des sciences itinérantes, ambulantes. [...] *S]uivre n'est pas du tout la*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 118.

¹¹² *Ibid.*, p. 119.

même chose que reproduire, et l'on ne suit jamais pour reproduire.¹¹³

Dans la science royale, il y a une « recherche de lois [qui] consiste à dégager des constantes, même si ces constantes sont seulement des rapports entre variables (équations). Une forme invariable des variables, une matière variable de l'invariant, c'est ce qui fonde le schéma hylémorphique. »¹¹⁴ Tandis que « pour la science nomade la matière n'est jamais une matière préparée, donc homogénéisée, mais est essentiellement porteuse de singularités »¹¹⁵. La première s'occupe de remplir (reproduire) le plan de référence de fonctions à partir de problèmes-types, la deuxième veut se faire prendre par (suivre) des singularités (qui apparaissent sous le mode du problématique). Ainsi, la science nomade met « les variables elles-mêmes en état de variation continue. S'il y a encore des équations, ce sont des adéquations, des inéquations, des équations différentielles irréductibles à la forme algébrique [...]. »¹¹⁶ Le schème hylémorphique n'est pas rejeté, au contraire la théorie des fonctions (déjà partiellement présente dans *Mille plateaux*) en est une réactualisation moderne. L'hylémorphisme est une autre façon de parler de la construction d'un plan de référence. Néanmoins, le virtuel y est cette fois déterminant, et en cela l'hylémorphisme d'Aristote est complètement renversé¹¹⁷. Les variations continues qui insistent dans l'actuel témoignent du travail du sens, à la frontière des fonctions (variables et constantes) et des états de choses (matières et formes). La science nomade est un travail de frontière, elle suit des devenir : « On est bien forcé de suivre lorsqu'on est à la recherche des “singularités” d'une matière ou

¹¹³ Deleuze et Guattari, 1980, p. 460-461.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 458.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 457.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 458.

¹¹⁷ Une bonne partie du renversement deleuzien de l'hylémorphisme s'appuie sur la théorie de l'individuation de Gilbert Simondon (voir : *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* [2005 {1960}]).

plutôt d'un matériau, et non pas à la découverte d'une forme [...]. »¹¹⁸ La science royale quant à elle stabilise les variables, à partir « d'un point de vue, dans un domaine, d'après un ensemble de rapports constants »¹¹⁹. La science royale s'apparente donc jusqu'à un certain point à ce que Kuhn appelle la science normale, qui vise la reproduction par l'accumulation d'un savoir scientifique à partir d'un point de vue stable et qui réussit à étendre ses schèmes d'organisation pour produire du référent ordonné et mesurable.

On se souvient que l'entreprise de résolution d'énigmes chez Kuhn n'est pas axée sur la rencontre de la différence, plutôt elle cumule les solutions comme autant de réponses à des *problèmes-types* dont les *énigmes* sont les occurrences. En ce sens, un paradigme est un modèle standardisé et général de traitement de problèmes-types, et la science travaille à renforcer et à adapter ses paradigmes pour les rendre plus performants. De cette manière pourtant, on ne sort pas du cercle de la proposition, car on continue seulement à référer à des conditions qui rendent *possible* la résolution d'énigmes ou d'interrogations. Et dans ce cas, le sens ne peut toujours qu'être inféré indirectement, indéfiniment sujet à argumentation. Cela dit, Kuhn précise qu'il arrive que des *anomalies* persistantes provoquent des transformations ou des changements de paradigmes. Mais il faudrait alors déplacer la notion d'anomalie dans le cadre de la théorie de Deleuze pour y voir l'insistance d'un devenir dans des actualités comprises selon des rapports de référence incapables de procéder à des explications (solutions) scientifiques. C'est bien à cela que la science nomade s'intéresse : « *Il y a des sciences ambulantes, itinérantes, qui consistent à suivre un flux dans un champ de vecteurs où des singularités se répartissent comme autant d'“accidents” (problèmes).* »¹²⁰ La science royale ramène bien ces singularités dans le « droit chemin » en les traduisant dans un système de

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 461.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

coordonnées intégrateur, mais « Il y a toujours un courant par lequel les sciences ambulantes ou itinérantes ne se laissent pas complètement intérioriser dans les sciences royales reproductives. »¹²¹ Et si les sciences ambulantes n'ont pas la capacité de se développer de manière autonome, c'est parce qu'elles n'y sont tout simplement pas destinées, autre manière de dire qu'elles travaillent essentiellement sous le mode du problématique : « elles s'installent dans cet en-plus qui déborde l'espace de reproduction »¹²². C'est donc bien du sens dont on parle, de ce qui excède les représentations scientifiques avalisées (les fonctions qui se présentent comme des solutions à teneur paradigmatique).

Les sciences royales et les sciences ambulantes ne sont pas excluantes les unes des autres. La complémentarité – ou plutôt la nécessité dissymétrique – des deux types de sciences forme le couple « problème-solution » qui est constitutif d'une Idée scientifique :

D'où la nécessité de coupler les espaces ambulants avec un espace d'homogénéité [...]. [...] Dans le champ d'interaction des deux sciences, les sciences ambulantes se contentent d'*inventer des problèmes*, dont la solution renverrait à tout un ensemble d'activités collectives et non scientifiques, mais dont la *solution scientifique* dépend au contraire de la science royale, et de la manière dont la science royale a d'abord transformé le problème en le faisant passer dans son appareil théorématique et son organisation du travail.¹²³

Ce « champ d'interaction » n'est pas défini outre mesure par Deleuze, du moins sous ce vocable, mais on peut y voir une frontière qui fait passer du problématique à l'hypothétique. Il faut retenir de cela 1) qu'une solution ne peut devenir « scientifique » qu'en passant par un paradigme, et 2) qu'un problème scientifique

¹²¹ *Ibid.*, p. 462.

¹²² *Ibid.*, p. 463.

¹²³ *Ibid.*, p. 463.

n'est pas une énigme préalablement organisée par un paradigme, mais plutôt ce qui est à la genèse de la démarche scientifique : « tant qu'on définit le problème par sa "résolubilité", on confond le sens avec la signification et l'on ne conçoit la condition qu'à l'image du conditionné. En fait, ce sont les domaines de résolubilité qui sont relatifs au processus d'auto-détermination du problème. »¹²⁴ Le champ d'interaction scientifique serait donc cette frontière où des propositions s'actualisent en étant déterminées par des problèmes scientifiques (qui en forment ainsi les « conditions » virtuelles et réelles) et acquérant le statut de solutions scientifiques en étant appropriées dans un domaine de résolubilité. En s'intéressant à l'insistance d'un problème dans un paradigme, on procède à une problématisation scientifique : « la science mineure ne cessera pas d'enrichir la majeure, en lui communiquant son intuition, son cheminement, son itinérance, son sens et son goût de la matière, de la singularité, de la variation »¹²⁵. La communication du problème dans la solution est une autre façon de penser l'insistance du virtuel dans l'actuel. Dans le cas de la science, il s'agit de montrer comment un problème scientifique force un paradigme à se métamorphoser, pour ainsi peupler le plan de référence de nouveaux rapports. Il faut rappeler néanmoins que le problème scientifique est dans une nécessité dissymétrique avec le domaine de résolubilité grâce auquel il s'actualise en tant que solution scientifique : « La science majeure a perpétuellement besoin d'une inspiration qui vient du mineur ; mais le mineur ne serait rien s'il n'affrontait les plus hautes exigences scientifiques, et ne passaient par elles. »¹²⁶ Le progrès de la science se fait donc par l'intégration des sciences ambulantes dans les sciences royales, mais le devenir des sciences se produit par la création de problèmes scientifiques, et ce grâce aux sciences ambulantes.

¹²⁴ Deleuze, 1969, p. 147.

¹²⁵ Deleuze et Guattari, 1980, p. 605.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 607.

Suivant Éric Alliez, le passage chez Deleuze de sa théorie des sciences ambulantes et royales à sa théorie des fonctions témoigne d'une progression, puisque « Ce qu'on a "gagné", c'est une *définition en tension du pouvoir moderne de la science qui voit intégrer à sa pratique fonctionnelle le champ de force qui la constitue.* »¹²⁷ C'est que la théorie des fonctions axe plus sur l'interaction intérieure à la fonction, qui est *en train de se faire* (par l'appropriation du potentiel qui insiste en elle), que sur l'extériorité d'une science royale (ou d'un domaine de résolubilité) qui établit des problèmes-types (prospects déjà reconnus) et qui organise des méthodologies de résolution d'énigmes. Au demeurant, on pense que l'interaction ne se fait pas seulement dans la fonction en cours d'actualisation, mais aussi dans le paradigme se métamorphosant, lequel pourrait pour sa part se penser au regard de l'insistance du virtuel (science mineure) dans un possible déjà actualisé (science majeure) : « un seul et même champ d'interaction où une science royale ne cesse pas de s'approprier les contenus d'une science nomade ou vague, et où une science nomade ne cesse pas de faire fuir¹²⁸ les contenus de la science royale. »¹²⁹ On remarque encore une fois l'utilisation du terme « appropriation » : ici, appropriation de la science nomade par la science royale, appropriation du mineur par le majeur ; ailleurs (dans la théorie des fonctions), appropriation d'un potentiel par un état de choses et par une fonction. On pourrait ainsi dire qu'une Idée scientifique a deux faces : « prospect majeur » et « prospect mineur ». Cette double face d'une Idée scientifique n'apparaît pas explicitement chez Deleuze. Pourtant cet ajout permet, pense-t-on, de mieux distinguer comme on l'a fait la problématisation scientifique (sur la ligne d'effectuation) de

¹²⁷ Alliez, 1993, p. 64.

¹²⁸ La *fuite* est un terme qui peut porter à confusion : « La grande erreur, la seule erreur, serait de croire qu'une ligne de fuite consiste à fuir la vie ; la fuite dans l'imaginaire ou dans l'art. Mais fuir au contraire, c'est produire du réel, créer de la vie, trouver une arme. » (Deleuze et Parnet, 1996, p. 60)

¹²⁹ Deleuze et Guattari, 1980, p. 455.

celle philosophique (sur la ligne de contre-effectuation), tout en élargissant la portée de la communication problématique (détermination de l'actuel par le virtuel insistant en lui) en l'appliquant aussi aux paradigmes scientifiques, ce qui donne une clé pour penser leur communication.

De cette façon, la théorie kuhnienne n'est pas contrée par la théorie deleuzienne des fonctions, elle est *renversée*, parce que les anomalies dont parle Kuhn ne renvoient plus à des contre-exemples au regard d'un paradigme, au contraire elles apparaissent comme des devenirs sans lesquels un paradigme ne saurait que reproduire des problèmes-types accompagnés d'un certain savoir-faire. La véritable création d'un problème scientifique a lieu lorsqu'une communication problématique (mise en résonance virtuelle) force la science à énoncer des fonctions par-delà toutes les régularités énonciatrices qui ne font que remplir des cases toutes faites. Ce renversement du paradigme renvoie au fond à l'idée qu'un devenir (un sens) ne vient pas de l'extérieur du paradigme, mais le travaille du dedans (dehors intérieur). Pour Kuhn, c'est le jugement intersubjectif de la communauté scientifique qui peut faire en sorte qu'une anomalie devienne un problème scientifique, c'est-à-dire une énigme. Pour Deleuze, c'est plutôt l'énonciation de l'anomalie sous la forme d'une fonction singulière qui crée un problème scientifique, alors que sa transformation en énigme relève déjà de l'appropriation du problème par un domaine de résolubilité. La théorie des deux types de science (mineure et majeure) permet donc de faire la genèse de la théorie kuhnienne des paradigmes.

Il ressort de cela que la communication virtuelle joue un rôle crucial dans la définition de la science, parce qu'elle articule une proposition à un état de choses, ainsi qu'un problème à une solution voire à un modèle paradigmatique de solutions. Il s'agit toujours d'un rapport différentiel, d'une mise en résonance. La communication détermine un état de choses à actualiser, une proposition à énoncer, un paradigme à transformer. Et c'est par la communication qu'un problème scientifique est créé, par la formation d'une multiplicité qui apparaît sur la ligne

d'effectuation sous l'aspect de potentialités insistant dans ce qui s'actualise. On ne rencontre de problème que lorsqu'un devenir fuit et se trouve approprié par une fonction et un état de choses en train de se faire.

La question de savoir comment procéder à la problématisation scientifique ne se répond pas facilement et même une lecture attentive de Deleuze peut mener à une mécompréhension. Dans son ouvrage *Philosophie et pédagogie du problème*, Fabre propose notamment de vulgariser la distinction entre problème philosophique et problème scientifique chez Deleuze. Éclairante à plusieurs égards, son interprétation de l'exercice de problématisation scientifique semble parfois prise néanmoins dans un modèle argumentatif (proche de celui d'Apel) qui ne donne pas tous ses droits au mode du problématique en science. Suivant Fabre, la problématisation scientifique consisterait pour Deleuze à faire apparaître le sens d'une proposition en suspendant les dimensions référentielles solutionnantes : « Bien que vidées de toute dimension de manifestation, de toute portée référentielle [désignatrice] et même de toute signification, les propositions [...] ont tout de même un sens. »¹³⁰ ; et « Quand tout est mis en question dans la proposition, celle-ci ne s'évanouit pas. [...] Mais la proposition se trouve pour ainsi dire suspendue en l'air. »¹³¹ Les « opérations de déconstruction »¹³² que Fabre propose pour procéder à cette suspension restent pourtant collées aux dimensions actuelles de la proposition, comme un décalque : « de qui est cette expression? [... Sur] quels faits se base-t-on pour soutenir cette thèse? [... Cette] proposition a-t-elle une cohérence interne? Est-elle même compréhensible? Engage-t-elle de véritables concepts [scientifiques]? Examiner cette proposition revient à en dégager le sens. »¹³³, Mais brise-t-on ainsi le cercle de la proposition? Déplie-t-on l'anneau de Möbius? Même si Fabre

¹³⁰ Fabre, 2009, p. 152.

¹³¹ *Ibid.*, p. 154.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 153-154.

affirme à plusieurs endroits l'autonomie de la dimension du sens, sa conception de la problématisation scientifique l'enferme dans les trois dimensions actuelles, faisant ainsi du sens un résidu de cette déconstruction. On pense que cela demeure ancré dans une perspective communicationnelle argumentative proche de celle d'Apel, ce dont les opérations de déconstruction et de construction de Fabre témoignent, car elles amènent à concevoir « l'espace problématique » comme un « espace de débat »¹³⁴ :

C'est à partir de ce résidu que s'opère le moment « constructif » du débat. Il s'agit à présent d'élaborer une nouvelle proposition à partir des débris de l'ancienne. Ce peut être d'ailleurs la même. Mais même dans ce cas, le travail de problématisation n'est pas nul puisqu'il s'agit de fonder en raison un savoir déjà là. [...] Comment reconstruire une ou des propositions qui aient statut de modèles à tester? Sur l'axe de la référence [désignation] : en identifiant les données empiriques pertinentes. Sur l'axe de la signification : en recherchant les nécessités rationnelles (les raisons, les concepts), ce sans quoi les modèles ne seraient pas pertinents. Sur l'axe de la manifestation : en localisant les accords et désaccords [... entre experts] et par rapport aux différents modèles construits.¹³⁵

La dimension communicationnelle apeliennne est encore plus flagrante lorsque Fabre souligne que « C'est donc bien sous la modalité logique du problématique ou encore sous la modalité rhétorique du vraisemblable qu'est censé se tenir le débat scientifique [...]. »¹³⁶ Certes, l'ensemble des opérations de construction et de déconstruction sont fort utiles à l'apprentissage scientifique et à la résolution d'énigmes. Mais est-ce que ces opérations révèlent un problème scientifique? Cela se résumerait-il à suspendre les dimensions actuelles d'une solution (lui enlever sa valeur de référence) pour former un « espace problématique [...] » une mise entre parenthèses, c'est-à-dire en ajournant la question

¹³⁴ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 154.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 155.

de l'adéquation des modèles au réel »¹³⁷? Le terme « interrogation » est peut-être plus approprié : « la forme interrogatoire est décalquée sur une solution supposée donnable ou donnée [...]. L'interrogation n'est que l'ombre du problème [...] reconstitué à partir de propositions empiriques [...] »¹³⁸ Retourner les dimensions de la désignation, de la signification et de la manifestation en questions n'est pas suffisant pour former un problème scientifique. Cela permet, on en convient, de poser un regard extérieur sur le cercle de la proposition pour en analyser ses déterminants (ses raisons signifiantes, la « vérité » de la désignation, la performance du paradigme utilisé). Néanmoins, ce n'est pas la même chose que de faire apparaître le dehors inconditionné ou encore les conditions positives de création qui insistent dans une proposition.

Il est vrai qu'en procédant par suspension (mise entre parenthèses), on peut questionner et retravailler les multiples éléments formant la référence. Fabre note avec justesse que, dans l'analyse que Deleuze fait du travail problématisant de Michel Foucault, il semble bien que les énoncés de ce dernier, « en mettant entre parenthèses les trois dimensions cardinales du langage (la signification, la manifestation, la référence) nous font accéder au domaine du problématique ou du sens »¹³⁹. Cependant,

¹³⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹³⁸ Deleuze, 1969, p. 147.

¹³⁹ Fabre, 2009, p. 187-188. La remarque suivante de Fabre est certes juste : « Deleuze peut – à bon droit – célébrer sa proximité avec Foucault et ses *épistèmè* » (Fabre, 2009, p. 192). Cela dit, il faut souligner que selon Foucault, l'*épistèmè* est « l'écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques [d'une époque] [...]. [...] Mon problème : substituer à la forme abstraite, générale et monotone du "changement", dans laquelle si volontiers on pense la succession, l'analyse de différents types de transformation. [...] Il s'agit de] faire surgir au contraire, avec obstination, toute la vivacité de la différence : établir méticuleusement l'écart. » (Foucault, 2001, p. 676-677) La méthode foucauldienne de problématisation vise donc à révéler les singularités d'une époque qui font positivement problème. La mise entre parenthèses chez Foucault ne révèle pas la cohérence d'une interrogation

on ne renvoie pas ainsi au sens virtuel pour recréer du référent. Encore faut-il révéler l'aspect différentiel et problématique qui détermine une proposition scientifique à s'actualiser. Les Idées scientifiques doivent apparaître sous le mode du problématique, et celui-ci n'est pas, comme le croit parfois Fabre, la modalité rhétorique du vraisemblable : non pas des opérations de déconstruction-reconstruction – « qu'est-ce qui ne fonctionne pas et que faire pour régler le “problème” ? » –, mais plutôt l'extraction d'une mise en résonance d'éléments singuliers, et ce sans juger de la vraisemblance de ces nouvelles conditions de référence. L'étape argumentative (jugement de vraisemblance) qui suit la révélation d'un problème scientifique crée certainement un espace de débat pour la reconsidération de la proposition, mais cela se situe plutôt du côté de l'acceptation (ou du rejet) d'une solution scientifique.

Il faut dire malgré tout que Fabre ne s'en tient pas seulement à une définition argumentative de l'espace problématique et qu'il traite aussi du problème de la façon dont l'entend Deleuze : « Qu'est-ce qu'un problème? Non pas une proposition, mais une multiplicité de rapports, de singularités. Construire un problème [...], c'est discerner un certain nombre de singularités pertinentes [...]. »¹⁴⁰ On posera quand même la question : « pertinentes » au regard de quoi? Car il ne faudrait pas juger le problème à partir de constantes établies ou de variables dûment remplies par des objets référents. À moins que la pertinence soit celle du problème lui-même, mais alors : *qui* en est le juge? Fabre dit en effet que

lorsqu'un débat s'empêtre dans des oppositions de thèses ou de solutions, il n'est point d'autre issue que de remonter au problème, voire de s'efforcer de le construire autrement. Mais peut-être faut-il sur ce point se montrer plus optimiste que Deleuze et ne pas suspecter d'avance tout consensus. Si les solutions divisent, il se peut que les problématiques

à laquelle une proposition répondrait, mais la puissance différentielle (immanente à une époque) qui la détermine à s'actualiser.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 185.

rassemblent. [... Il] est vrai qu'il faut remonter souvent bien haut dans les problématiques pour dégager un horizon commun lequel à vari [*sic*] dire – en tant qu'horizon – ne peut que se dérober à mesure qu'on tente de s'en approcher.¹⁴¹

À la lumière de ce commentaire en conclusion du portrait que Fabre fait de la philosophie du problème chez Deleuze, il semble que celui-ci soit jugé à partir d'une perspective herméneutique qu'il a pourtant lui-même critiquée, soit l'horizon infini et la recherche du consensus intersubjectif. Or un problème, qu'il soit philosophique ou scientifique, ne cherche pas sa propre « identité » problématique, il n'est pas inscrit dans un processus régressif qui l'affublerait d'une finitude par rapport à un horizon à « atteindre » dans un dépassement des apories. Au contraire, la nature du problématique est affirmative, ontologiquement créatrice, et un problème singulier est toujours déjà sur l'horizon absolu du plan d'immanence. On repose donc la question : comment procéder à la problématisation scientifique? Quelle position et quelle attitude doit adopter le scientifique pour construire un nouveau prospect? Il semble que l'on trouve, dans l'épistémologie perspectiviste de Deleuze, quelques éléments de réponse.

7.3 *Perspectivisme en science et en philosophie*

S'il n'y a pas *une* méthode de problématisation, il semble que le *perspectivisme interne* de Deleuze soit néanmoins une manière de penser quelle est la position à adopter pour problématiser : plutôt que de chercher les règles (*l'organon*) pour la production d'un savoir, on se demandera comment faire en sorte que la recherche devienne une réelle *expérimentation*. Ainsi, le perspectivisme scientifique s'attarde au rôle du point de vue (les observateurs partiels) dans la création de fonctions et de plans scientifiques (de référence), alors que le perspectivisme

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 197.

philosophique traite du point de vue (les personnages conceptuels) dans la création de concepts et de plans philosophiques (d'immanence).

Il peut être surprenant de voir que Deleuze n'hésite pas à utiliser les termes « perspective » ou « point de vue ». Seulement, le malaise que l'on peut éprouver à la rencontre de ces termes provient d'une confusion commune, comme si l'on renvoyait à la subjectivité et à la relativité de tout discours par rapport à la vérité (on se souvient que Kuhn aussi a dû faire face à ce malentendu). Or il n'en est rien. Le perspectivisme chez Deleuze n'est ni l'affirmation de l'équivalence des points de vue (comme si une théorie en valait une autre, d'où découlerait une *indifférence* généralisée) ni la subordination de la construction de connaissances à la rhétorique et à l'argumentation : « Le perspectivisme ou relativisme scientifique n'est jamais relatif à un sujet : il ne constitue pas une relativité du vrai, mais au contraire une vérité du relatif [...]. »¹⁴² La « vérité du relatif », ou la non relativité de la perspective, signifie que la perspective est constitutive du réel, elle lui est *interne* : « Point de vue ne signifie pas un jugement théorique. Le “procédé” est la vie même. »¹⁴³ Une perspective *externe* renvoie quant à elle à un point de vue extérieur à l'objet étudié, et tout le relativisme subjectif s'appuie sur cette définition issue, il faut le dire, du modèle de la reconnaissance et de la perception :

Nous nous déclarons perspectivistes. Nietzsche ne cesse de se déclarer perspectiviste. [... Des] perspectives externes, c'est [... plutôt] ce qui nous permet de tourner autour de la chose, de changer de perspectives. [...]. C'est le statut de la perception naturelle. Bien loin de mettre en question le concept de vérité, c'est une dimension du concept de vérité. [...]. Et c'est précisément la possibilité et la nécessité de changer perpétuellement de perspective [...] qui renvoie à un « sans perspective » [...]. [... Les] « perspectives externes » de la

¹⁴² Deleuze et Guattari, 1991, p. 123.

¹⁴³ Deleuze, 1969, p. 203.

perception et le « sans perspective » du concept [représentation] renvoient l'un à l'autre, se cautionnent l'un et l'autre dans le concept de vérité [...]. [... La perspective interne est au contraire] une perspective qui fait partie de l'ensemble ou du système, qui fait partie de la formation sur laquelle elle s'exerce.¹⁴⁴

Loin de vouloir relativiser la création de la connaissance scientifique, Deleuze propose au contraire d'adopter le point de vue des phénomènes eux-mêmes : « la perspective interne [...] travaille l'intériorité de la chose »¹⁴⁵. En d'autres mots, le perspectivisme de Deleuze n'est pas la prise en compte d'un point de vue « sur » un objet qui est supposé exister à l'extérieur de toute perspective (« sans perspective »). Ce n'est pas en multipliant les points de vue externes qu'on arrive à comprendre ce qu'éprouve un phénomène. Le perspectivisme interne demande de sentir les devenirs qui insistent dans chaque état de choses. Le perspectivisme deleuzien est d'une certaine manière un pluralisme, mais alors il faut plutôt y voir une théorie des multiplicités dans laquelle les créations constituant le réel sont des coupes du chaos et non une apologie de ce dernier. Alain Beaulieu fait bien ressortir cette caractéristique : « Deleuze ne se fait pas le défenseur d'un pur perspectivisme et d'une incohérence d'ensemble radicale. Il laisse une place aux différences entre les points de vue sans pour autant déboucher sur une célébration dionysiaque du chaos ou un festival des interprétations.¹⁴⁶ En outre, Deleuze voit dans le perspectivisme interne la clé principale de sa propre philosophie de la différence et donc de la définition de la communication virtuelle : « [Dans] le perspectivisme[,] la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication. »¹⁴⁷ Le perspectivisme

¹⁴⁴ Deleuze, 10/01/1984-1.

¹⁴⁵ Deleuze, 20/12/83-1.

¹⁴⁶ Beaulieu, 2011, p. 33 ; 35.

¹⁴⁷ Deleuze, 1969, p. 203.

de Deleuze est cohérent avec sa théorie ontologique de l'éternel retour : chaque sens (ou devenir) est le fruit de la différence transcendante qui fait entrer dans un rapport différentiel des singularités qui sont autant de sens mis en résonance avec d'autres sens. On rappelle que ces éléments sont appelés des singularités précisément parce qu'ils ne sont pas des unités, mais des multiplicités, indéfinissables autrement que par les rapports différentiels qui les constituent. Ces multiplicités virtuelles jouent le rôle de conditions de détermination d'actualités. À la frontière du virtuel et de l'actuel, une perspective interne (par exemple, à un état de choses) se crée et ainsi « donne à voir »¹⁴⁸. C'est de ce point de vue que quelque chose ou quelqu'un éprouve le dehors intérieur qui insiste en lui. La perspective est donc « la condition sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation »¹⁴⁹. Le perspectivisme deleuzien ne cherche pas « le » sens de l'Être, car l'horizon absolu chez Deleuze n'est pas l'unité existentielle de l'Être, mais le virtuel illimité (et sa variation continue) qui fait que « Tout ce qui existe existe en tant que divergeant, chaque point de vue affirme une divergence, et ce sont les divergents qui communiquent, volatilissant par là même le monde de l'harmonie préétablie [...] »¹⁵⁰. On le voit bien, le perspectivisme est la traduction épistémologique 1) de l'insistance du virtuel dans l'actuel, ou encore 2) du double mécanisme ontologique de production-sélection d'un sens en excès et déterminant ce qui est porté à l'existence, et enfin 3) de la communication virtuelle et problématique agissant comme condition de production d'actes de référence et condition de traçage du plan de référence. Ce dernier point résume ce qu'on pourrait appeler le perspectivisme scientifique, dans lequel la perspective interne prend le nom d'observateur partiel.

L'observateur partiel (ou encore : l'observateur idéal) est selon Deleuze le point de vue ou la perspective que doit prendre le

¹⁴⁸ Deleuze, 16/12/1986.

¹⁴⁹ Deleuze, 1988, p. 27.

¹⁵⁰ Stengers, 2006, p. 150.

scientifique pour tenter de comprendre comment un état de choses (ou une chose, un corps) peut être pris par un *devenir* qu'il s'approprie en métamorphosant ses propres manières d'agir (et de percevoir). En ce sens, l'observateur partiel « qualifie un état de chose comme processus »¹⁵¹. Chaque phénomène est en cours d'actualisation et est constitué d'une part virtuelle et d'une part actuelle. En se plaçant à la rencontre du virtuel et de l'actuel, le scientifique peut comprendre les conditions virtuelles déterminant un phénomène à s'actualiser d'une manière précise, pour ainsi créer des fonctions comme expressions du sens s'attribuant à un état de choses :

Le rôle d'un observateur partiel est de *percevoir* et d'*éprouver* [...]. Ces observateurs partiels sont au voisinage des singularités d'une courbe, d'un système physique, d'un organisme vivant [...]. [... *L*]es observateurs partiels idéaux sont les perceptions ou affections sensibles des fonctifs eux-mêmes. [...] Plutôt que d'opposer la connaissance sensible et la connaissance scientifique, il faut dégager ces sensibilia qui peuplent les systèmes de coordonnées et qui sont propres à la science.¹⁵²

Comme le souligne Alliez, « la rupture avec l'idéal d'intelligibilité de la dynamique classique exige, pour être consommée, que la partialité des observateurs manifeste autre chose qu'une limite de la connaissance ou une subjectivité de l'énonciation scientifique »¹⁵³. La partialité n'est pas celle du scientifique, c'est l'observateur qui est « *partiel en tant qu'immanent* »¹⁵⁴, c'est-à-dire que la perspective interne implique de sentir la métamorphose du phénomène. Encore qu'il ne s'agit pas de reporter la subjectivité du scientifique sur la subjectivité du phénomène, mais plutôt d'exprimer la force du sensible : « l'observateur non-subjectif est précisément le sensible qui qualifie (parfois par milliers) un état de choses, une chose ou un corps scientifiquement

¹⁵¹ Alliez, 1993, p. 53.

¹⁵² Deleuze et Guattari, 1991, p. 124-125.

¹⁵³ Alliez, 1993, p. 52.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 53.

déterminés »¹⁵⁵. Il n'y est pas plus supposée une identité du scientifique qu'une identité du phénomène. La perspective interne renverse la donne et exige de s'intéresser à la communication virtuelle, à la mise en résonance des dispartes qui affecte tout état de choses. Le « mode de perception »¹⁵⁶ de l'observateur partiel est donc d'une certaine façon non-naturel, car il n'est pas question de reconnaître des choses extérieures à partir de ce point de vue, mais plutôt d'éprouver et de percevoir le « devenir sensible [qui] est l'acte par lequel quelque chose ou quelqu'un ne cesse de devenir-autre (en continuant d'être ce qu'il est) »¹⁵⁷. Autrement dit, le travail scientifique consiste à créer des fonctions qui sachent rendre compte du devenir d'un phénomène :

Il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue. Il faut donc que la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet vu comme sujet voyant. Il faut que la différence devienne l'élément, l'ultime unité, qu'elle renvoie donc à d'autres différences qui jamais ne l'identifient, mais la différencient.¹⁵⁸

La perspective interne ne suppose aucune extériorité à partir de laquelle on pourrait la juger pour ce qu'elle est, parce qu'elle est elle-même l'actualisation du drame qui a cours dans le phénomène étudié, celui-ci se confondant alors avec son propre développement. Au contraire, ce sont les éléments extérieurs (l'observateur réel et ses instruments) « qui supposent l'observateur partiel idéal situé au bon point de vue dans les choses »¹⁵⁹. Car c'est lui le « sujet » d'une énonciation scientifique, sa perspective est un acte de référence se faisant. Le scientifique n'en est pour ainsi dire que son représentant.

¹⁵⁵ Deleuze et Guattari, 1991, p. 125.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 168.

¹⁵⁸ Deleuze, 1968, p. 79.

¹⁵⁹ Deleuze et Guattari, 1991, p. 125.

Cet énonciateur non-subjectif prend parfois le nom d'*intercesseur*¹⁶⁰, cela servant à marquer son rôle de *suiveur d'un devenir* ou d'une perspective interne, donc, en ce qui concerne l'observateur partiel, d'un problème scientifique. Aussi faut-il se demander plutôt de quelle manière un observateur partiel est « parfaitement positif »¹⁶¹ que de savoir ce qu'il peut ou ne peut pas faire. On ne juge pas un observateur partiel à partir d'un idéal d'omnipotence, au risque de reproduire le rapport entre la « perspective externe » et le « sans perspective » fondé sur la perception naturelle et le sens commun. Il ne faut pas non plus confondre l'observateur partiel avec ce que Deleuze appelle un *observateur total* – Dieu, par exemple –, parce qu'en science on substitue « la référence à toute transcendance »¹⁶². L'élévation d'une idéographie scientifique à un modèle de déduction totalisant relève de la foi. Sous réserve d'immanence néanmoins, l'observateur partiel énonçant une fonction peut-il, dans un domaine de résolubilité (paradigme), se transformer en méthode et aider à l'organisation du travail scientifique de résolution d'énigmes?¹⁶³ On ne convertirait pas nécessairement une

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 119.

¹⁶³ Devrait-on distinguer deux types d'« intercesseurs idéaux intérieurs » (Deleuze et Guattari, 1991, p. 122), les uns reproducteurs et les autres ambulants, un peu comme l'a fait Deleuze pour les intercesseurs politiques? Le discours de droite aurait en effet des « intercesseurs tout faits, directs, directement dépendants » (Deleuze, 1990 [1985], p. 174), tandis que la gauche aurait cruellement besoin « d'intercesseurs indirects ou libres » (*Ibid.*). Ou encore les intercesseurs techniques, dont certains ne sont que des *copieurs* ou des *imitateurs*, par rapport aux vrais *inventeurs* (*Ibid.*, p. 180). Pourrait-on alors distinguer dans les discours scientifiques les « observateurs modèles » et les observateurs partiels? La particularité de la science par rapport notamment à la politique est qu'en politique, le discours reproducteur (de gauche ou de droite, d'ailleurs) est d'emblée étouffant, tandis qu'en science, l'espace d'homogénéité du discours majeur (modèle de solutions) est nécessaire à sa tâche même.

perspective interne en une perspective externe, mais l'on passerait certainement du mode mineur au mode majeur ; quand le scientifique se fait technicien (celui qui détient le *savoir-faire*). On s'éloigne alors de la problématisation scientifique *stricto sensu* et l'on cherche les occurrences d'un problème-type.

Bref, les observateurs partiels sont les lieux d'intrusion de la matière idéale qui tend à être appropriée par des fonctions solutionnantes et des paradigmes. Ils ne sont pas des instances médiatrices, parce qu'ils ne sont pas dotés de qualités extérieures à un phénomène, ils sont constitutifs de l'acte de référence, c'est-à-dire de la création d'un référent. Ils révèlent la communication virtuelle de singularités qui, dans un rapport différentiel, forment un problème scientifique et donc les conditions de référence qui déterminent un état de choses et une fonction à s'actualiser de manière spécifique et organisée.

La philosophie a aussi ses intercesseurs, que Deleuze nomme des *personnages conceptuels*. Ceux-ci sont différents des observateurs partiels. En d'autres termes, le perspectivisme interne se pense différemment en science et en philosophie, bien qu'il y ait aussi des traits communs. C'est que le rapport au virtuel n'est pas le même. Les observateurs partiels construisent des connaissances sensibles de ce qu'une chose ou un corps éprouve. Les personnages conceptuels pour leur part « sont les *sensibilia* philosophiques, [...] par eux les concepts ne sont pas seulement pensés, mais perçus et sentis »¹⁶⁴. Les premiers se posent à la rencontre du virtuel et de l'actuel afin de tracer un plan de référence, les deuxièmes sont « une présence intrinsèque à la pensée »¹⁶⁵ et ont comme rôle de donner de la consistance aux Idées philosophiques. Car ce n'est pas le philosophe qui pense, c'est le personnage conceptuel qui « pense en nous, [et] qui ne nous préexistait peut-être pas »¹⁶⁶ :

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 67.

Le personnage conceptuel n'est pas le représentant du philosophe, c'est même l'inverse : le philosophe est seulement l'enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres, qui sont les intercesseurs, les véritables sujets de sa philosophie. [...] Je ne suis plus moi, mais une aptitude de la pensée à se voir et se développer à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits.¹⁶⁷

Un tel personnage peut néanmoins demeurer implicite. Or « même innommé, souterrain, [il] doit toujours être reconstitué par le lecteur »¹⁶⁸. Cette reconstitution se fait le plus souvent à l'insu du lecteur, lequel peut pourtant suivre et éprouver une telle perspective interne. En tant que lecteur, le plus souvent on associe le personnage conceptuel au philosophe, mais c'est une facilité d'esprit qui n'a aucun intérêt philosophique, au sens où on ne comprend pas moins ou mieux un concept en disant qu'il est de Deleuze. C'est le *sensibilia* philosophique qui doit être saisi et éprouvé. En conséquence de quoi, l'énonciation philosophique se produit en suivant un acte de parole qui fait effraction chez le philosophe, ainsi « les personnages conceptuels sont-ils les vrais agents d'énonciation »¹⁶⁹, les véritables « sujets » de la philosophie. Ce sont eux qui tracent des plans philosophiques et qui créent des concepts, qui ajoutent des connexions et qui mettent en communication des singularités dans des rapports différentiels virtuels consistants.

Le perspectivisme interne donne donc à voir, dans la mesure où c'est chaque perspective qui crée ses propres concepts (philosophie) et prospects (science). En philosophie, la perspective concerne le virtuel et demeure sous le mode du problématique sans tracer de plan de référence, au lieu de cela elle permet de tracer un plan d'immanence ou de consistance. Une perspective scientifique permet pour sa part d'énoncer le processus d'intrusion et d'appropriation d'un devenir insistant à la fois dans l'état de

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

choses auquel il s'attribue et dans la fonction par laquelle il s'exprime. Le perspectivisme est une théorie de la problématisation scientifique dans la mesure où il s'agit de suivre le parcours problématique qu'une communication virtuelle produit et qui détermine des actes et des systèmes de référence à peupler un plan de connaissance scientifique. En somme, le perspectivisme interne en science est une autre façon d'expliquer l'insistance du virtuel dans l'actuel, parce qu'il s'appuie sur une communication ontologique et immanente qui, chez Deleuze, se comprend comme une synthèse disjonctive où les points de vue hétérogènes ne se subordonnent pas à l'objectivité supposée d'un référent unique, mais sont justement mis ainsi en communication pour créer un plan de référence.

En résumé, dans ce chapitre on a montré que la problématisation philosophique consiste à créer des concepts, tandis que la problématisation scientifique consiste à créer des prospects, les premiers peuplant un plan de consistance (immanence), les seconds un plan de connaissance (référence). La communication virtuelle fut alors pensée sous le mode épistémologique du problématique. Concernant la philosophie, la communication se produit par l'énonciation paradoxale d'un discours philosophique « non-discursif », en extrayant des phrases une intensité positivement problématique issue des éléments mis en résonance et créant ainsi de nouvelles variations virtuelles. La philosophie s'attache donc à donner toujours plus de consistance aux devenir faisant effraction dans la pensée et constituant par là même la matière idéelle qui force à penser.

S'attardant plus particulièrement au cas de la problématisation scientifique, on a décrit les dimensions actuelles d'une proposition (désignation, manifestation, signification) et son rapport au virtuel (sens). Cela a permis de finaliser le renversement de la théorie transcendantale qui avait été développée au premier chapitre, au regard cette fois de l'*a priori* communicationnel d'Apel. On est passé par la suite de cette logique du sens à la théorie des fonctions scientifiques, qui témoigne d'une vision plus achevée de la définition de la science chez Deleuze. En intégrant à cette

théorie l'articulation, antérieurement développée par Deleuze, du mineur et du majeur en science, on a pu procéder à un élargissement de la définition du prospect et ainsi s'approprier la notion kuhnienne de paradigme pour en faire un rouage de la dynamique de construction des fonctions. La communication virtuelle sert dans ce cadre à créer de nouvelles potentialités qu'un état de choses tend à s'approprier en s'actualisant, cette dynamique étant traduite dans un prospect par le couple « problème-solution » et qui en constitue nommément la part virtuelle et actuelle.

L'ensemble de l'épistémologie deleuzienne débouche sur un perspectivisme interne qui rend compte de la position de recherche à adopter, selon qu'on s'exerce à la création scientifique (l'observateur partiel éprouvant l'insistance du virtuel dans l'actuel) ou philosophique (le personnage conceptuel éprouvant l'intensité et la variation d'un rapport différentiel). La conclusion de cet essai permettra d'évaluer les conséquences du perspectivisme interne sur le double problème de la communication des théories philosophiques et des paradigmes scientifiques, en vue de contrer durablement l'argument de finitude qui n'a cessé de jouer implicitement le rôle d'épée de Damoclès au-dessus d'une philosophie qui se veut résolument créatrice et immanentiste.

Conclusion

Cet essai portant sur le problème philosophique de la communication aurait pu être écrit d'une multitude d'autres façons. À chaque fois, il s'est agi de faire ressortir une certaine définition non dogmatique et non transcendantiste du concept de « communication ontologique ». Par une démarche résolument exploratoire, on n'a pas voulu postuler *a priori* une seule thèse à défendre et à opposer à la transcendance, mais plutôt trois manières de penser et de donner de la consistance au concept de communication. Ayant eu comme souci de produire des variations conceptuelles, créatrices de différences, on en est venu à affirmer une certaine philosophie de l'immanence capable soutenir cette manière de problématiser.

La « méthode » ayant servi à la construction de cet ouvrage comprend deux volets : l'un consistant à effectuer trois mouvements de problématisation philosophique de la communication, sur deux lignes transversales principales, l'autre de proposer, au carrefour du troisième mouvement, un renversement des deux premiers pour élaborer une philosophie de la communication radicalement immanentiste. Cette méthode est originale, parce qu'elle est inséparable 1) de la manière singulière de poser *transversalement* le problème philosophique de la communication, et 2) de chaque manière singulière de penser la communication ontologique. Puisque le dogmatisme inhérent à la hiérarchie de la structure ontologique et communicationnelle de l'Un sur le multiple est la raison première de l'exclusion de la métaphysique dans les débats au sujet de la communication des

Conclusion

paradigmes, on s'est demandé ce qu'il en serait si le rapport de l'un et du multiple n'était pas pensé hiérarchiquement, mais plutôt selon une paradoxale nécessité de l'un pour l'autre (*à la fois* un et multiple). La première ligne transversale de problématisation fut donc celle des conceptions paradoxales de la communication ontologique. Intimement reliée à la première, la deuxième ligne de problématisation a concerné le partage du transcendantal et de l'empirique, c'est-à-dire la répartition de ce qui relève *en droit* de la philosophie et de ce qui appartient *en fait* à la science (entre autres). Car même si une définition paradoxale de la communication ontologique ébranle assurément l'édifice de la transcendance, cela ne suffit pas à contrer la relation de finitude dans laquelle peut se retrouver la science par rapport à la philosophie : la façon de concevoir le transcendantal dans une théorie philosophique a un impact sur le rôle imparti aux entités philosophiques, aux discours scientifiques et au rapport qui les caractérise. Bref, ces deux lignes de problématisation (types de relation paradoxale entre l'un et le multiple, types de partage transcendantal) ont traversé l'ensemble des trois principaux mouvements de problématisation de cet essai. Et sur ces lignes transversales, il s'est produit un *renversement*. En mettant en *résonance* les deux premiers mouvements, on a pu produire une philosophie immanentiste de la communication, conjuguant d'une nouvelle façon l'empirisme du premier mouvement à l'idéalisme du deuxième mouvement dans un *empirisme des Idées*.

On peut relever quelques points que l'on considère être des avancées significatives. D'abord, on pense que le problème de la communication n'avait pas encore été thématé de cette façon, en concentrant le propos autour de ce qu'on appelle la communication ontologique (les rapports paradoxaux entre l'un et le multiple) et ses variations transcendantales. La communication en philosophie a presque toujours fait l'objet de questionnements éthiques, ce que l'on a volontairement éludé, afin de mettre en lumière ses dimensions ontologiques et épistémologiques. Qui plus est, la première ligne de problématisation que l'on a élaborée a permis d'expérimenter différentes formes « paradoxales » de la communication ontologique chez des philosophes connus, alors

que cela n'avait vraisemblablement pas fait l'objet d'une attention particulière. C'est comme si les dogmes ontologiques de l'aristotélisme et du platonisme avaient empêché l'exploration de telles avenues, que seules les lectures radicalement problématisantes et rigoureuses d'Aubenque et de Dixsaut ont pu revitaliser. Or, la communication chez Aristote et Platon n'a jamais été problématisée aussi distinctement, même chez ces exégètes, ou du moins a-t-il fallu travailler leurs textes pour en rendre compte explicitement. Cela s'applique aussi à Deleuze, car ce philosophe a souvent été classé comme un détracteur de la communication, et ce sans que l'on cherche à retrouver une autre définition ontologique de la communication. Outre l'originalité de chacune de ces trois lectures problématisantes, c'est leur articulation à l'intérieur d'un mouvement de renversement qui les rend encore plus intéressantes. On a montré que la philosophie de l'immanence de Deleuze provoquait un renversement des lectures d'Aristote et de Platon présentées dans cet essai. Cela n'a été possible qu'en suivant les deux lignes transversales de problématisation que l'on a élaborées, et ce en fonction de la construction du problème philosophique de la communication. D'autres avancées seront soulignées dans la synthèse qui suit.

Il convient maintenant de résumer succinctement les trois mouvements de problématisation. Lors du premier mouvement de problématisation, on est parti de la conception kuhnienne de la science et de la philosophie herméneutique et transcendantale qui lui est implicitement liée. Ce lien entre l'herméneutique et la théorie de Kuhn n'avait pas été jusqu'alors aussi clairement identifié. Il est ressorti de cela que la révision post-métaphysique du transcendantal kantien (Apel, Habermas) est en cohérence avec la vision paradigmatique de la science. Ainsi, l'*a priori* de la communication linguistique est apparu comme la fondation épistémologique ultime à partir de laquelle on pourrait penser la communication des paradigmes. Revenant néanmoins sur l'herméneutique de Gadamer, on a montré que la question ontologique ne peut pas être si facilement rejetée et que, dès lors que le sens de l'Être ne se drape pas des allures de la connaissance scientifique (passage du propositionnel à l'existential), il est

Conclusion

encore possible de parler d'une philosophie herméneutique qui soit transcendantale *et* transcendante. Il a fallu revenir à l'Aristote d'Aubenque pour élaborer une philosophie transcendantale capable de soutenir l'*a priori* communicationnel d'Apel tout en posant les bases d'une ontologie du *devenir en général*, dans laquelle la structure de l'Être est communicationnelle et paradoxale : infini dédoublement de l'essence de l'Être qui cherche infiniment sa propre unité. Une telle « ré-ontologisation » de la post-métaphysique constitue un autre élément original de cet essai. La *métaphysique de l'inachèvement* d'Aristote apparaît donc comme non transcendantiste, parce qu'elle ne pose ni une définition ontothéologique de l'Être ni une *présence* existentielle de l'Être. L'Être chez Aristote est pris dans une dynamique temporelle intrinsèquement cyclique et infinie d'accomplissement et d'inachèvement (équivoque de l'Être). Des catégories (puissance, acte, nécessaire) permettent à Aristote de rendre compte transcendantalement de ce devenir général de l'Être. Cet *empirisme* donne un fondement philosophique et dialectique au principe d'identité sur lequel la recherche scientifique se fonde, mais à l'image justement de ce fondement, tout paradigme est par définition pris dans la finitude de l'Être lui-même. Il y a donc une définition paradoxale de la communication ontologique chez Aristote, ainsi qu'une transcendantalité posant des catégories rendant possible l'explication du devenir en général. Mais le rapport de la science à l'ontologie est toujours empreint d'une *finitude*, tel un artefact transcendantiste que traîne avec elle une ontologie transcendantale s'articulant autour du couple conceptuel « possible-réel », avec les deux processus faisant passer indifféremment de la condition au conditionné (processus de réalisation) ou du conditionné à la condition (processus de généralisation). Il faut noter que l'intégration de l'ontologie d'Aristote dans cette explication transcendantale « kantiste » constitue une autre avancée théorique, qui s'appuie sur une argumentation que l'on espère convaincante.

Dans le cadre du deuxième mouvement de problématisation, on s'est attardé à une autre manière de poser le problème de la communication ontologique, cette fois d'un point de vue *idéaliste*

réinterprété à partir du Platon de Dixsaut. Alors qu'au deuxième chapitre, la communication entre discours empiriques était à l'image du discours que l'Être entretient avec lui-même et qui concorde avec le mouvement général de la pensée, chez Platon la communication a été pensée différemment selon que l'on parle de l'aspiration du devenir à acquérir une certaine intelligibilité, ou plutôt de la communication des Idées dans l'intelligible. Pour Platon, le devenir empirique n'est ni un ni multiple, il est *divers*, en dispersion. La relativité du devenir tient à la déficience d'intelligibilité rencontrée par le philosophe portée par un *désir de comprendre* qui ne se suffit d'aucune opinion, d'aucune construction de la pensée qui arrêterait le mouvement de reproblématisation dialectique propre au *logos*. En ce sens, il y a toujours une *différence ontologique intérieure* fondamentale entre le mode d'être des réalités en devenir (*genesis*) et celui des réalités intelligibles (*stasis*), les premières étant soumises à des altérations et les deuxièmes étant immuables (les Idées sont intensives et atemporelles [ou dans un passé pur]). Par la médiation de l'âme, le philosophe est celui qui sait se laisser prendre par cette aspiration à l'intelligible. Les notions d'un et de multiple servent alors à définir les différentes *situations dialectiques* dans lesquelles peuvent se trouver les Idées entre elles. Et la transcendantalité (qui est une interprétation originale à cet essai, fondée sur le texte de Dixsaut) chez Platon n'est plus celle d'un possible généralisant le devenir empirique, mais bien l'ensemble des principes du *logos* (l'Être, l'Autre, le Même, le Repos et le Mouvement) qui sont *à la fois* les conditions de possibilité de l'intelligibilité des Idées pour elles-mêmes en relation dynamique avec d'autres Idées, *et* les conditions d'aspiration à cette intelligibilité. La *communication transcendantale* de Platon résume la *dynamique logoïque paradoxale* dans laquelle se trouvent les cinq principes, indissociables les uns des autres et dans un mélange mutuel qui n'implique aucun « rapport » entre eux. À la fois uns et multiples, les principes du *logos* fondent le mouvement communicationnel de *recherche infinie de l'intelligibilité*. Enfin, tout *art de mesurer* est comme l'application de la dialectique à des devenirs qui acquièrent ainsi une certaine intelligibilité, mais la pleine

Conclusion

intelligibilité néanmoins *ne se mesure pas*, ce pourquoi pour Platon la dialectique demeure la science royale à laquelle aspire toute technique. La relativité d'un discours technique rend ainsi compte de la finitude de tout paradigme qui est en relation de *parenté* avec ce qui est pleinement intelligible.

Le troisième et dernier mouvement de problématisation s'est étendu sur trois chapitres et a produit un *double renversement*, de l'empirisme d'Aristote et de l'idéalisme de Platon tels qu'ils ont été présentés dans cet ouvrage. L'ontologie deleuzienne de *l'éternel retour de la différence* renverse la métaphysique de l'inachèvement en posant non plus un mouvement de l'Être qui chercherait infiniment son sens, mais plutôt une mécanique de production illimitée de devenirs singuliers et fonctionnant par mise en communication (ou résonance) de séries temporelles simultanées (passé et futur de l'*aiôn*) déterminant un présent non plus infini mais travaillé de l'intérieur, donc en métamorphose. Le devenir général (succession infinie de cycles) est renversé par l'affirmation ontologique de la différence transcendantale aléatoire (non-sens) et essentiellement productrice de différences (des sens virtuellement illimités). La communication ontologique chez Deleuze consiste en un processus de création d'une zone d'indiscernabilité ni une ni multiple, véritable multiplicité différentielle et événementielle créatrice d'éléments intenses et qui sont premiers dans le réel, au sens où ils déterminent les choses et les corps à s'actualiser. Car si l'empirisme de Deleuze ne nécessite pas de catégories générales statuant transcendantalement des conditions de possibilité pré-expérientielles présidant à la réalisation des phénomènes, c'est parce que le transcendantal change de nature et devient producteur de singularités dans l'expérience. Le transcendantal ne renvoie plus à la distinction entre le possible et le réel, au contraire il s'intègre dans le réel, en est la part virtuelle, tel un espace intensif de devenirs insistant dans la part actuelle du réel. Il s'agit donc d'un empirisme transcendantal. Cette nouvelle répartition transcendantale provoque également un renversement de l'idéalisme de Platon (selon la version qu'en donne Dixsaut), car les Idées ne sont plus ce à quoi aspirent les devenirs (passage de l'altération spatio-

Conclusion

temporelle au « repos » de l'intelligible), plutôt la matière idéelle est créatrice de devenirs intensifs, et tout ce que Platon appelle les devenirs sont pour Deleuze ce que les devenirs réels sont « devenus » dans l'actualisation. La communication dans l'intelligible devient alors communication virtuelle, et la différence ontologique intérieure devient un dehors intérieur au réel. Les Idées chez Deleuze ont une temporalité différente de celles de Platon : loin d'être « en repos » par rapport à la chronologie empirique, les Idées sont événementielles, c'est-à-dire qu'elles forment simultanément (dans l'*aiôn*) un nouveau passé comme condition du présent et un nouveau futur comme inconditionné du présent en métamorphose.

L'empirisme transcendantal ne pose aucune finitude des discours scientifiques par rapport à la philosophie, il s'agit plutôt de deux actes de création différents qui engagent chacun une relation différente au virtuel. La philosophie veut donner de la *consistance* à la matière idéelle en créant des Idées philosophiques, tandis que la science veut donner une référence au virtuel en cours d'actualisation. D'une manière ou d'une autre, le virtuel y joue un rôle crucial, soit celui d'affirmer positivement ce qui *fait problème*, ce qui ne se laisse pas appréhender dans des solutions toutes faites ou pré-supposées comme constitutives d'un réel « possible » en attente de réalisation. La communication virtuelle est donc aussi en ce sens une communication problématique, car elle crée des rapports différentiels qui ne sont pas pré-solutionnés. Le scientifique veut énoncer des prospectus (Idées scientifiques) capables de rendre compte de l'appropriation de devenirs problématiques dans un état de choses en métamorphose ; le philosophe veut énoncer des concepts (Idées philosophiques) afin de faire consister un problème dans toute sa virtualité. L'activité de problématisation a donc toujours rapport au virtuel, mais elle se décline différemment selon qu'elle s'inscrit dans un cadre scientifique ou philosophique.

On l'a dit, ces deux domaines de recherche ne construisent pas les mêmes plans et ne se situent pas sur les mêmes lignes de création : la philosophie procède par contre-effectuation et crée

Conclusion

des concepts sur un plan d'immanence, la science procède par effectuation et crée des prospects sur un plan de référence. La problématisation philosophique consiste à ajouter des connexions intensifiant une consistance autrement évanouissante, et la problématisation scientifique tâche de suivre un devenir insistant dans un état de choses. Mais d'une manière ou d'une autre, c'est le virtuel qui est à la genèse des actes philosophiques et scientifiques, c'est la communication (ontologique, virtuelle et problématique) qui permet que des plans se tracent en faisant résonner des devenirs qui à leur tour créent d'autres devenirs. Les plans philosophiques et scientifiques n'ont de réalité que par les éléments qui les peuplent et qui résonnent les uns dans les autres. Et qu'il soit question de consistance ou de référence, c'est toujours la part virtuelle des plans qui fait que ceux-ci ne cessent d'être *en train de se tracer*.

Il reste à se demander de quelle manière les deux types de plans se tracent grâce à la communication virtuelle. Pour comprendre ce qui suit, il faut rappeler que le virtuel chez Deleuze est caractérisé par une temporalité non chronologique (l'*aiôn*) et que celui-ci insiste et travaille de l'intérieur le présent actuel (*chronos*). Une bonne partie de la définition immanentiste de la communication ontologique est tributaire de la dynamique d'excès (futur) et de défaut (passé) décrivant la simultanéité de ces deux séries temporelles dans le virtuel. Ainsi, quand une fonction ou un concept est « en train de se faire », et quand un plan philosophique ou scientifique est « en train de se tracer », ce n'est pas selon un ordre de succession chronologique. Dans ce qui suit, on expliquera d'abord comment cela se traduit dans la rencontre entre plans philosophiques, pour ensuite s'attarder à la communication virtuelle des paradigmes sur un plan de référence. On verra que cette manière de penser la communication entre paradigmes est une critique explicite de toute volonté d'unifier la science.

Que ce soit en philosophie ou en science, chaque plan est une *construction* et les éléments qui les peuplent entrent eux-mêmes en communication, c'est-à-dire dans une résonance virtuelle provoquant à chaque fois un devenir qui participe à la

transformation d'un plan ou à la constitution d'un nouveau plan. Par exemple, « Les personnages conceptuels constituent les points de vue selon lesquels des plans d'immanence se distinguent ou se rapprochent »¹. Et pour comprendre comment se produit cette communication des plans philosophiques, il faut « renonce[r] au point de vue étroitement historique de l'avant et de l'après, pour considérer le temps de la philosophie plutôt que l'histoire de la philosophie »². Or, on a vu que la dimension temporelle de la communication virtuelle est l'*aiôn* et que les concepts de même que les théories philosophiques appartiennent complètement à cette modalité temporelle : « un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les *superpose* »³. Cette superposition rappelle la dynamique d'excès et de défaut qui caractérise la disjonction incluse de l'*aiôn*, dans lequel le futur est coprésent au passé. Dans ce temps philosophique,

une couche ou un feuillet du plan d'immanence sera nécessairement *au-dessus ou en dessous* par rapport à une autre [...]. [... Des] couches très anciennes peuvent remonter, se frayer un chemin à travers les formations qui les avaient recouvertes et affleurer directement sur la couche actuelle à laquelle elles communiquent une nouvelle courbure. Bien plus, suivant les régions considérées, les superpositions ne sont pas forcément les mêmes et n'ont pas le même ordre. [...] La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes.⁴

Les divers plans philosophiques sont en communication les uns avec les autres dans une dynamique temporelle (l'*aiôn*) et spatiale (le *spatium* intensif) propre à la différence transcendantale. Autant dans un concept qu'entre concepts, voire d'un plan philosophique à l'autre, la communication ne peut se concevoir qu'en termes de multiplicité virtuelle, et la totalité d'un plan d'immanence n'est

¹ Deleuze et Guattari, 1991, p. 73.

² *Ibid.*, p. 58.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 58-59.

Conclusion

toujours que le jeu absolu de la différence transcendantale avec elle-même, telle une zone d'indiscernabilité illimitée où toute consistance est à la fois condition évanouissante (d'un concept comme multiplicité ou d'une multiplicité de concepts) et affirmation inconditionnelle de nouveaux rapports différentiels. Bref, la résonance des plans philosophiques implique un rapport du virtuel au virtuel, et toute actualisation d'une philosophie doit se doubler d'une problématisation continuelle (créer de la variation), au risque de « restaurer de la transcendance et de l'illusion »⁵, quand une variation cesse d'en être une et s'impose dogmatiquement comme un invariant. C'est donc quand le transcendantal cesse d'être temporel (l'atemporalité) et quand le virtuel cesse d'être affirmation illimitée (la limite infinie) qu'il n'y a plus de communication problématique et que l'horizon devient consensuel (problématisation comme recherche infinie de l'identité). Tel un revers à cette transcendantalité atemporelle, la philosophie de la différence rappelle que tout plan de consistance ne peut prendre l'allure d'une référence infinie qu'en se contemplant dans une image illusoire de la pensée qu'il aura lui-même créée.

Le temps scientifique quant à lui n'est pas le même que celui philosophique. La communication virtuelle des systèmes de référence ne procède pas de la même façon qu'entre entités virtuelles. Il faut d'abord rappeler que la science selon Deleuze ne fait pas que couper le chaos pour s'en débarrasser et produire une image unifiée de la connaissance :

la science ne peut pas s'empêcher d'éprouver une profonde attirance pour le chaos qu'elle combat. [...] L'opinion nous présente une science qui rêverait d'unité, d'unifier ses lois [...]. Plus obstiné pourtant, le rêve de capter un morceau de chaos même si les forces les plus diverses s'y agitent.⁶

Pour Deleuze, l'unification de la science est du domaine de l'opinion, c'est-à-dire qu'elle relève du sens commun et du bon

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 193.

sens, comme si les problèmes scientifiques n'étaient des problèmes que pour ceux qui ne savent pas dépasser leur point de vue subjectif vers un idéal sans perspective ou encore intersubjectif. Or, les problèmes scientifiques sont en excès par rapport à tout système de référence. La création d'un plan de référence (plan de connaissance scientifique) n'est pas une entreprise appelée idéalement à être « complétée », comme s'il y avait un état absolu du savoir, une image du référent ultime : « la science *en train de se faire* s'interdit d'opérer par déduction une unification du Référent qui aboutirait à l'établissement d'un logistique incapable de régler l'expérimentation et d'affronter la question de la matière (on ne sait ce que peut la matière...) »⁷. Chaque perspective est l'expression d'un sens virtuel positivement problématique et chacune de ses perspectives entre en communication par un devenir qui provoque la transformation d'une fonction, d'un ensemble de fonctions, voire d'un ou plusieurs systèmes de référence. Le plan de référence n'est pas séparé de l'immanence du réel, le virtuel est et demeure premier : « Le plan d'immanence comprend à la fois le virtuel et son actualisation, sans qu'il puisse y avoir de limite assignable entre les deux. L'actuel est le complément ou le produit, l'objet de l'actualisation, mais celle-ci n'a pour sujet que le virtuel. »⁸ La résonance des plans scientifiques implique un rapport du virtuel à l'actuel, qui correspond à l'insistance du virtuel dans un plan de référence se faisant :

La science n'opère aucune unification du Référent, mais toutes sortes de bifurcations sur un plan de référence qui ne préexiste pas à ses détours ou à son tracé. C'est comme si la bifurcation allait chercher dans l'infini chaos du virtuel de nouvelles formes à actualiser, en opérant une sorte de potentialisation de la matière [...].⁹

⁷ Alliez, 1993, p. 51.

⁸ Deleuze et Parnet, 1996, p. 180-181.

⁹ Deleuze et Guattari, 1991, p. 117.

Conclusion

Une science unifiée (ou ayant la volonté de l'être) suppose une conception chronologique du temps. D'une part, une vision du progrès comme succession de découvertes dévoilant la vérité objective d'un référent ultime (sans perspective) est une illusion persistante qui s'appuie sur le sens commun et sur le modèle de la reconnaissance. D'autre part, elle présuppose l'existence d'un présent infini qui traverserait chaque moment chronologique. À cela, Deleuze répond que « Le problème d'une unité ou multiplicité de la science ne doit donc pas être posé en fonction d'un système de coordonnées éventuellement unique à un moment donné [...]. »¹⁰ Ce qui compte, ce sont les dynamiques immanentes de bifurcations (potentialisation) des systèmes de référence et de ré-enchaînements (dépotentialisation) de nouveaux actes de référence. En outre, tout système peuplant le plan de référence est travaillé temporellement de l'intérieur par l'*aiôn* (coprésence virtuelle du passé et du futur) qui force la métamorphose de *chronos* (le présent actualisé) : « la science déploie un temps proprement sériel, ramifié, où l'avant (le précédent) désigne toujours des bifurcations et ruptures à venir, et l'après, des ré-enchaînements rétroactifs : d'où une tout autre allure du progrès scientifique »¹¹. Ici, l'*à venir* signifie que le passé est une condition immanente (dans le présent) de bifurcation d'un système de référence, tandis que la *rétroaction* signifie que le futur est un inconditionné produisant un ré-enchaînement (dans le présent) de nouveaux trajets référentiels (des chaînes de fonctions). Dans la temporalité du plan de référence, l'*à venir* est passé et le retour est futur, simultanément l'un à l'autre.

La communication entre systèmes de référence ne se fait donc pas via le jugement intersubjectif et l'argumentation entre scientifiques, parce que cette façon de penser la communication suppose des entités formées (de multiples unités) dont la rencontre spatiale se ferait dans un temps chronologique et cyclique de la succession (performer un dialogue et parvenir à une entente relative). Cette manière extensionnelle et chronologique de

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 118.

Conclusion

concevoir la communication est tributaire d'une conception représentationnaliste de la pensée et de la connaissance scientifique qui ne prend pas en compte l'intensité impliquée dans toute extension, l'*aiôn* dans toute succession, bref qui nie ou ignore l'insistance du virtuel dans l'actuel. Du point de vue de la philosophie de l'immanence, l'illusion représentationnaliste est justement de croire que la communication de plusieurs paradigmes se fait en vue de la construction d'un nouveau paradigme, dans un *devenir général*. Dit autrement, la communication du multiple à l'un par le dialogue, quand bien même ce schéma serait démultiplié – de multiples multiples en dialogue pour former de multiples uns –, reste entièrement du côté de l'actuel et en vient à s'auto-justifier par l'élévation de sa structure communicationnelle générale en principe transcendantal d'*interprétation* ; la communication argumentative comme condition de *possibilité* de tout discours scientifique et de rencontre des multiples discours.

La communication sur le plan de référence renvoie au contraire aux processus de métamorphose des systèmes de référence (pluralisme paradigmatique), cela se produisant en fonction de nouvelles perspectives singulières et problématisantes. Un plan de référence est une image de la connaissance en cours d'actualisation. Tout ré-enchaînement n'est possible que par un processus d'appropriation des devenirs problématiques (prospects mineurs) dans des espaces d'homogénéité (prospects majeurs). Chaque système de référence est pris dans une dynamique simultanée de bifurcations et de ré-enchaînements. Les bifurcations révèlent les potentialités insistant dans un tel système (bris des chaînes de fonctifs), alors que les ré-enchaînements témoignent de l'appropriation de ces potentialités dans de nouvelles séries de fonctifs qui, elles-mêmes, impliquent des devenirs problématiques porteurs de bifurcations à venir. Sauf à vouloir se le représenter à un moment précis, comme un arrêt sur image montrant un « état » de la métamorphose, on ne peut pas concevoir le temps scientifique selon l'ordre de la succession. Aller de l'avant à l'après (bifurcation, rupture), ou de l'après à l'avant (ré-enchaînements rétroactifs) est, à l'intérieur du présent, un double sens *simultané* qui insiste en lui tel un dehors

Conclusion

virtuel : « le sens rétroactif fait intervenir nécessairement d'autres références, dont les variables sont soumises [...] en elles-mêmes à de nouvelles ruptures et bifurcations qui changeront leurs propres références »¹². Selon Deleuze, il n'est pas question ici de « superposition de feuillet » (comme en philosophie), mais bien de « juxtaposition de référence »¹³. Mais c'est une juxtaposition temporelle, qui plus est non successive, une juxtaposition révélant l'actualisation d'une communication virtuelle et problématique, événementielle et singulière. La rencontre de deux ou plusieurs paradigmes est un enveloppement des formes actualisées dans un devenir-autre qui les happe.

En somme, il appert que la communication paradigmatique ne consiste pas en un dialogue argumentatif, révélant un mouvement transcendantal d'interprétation, mais bien en une mise en résonance virtuelle déterminant des actes de référence et des « systèmes de coordonnées hétérogènes irréductibles »¹⁴, eux-mêmes communiquant par une *synthèse disjonctive* et s'actualisant sur un plan en métamorphose. De cette manière, on peut dire avec Deleuze que « La science n'est pas hantée par sa propre unité, mais par le plan de référence constitué par toutes les limites ou bordures sous lesquelles elle affronte le chaos. »¹⁵ Chaque système de référence est une *unité en métamorphose*, ce qui autorise finalement à parler de « deux types de multiplicités »¹⁶, l'une complètement virtuelle (Idée philosophique) et l'autre *en cours* d'actualisation (Idée scientifique). Dans le prospect, on remarque une série de doubles mouvements d'interaction : potentialisation-appropriation, itinérance-reproduction, désenchaînement (par bifurcation et rupture) - ré-enchaînement rétroactif, problème-solution, mineur-majeur, etc. Ces couples expriment tous le

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 144.

Conclusion

paradoxe scientifique des multiplicités actuelles prospectives, qui est de créer du référent en ne se figeant pas.

La philosophie immanentiste de Deleuze a permis de reproblématiser l'espace transcendantal de communication des paradigmes de manière à se défaire des artefacts d'une philosophie de la représentation. Le partage du transcendantal proposé par Deleuze n'implique pas une communication « possible » entre paradigmes ou encore un *dialogue* entre chercheurs qui, via le jugement intersubjectif, seraient à même de produire des problématiques transversales ou des modèles plus performants ou plus actuels. Au contraire, la communication entre paradigmes renvoie à une *mise en résonance* de systèmes de référence hétérogènes, tous enveloppés de l'intérieur par des devenirs immanents qui les font bifurquer et ré-enchaîner de manière à produire des actes et des systèmes de référence capables d'énoncer des propositions désignant les *sensibilia* des phénomènes étudiés grâce à des observateurs partiels (perspectives internes).

En ce sens, la préoccupation des chercheurs ne devrait pas être d'unifier leurs domaines de recherche ou d'institutionnaliser des « écoles », ni même de les faire « converser » ensemble selon une vision au fond bien commune du dialogue « authentique ». Au contraire, d'un point de vue strictement scientifique du moins, est préoccupante la vitalité des perspectives internes et des modèles dont ils font usage. Et seul l'exercice de problématisation permet de procéder à une telle revitalisation. Le raffinement d'un paradigme (cohérence interne, performance des problèmes-types et des méthodologies, etc.) fait assurément partie des tâches techniques associées au travail scientifique, mais c'est la recherche de nouvelles potentialités qui permet de créer une matière idéale pour la science. La mise en résonance des paradigmes est cruciale, mais elle ne se produit pas par une conversation ayant comme principe régulateur le jugement intersubjectif, elle se fait par des actes d'énonciation singuliers et positivement problématiques.

Ce qui compte dans la rencontre des paradigmes, ce n'est pas tant la reconstruction d'une cohérence générale (qui impliquerait une transformation des entités en place dans une sorte de

Conclusion

dépassement), qu'une étude du rapport différentiel créé par cette rencontre. La juxtaposition des différents paradigmes est un travail de problématisation, lequel ne consiste pas à faire dialoguer ensemble des domaines de résolubilité, mais à révéler ce qui dans ce rapport différentiel fera office, d'une part, de condition de rupture ou de bifurcation, et d'autre part d'inconditionné forçant la production de nouveaux actes de référence et peut-être même de systèmes de référence.

En somme, la philosophie de l'immanence, avec son ontologie de l'éternel retour et son épistémologie de la problématisation, inclut en elle une définition virtuelle et problématique de la communication qui permet de contrer toute transcendance, tout dogmatisme et toute finitude des discours scientifiques par rapport à la philosophie. La communication virtuelle d'un concept à un autre concept, voire entre plans philosophiques, est différente de la communication virtuelle d'un prospect ou même d'un paradigme à un autre, parce que les *plans* qui sont tracés *par* la création de concepts et de prospects ne sont pas les mêmes. Sur le plan philosophique de consistance, les éléments qui le peuplent communiquent par *superposition* des uns sur les autres au regard d'un problème philosophique qui les met en résonance, peu importe qu'ils soient ou non historiquement éloignés. La problématisation philosophique n'est pas historique (même si l'on peut faire l'histoire de la philosophie), elle ne concerne que la *coexistence virtuelle* de plans dont la communication dépend du devenir (l'instance paradoxale) qui les traverse et qui fait d'un concept la condition par défaut d'un autre concept, qui apparaît alors comme l'inconditionné en excès, tous les deux étant dans une zone d'indiscernabilité telle qu'ils forment non plus deux entités mais une nouvelle entité, une *multiplicité virtuelle*. Le temps philosophique est donc complètement celui de l'*aiôn*.

La problématisation scientifique quant à elle ne peut pas réactiver des prospects très anciens comme le fait la philosophie avec les concepts. Mais la *juxtaposition* des systèmes de référence (paradigmes) ne fonctionne pas non plus selon la simple succession d'états présents. Le temps scientifique reprend la

dynamique entre *aiôn* et *chronos* lors du processus d'actualisation. Toute actualité est en cours d'actualisation ; autre manière de dire qu'elle est une multiplicité actuelle. Conséquemment, le plan de référence est lui aussi constamment en train de se faire. Le virtuel fait communiquer des paradigmes actualisés, selon la dynamique propre à l'insistance de l'*aiôn* dans *chronos* : il gronde dans chaque paradigme un passé appelant des bifurcations à venir et un futur produisant des ré-enchaînements rétroactifs. La construction du plan de référence n'est pas qu'une somme de systèmes d'actualités, c'est la communication virtuelle qui fait en sorte que le plan se trace. La « rencontre » entre paradigmes se fait toujours en fonction d'un nouveau problème scientifique qui active la dynamique de bifurcation et de ré-enchaînement, mais il n'y a pas, sous-jacent à cette insistance des devenirs dans l'actuel, une temporalité de la succession qui régulerait cette dynamique. La succession n'est qu'une représentation de différents « états présents », alors que ceux-ci sont en métamorphose. Et la coexistence spatiale de multiples paradigmes est aussi une représentation de l'état du plan de référence « à un moment donné », cela pouvant malencontreusement amener à concevoir la communication des paradigmes sous le mode de la représentation. Pourtant, cette communication est virtuelle, c'est elle qui détermine l'actualisation de tels actes de référence, de tels systèmes de référence et donc de la juxtaposition de ces systèmes sur un plan de référence.

En résumant ainsi le chemin parcouru dans cet essai, on remarque une *troisième ligne transversale de problématisation : la temporalité*. En effet, 1) du temps chronologique du devenir en général (le présent infini, successif et cyclique), on est passé par la suite 2) à une scission entre l'altération chronologique du devenir et l'immutabilité de l'intelligible (le passé infini), puis enfin 3) au double renversement a) du présent infini à un présent en métamorphose (*chronos*) et b) des Idées « en repos » à la simultanéité problématique intrinsèque à la matière idéale (*aiôn*). C'est la *temporalisation du transcendantal* chez Deleuze qui a joué le rôle de carrefour dans le déroulement de l'essai et qui a permis de repenser la définition et le rôle de la communication

Conclusion

virtuelle dans la construction des plans philosophiques et des plans scientifiques.

La philosophie de l'immanence qui a été exposée dans le troisième mouvement de problématisation ne laisse rien subsister de la philosophie de la transcendance. L'une des avancées significatives de cet ouvrage a été de montrer que l'immanence donne une autonomie propre à la science comme à la philosophie. La philosophie de l'immanence permet de penser la communication entre paradigmes sans que la science n'ait à recourir à la philosophie. Il aura quand même fallu l'appareil conceptuel de Deleuze pour autonomiser ainsi la science sans que celle-ci ne déploie une épistémologie relativisant à son tour la philosophie (soit en la reléguant à une somme d'opinions sans fondement ou en faisant de la philosophie une mécanique vide de sens et ne faisant qu'articuler transcendentalement les conditions logiques de production des discours scientifiques).

Si Deleuze trace un plan d'immanence à partir duquel on peut concevoir une communication entre divers paradigmes scientifiques qui peuvent définir différemment la communication, selon diverses *perspectives internes*, il reste que l'entreprise même de la science s'en trouve transformée. À ce titre, *L'anti-Œdipe* et *Mille plateaux* ont été de véritables pavés dans la marre de plusieurs domaines d'étude, et il ne fait aucun doute que divers concepts trouvés dans ces ouvrages ont une force opératoire très grande, même si on ne les a pas abordés dans cet essai (on pense entre autres au concept d'*agencement* et aux processus de *déterritorialisation* et de *reterritorialisation*).

On rappelle en outre que le perspectivisme interne consiste à produire des connaissances scientifiques des *sensibilia*, c'est-à-dire de ce qui est éprouvé par l'état de choses, la chose ou le corps dans lesquels insistent des devenirs singuliers qu'ils s'approprient. Or, il est clair que l'étude des potentialités et de leur appropriation, avec la conception de la problématisation scientifique qui lui est liée, provoque un recadrage épistémologique de nombreuses recherches. Si la philosophie de l'immanence permet de concevoir qu'il y ait une pluralité de

perspectives et que celles-ci sont en communication virtuelle les unes avec les autres, la science ne sort pas pour autant indemne de cet exercice de problématisation.

On conçoit aisément que le concept de *communication virtuelle* (ou de *résonance*) puisse avoir une grande portée heuristique. Ce concept fut justement d'une grande utilité dans cet essai. Le troisième mouvement de problématisation est un exemple probant de la mise en résonance d'un empirisme et d'un idéalisme ayant formé un nouveau plan philosophique, une nouvelle philosophie de la communication. En outre, il semble bien que la problématisation philosophique ne soit plus l'apanage des spécialistes de la philosophie, ce qui n'enlève rien à la philosophie comme telle mais en élargit la portée. D'ailleurs, les différents *actes de création* ne devraient pas être restreints aux érudits. Selon Deleuze, il y a trois actes de création, trois grandes « coupes » du chaos : la science, la philosophie et l'art¹⁷. La principale difficulté qui guette autant les spécialistes que les amateurs n'est pas le manque de connaissances, comme si le passé pouvait être garant de la vérité de leurs actes, mais l'enfermement des devenirs créatifs dans les murs de l'opinion : « On dirait que la lutte *contre le chaos* ne va pas sans affinité avec l'ennemi, parce qu'une autre lutte se développe et prend plus d'importance, *contre l'opinion* qui prétendrait pourtant nous protéger du chaos lui-même. »¹⁸ Le spécialiste est un bien piètre créateur quand il se rabat sur ses connaissances acquises pour faire taire les devenirs qui sont pourtant vitaux à son propre champ de recherche. C'est que la « pensée fatiguée »¹⁹ s'accroche à des trajets déjà parcourus « pour ne pas retomber tout à fait dans le chaos »²⁰. Bref, les opinions

¹⁷ Deleuze et Guattari, 1991, p. 190. La création artistique n'a pas été traitée dans cet essai. En art, ce ne sera pas en fonction de la consistance (philosophique) ou de la référence (scientifique), mais bien de la composition que l'on pourra évaluer les *percepts* et les *affects* (les Idées artistiques) qu'une telle recherche déploie.

¹⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁹ *Ibid.*, p. 201.

²⁰ *Ibid.*, p. 202.

Conclusion

toutes faites, les discours d'autorité (ou « majeurs »), sont des freins à la création et donc à la vitalité des plans.

Ainsi en est-il des mécanismes réactionnaires de protection d'un domaine d'étude qui, pour des raisons arbitraires ou institutionnelles, empêcheraient des actes de création sous prétexte qu'ils ne concordent pas avec ce qui a été précédemment avalisé par la communauté du domaine en question. On pense au contraire que les actes de création peuvent avoir lieu dans différents domaines d'étude. Mais dans ce cas, chaque acte « doit procéder avec ses propres moyens »²¹ : on n'évaluera pas un acte de référence avec des critères philosophiques et on ne rejettera pas un travail philosophique sous prétexte qu'il n'est pas scientifique. Cela peut se passer aussi à l'intérieur d'une même recherche, au sens où plusieurs actes de création de types différents peuvent y être à l'œuvre. On parlera alors d'une recherche se produisant sur plusieurs plans de création. Une même matière idéale peut en outre peupler deux plans différents et devra faire l'objet d'une double problématisation. Dans les cas les plus difficiles, elle peut même « se glisser sur un autre plan »²², voire créer un « plan mixte »²³. Tous ces cas demanderaient de longs développements impossibles à esquisser en conclusion. Il faut surtout retenir de cela qu'une lutte contre l'opinion peut prendre différentes formes et qu'il n'est pas dit que le travail de recherche doive absolument demeurer scientifique.

Seulement, il faut savoir faire la part des choses et reconnaître les glissements, au risque de prendre un plan pour un autre et produire des inepties qui ne valent pas mieux que des opinions. Une *rigueur immanentiste* pose un défi de taille à tout « créateur » (philosophe, scientifique, artiste) : quelles mises en résonance permettent de *réellement créer* des concepts, des prospects, des percepts et des affects? En ce sens, un chercheur peut rester longtemps un technicien ou un transmetteur de connaissances dans

²¹ *Ibid.*, p. 204.

²² *Ibid.*, p. 205.

²³ *Ibid.*

Conclusion

son domaine, même s'il est versé dans la théorie ou dans des recherches pointues.

La philosophie de l'immanence en appelle à l'expérimentation des devenirs, tel serait l'un des impératifs s'appliquant à la recherche, qui doit se faire maintenant créatrice et problématisante. Le concept philosophique de « résonance » ou de « communication virtuelle et problématique » ouvre la voie, pense-t-on, à de nouvelles recherches qui pourront s'appuyer sur la distinction entre le virtuel et l'actuel pour créer des multiplicités virtuelles (problèmes philosophiques) et des multiplicités actuelles (problèmes scientifiques), bref pour élaborer des espaces de problématisation où la communication jouera un rôle crucial dans la création et l'*étude des devenirs*. Cet essai n'est pour ainsi dire que des prolégomènes métaphysiques à ce type d'étude.

Bibliographie

- AGAMBEN, G. (1997 [1982]). *Le langage et la mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*. Paris : Christian Bourgois.
- AGAMBEN, G. (2008). *Signatura rerum. Sur la méthode*. Paris : Vrin.
- AGAMBEN, G. (2011 [2005]). *La puissance de la pensée. Essais et conférences*. Paris : Rivages.
- AGUIRRE ORAA, J.-M. (1998). *Raison critique ou Raison herméneutique : une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Paris : Cerf.
- ALLIEZ, É. (1993). *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?*. Paris : Cerf.
- ANTONIONI, M., HEUZÉ, B. (2012). The power of sound : resonance and refrain. *Paralax*, 18(1), 87-95.
- APEL, K.-O. (1972). The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities. *Man and World*, 5(1), 3-37.
- APEL, K.-O. (1975). The problem of philosophical fundamental-grounding in light of a transcendental pragmatic of language. *Man and World*, 8(3), 239-275.
- APEL, K.-O. (1980). *Towards a transformation of philosophy*. London : Routledge & Kegan Paul.
- APEL, K.-O. (1986). La métaphysique de l'évolution. *Philosophie, La métaphysique de Peirce*, 10. Paris : Minuit, 25-47.
- APEL, K.-O. (1994). *Le logos propre au langage humain*. Combas : L'éclat.

Bibliographie

- APEL, K.-O. (1998). Can an ultimate foundation of knowledge be non-metaphysical?. *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester : Manchester University Press, 81-121.
- APEL, K.-O. (2001). *The response of discourse Ethics : to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*. Belgique : Peeters
- ARISTOTE. (2000). *Organon 4. Seconds analytiques*. Paris : Vrin.
- ARISTOTE. (2002). *De la génération et de la corruption*, Paris : Vrin.
- ARISTOTE. (2002). *La Physique*, Paris : Vrin.
- ARISTOTE. (2008). *Métaphysique*. Paris : Flammarion.
- AUBENQUE, P. (2005 [1962]). *Le problème de l'être chez Aristote : essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris : Presses universitaires de France.
- AUBENQUE, P. (2003). Sens et fonction de l'aporie socratique. *Philosophie antique : problèmes renaissances, usages. Enjeux de la dialectique* (sous la dir. de A. Laks, M. Narcy), Presses universitaires du Septentrion, 5-20.
- AUBENQUE, P. (2009a). *Faut-il déconstruire la métaphysique?*. Paris : Presses universitaires de France.
- AUBENQUE, P. (2009b). *Problèmes aristotéliciens. I. Philosophie théorique*, Paris : Vrin.
- AUBRY, G. (2006). *Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et Plotin*. Paris : Vrin.
- BEAULIEU, A. (2011). *Gilles Deleuze et ses contemporains*. Paris : L'Harmattan.
- BOUNDAS, C. V. (2012). Resonance and the Reversal of Platonism. *Parallax*, 18(1), 4-18.
- CASTILLO, M. (1999). Le kantisme et la question de la fondation de la philosophie. *Le transcendantal et le spéculatif* (sous la dir. de J.-Ch. Goddard). Paris : Vrin, 21-33.
- CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES [Cnrtl]. (2005-). *Le Trésor de la Langue Française informatisé*. Récupéré de : www.cnrtl.fr

Bibliographie

- CHARBONNIER. S. (2009). *Deleuze pédagogue. La fonction transcendante de l'apprentissage et du problème*. Paris : L'Harmattan.
- DELEUZE, G. (1963). *La philosophie critique de Kant*. Paris : Presses universitaires de France.
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses universitaires de France.
- DELEUZE, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1980). *Mille plateaux*, Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. (24 nov. 1981). Cinéma cours 3 du 24/11/1981-2. *La voix de Gilles Deleuze*. Récupéré de : www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=82
- DELEUZE, G. (20 déc. 1983). Cinéma cours 50 du 20/12/83-1. *La voix de Gilles Deleuze*. Récupéré de : www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=274
- DELEUZE, G. (10 janv. 1984). Cinéma cours 51 du 10/01/1984-1. *La voix de Gilles Deleuze*. Récupéré de : www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=279
- DELEUZE, G. (08 janv. 1985). Cinéma cours 74 du 08/01/1985-2. *La voix de Gilles Deleuze*. Récupéré de : www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=289
- DELEUZE, G. (16 déc. 1986). Deleuze/Leibniz. Cours Vincennes - St Denis : Le Pli, récapitulation - 16/12/1986. *Les cours de Gilles Deleuze*. Récupéré de : www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=47&groupe=Leibniz&langue=1
- DELEUZE, G. (1987). Deleuze/Leibniz. Cours Vincennes - 00/00/1987. *Les cours de Gilles Deleuze*. Récupéré de : <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=132&groupe=Leibniz&langue=1>
- DELEUZE, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. (1990). *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Minuit.

Bibliographie

- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. et PARNET, C. (1996). *Dialogues*. Paris : Flammarion.
- DELEUZE, G. (2002). *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*. Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. (2003). *Deux régimes de fous : textes et entretiens, 1975-1995*. Paris : Minuit.
- DERRIDA, J. (1971). Signature événement contexte. *La communication. Actes du XV^e congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française*, 2, 49-76.
- DIXSAUT, M. (1987). Platon et le logos de Parménide. *Études sur Parménide T.2 Problèmes d'interprétation* (sous la dir. de P. Aubenque). Paris : Vrin, 215-253.
- DIXSAUT, M. (1991). La négation, le non-être et l'autre dans le Sophiste. *Études sur le Sophiste de Platon* (sous la dir. de Pierre Aubenque). Napoli : Bibliopolis, 167-213.
- DIXSAUT, M. (2000). *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*. Paris : Vrin.
- DIXSAUT, M. (2001a). *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris : Vrin.
- DIXSAUT, M. (2001b). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris : Vrin.
- DIXSAUT, M. (2003). *Platon. Le désir de comprendre*. Paris : Vrin.
- DIXSAUT, M. (2005). Encore une fois le bien. *Études sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes* (sous la dir. de M. Dixsaut en coll. avec F. Teisserenc). Paris : Vrin, 225-258.
- DIXSAUT, M. (2007). Platon, Nietzsche et les images. *Philopsis*. Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 11-24.
- ELIE, H. (1936). *Le complexe significabile*, Paris : Vrin.
- FABRE, M. (2009). *Philosophie et pédagogie du problème*, Paris : Vrin.

Bibliographie

- FERRY, J.-M. (1994). *Philosophie de la communication : I. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*. Paris : Cerf.
- FOUCAULT, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2001). Réponse à une question. *Dits et écrits I*. Paris : Gallimard, (58), 673-695.
- GADAMER, H.-G. (1991). *L'art de comprendre : Écrits II, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*. Paris : Aubier-Montaigne.
- GADAMER, H.-G. (1993). Phénoménologie, herméneutique, métaphysique. *Revue de métaphysique et de morale*. Paris : Presses universitaires de France.
- GADAMER, H.-G. (1994). *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*. Paris: Vrin.
- GADAMER, H.-G. (1996). *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Éditions du Seuil.
- GADAMER, H.-G. (2008). *Philosophical Hermeneutics*. Californie : University of California Press.
- GOLDSCHMIDT, V. (2003 [1947]). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris : Vrin.
- GRONDIN, J. (1993a). *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris : Vrin.
- GRONDIN, J. (1993b). *L'universalité de l'herméneutique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- GRONDIN, J. (2003). *Le tournant phénoménologique de l'herméneutique suivant Heidegger Gadamer et Ricœur*. Paris : Presses Universitaires de France.
- GRONDIN, J. (2006a). *L'herméneutique*. Paris : Presses Universitaire de France.
- GRONDIN, J. (2006b). La thèse de l'herméneutique sur l'être. *Revue de métaphysique et de morale*, (4). Paris : Presses universitaires de France, 469-481.

Bibliographie

- HABERMAS, J. (1976). *Connaissance et intérêt*. Paris : Gallimard.
- HABERMAS, J. (1993). *La pensée postmétaphysique : essais philosophiques*. Paris : A. Collin.
- HABERMAS, J. (2000). Philosophie herméneutique et philosophie analytique : deux variantes complémentaires du tournant linguistique. *Un siècle de philosophie 1900-2000* (sous la dir. de K.-O. Apel). Paris : Gallimard, 177-230.
- HABERMAS, J. (2005). *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris : Presses Universitaires de France.
- HACKING, I. (1979). Review of The essential tension. *History and Theory*, 18, 223–236.
- HEKMAN, S. (1983). From Epistemology to Ontology : Gadamer's Hermeneutics and Wittgensteinian Social Science. *Human Studies*, (6), 205-224.
- HEIDEGGER, M. (1968 [1963]). La thèse de Kant sur l'Être. *Questions I et II*. Paris : Gallimard.
- KANE, O. (2010) Institution et légitimation d'une quasi-discipline : le triple destin (sciences, études et champ) de la communication. *Revue internationale de communication sociale et publique*, (3-4), 87-101.
- KANT, E. (1787). *La critique de la raison pure*, Paris : Gallimard.
- KANT, E. (1986 [1796-1803]). *Kant. Opus postumum*, Paris : Presses universitaires de France.
- KUHN, T. S. (1977). *The Essential Tension : Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, London : The University of Chicago Press.
- KUHN, T. S. (2000). *The Road since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview*. Chicago : University Of Chicago Press.
- KUHN, T. S. (2008 [1962]). *La structure des révolutions scientifiques*, Paris : Flammarion.
- LAFONT, C. (1999). *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge : MIT Press.

Bibliographie

- LEFEBVRE, D. (2010). Puissance et philosophie. Sur le Platon de Monique Dixsaut. *Aglaïa, Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut* (sous la dir. de A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina). Paris : Vrin, 39-65.
- LÉVINAS, E. (1982). *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Fayard.
- LYOTARD, J.-F. (2012). *Pourquoi philosopher?*. Paris : Presses universitaires de France.
- MARTIN, J.-C. (2005 [1993]). *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris : Payot & Rivages.
- MARTIN, J.-C. (2012). *Deleuze*. Paris : L'éclat.
- MARTINO, L. C. (2003). Épistémologie de la communication : scepticisme et intelligibilité du savoir communicationnel. *Les enjeux de l'information et de la communication*. Récupéré de : www.lesenjeux.u-grenoble3.fr/2003/Martino/Martino.pdf
- MASSUMI, B. (2002). Sur le droit à la non-communication des différences. *Sur le droit à la non-communication de la différence. Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison*, (4), 93-131.
- MEYER, M. (2008 [1988]). *De la problématique. Philosophie, science et langage*, Paris : Presses universitaires de France.
- MONTEBELLO, P. (2008). *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris : Vrin.
- NARBOUX, J.-P. (2003). Incommensurabilité et exemplarité. Aliénation logique et problème des universaux. *Archives de Philosophie*, 66(4), 437-447.
- PEIRCE, C. S. (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, I-VIII*. (sous la dir. de C. Hartshorne, P. Weiss et A. W. Burks), Cambridge, MA : Harvard University Press.
- PICLIN, M. (1969). *La notion de transcendance : son sens, son évolution*. Paris : A. Colin.
- PLATON. (2011). *Platon. Œuvres complètes*. Paris : Flammarion.

Bibliographie

- PRADEAU, J.-F. (1995). Être quelque part, occuper une place. *Topos et chôra dans le Timée. Les études philosophiques* (3), 375-400.
- REY, A. (2006). *Dictionnaire historique de la langue française. I-III*. Paris : Dictionnaires Le Robert.
- RICŒUR, P. (1971). Discours et communication. *La communication. Actes du XVe congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française*, 2, 23-48.
- RIVELAYGUE, J. (1992). *Leçons de métaphysique allemande. Tome II Kant, Heidegger, Habermas*. Paris : Bernard Grasset.
- SARTRE, J.-P. (2003 [1965]). *La transcendance de l'Ego*. Paris : Vrin.
- SAUVAGNARGUES, A. (2009). *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris : Presses universitaires de France.
- SAUVAGNARGUES, A. (2011 [2004]). De l'animal à l'art. *La philosophie de Deleuze*. Paris : Presses universitaires de France.
- SCHÉRER, R. (1971). *Philosophies de la communication*. Paris : Société d'édition d'enseignement supérieur.
- SERRES, M. (1968a). *Hermès I. La communication* Paris : Minuit.
- SERRES, M. (1968b). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris : Presses universitaires de France.
- SIMONDON, G. (2005 [1960]). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble : J. Millon.
- SLOTERDIJK, P. (2001 [1996]). Tournant et révolution. Discours sur la pensée heideggerienne du mouvement. *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*. Paris : Hachette, 273-335.
- SLOTERDIJK, P. 2010 [2000]. *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'Être*. Paris : Fayard.
- STENGERS, I. (2006). Faire converger les points de vue ?. *Perspective. Leibniz, Whitehead, Deleuze* (sous la dir. de B. Timmermans). Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, Paris : Vrin, 149-168.

Bibliographie

- TEISSERENC, F. (2010). *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. Paris : Vrin.
- ZOURABICHVILI, F.. (1998). Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). *Gilles Deleuze. Une vie philosophique : rencontres internationales, Rio de Janeiro, Sao Paulo, 10-14 juin 1996* (sous la dir. de E. Alliez), Paris : Le Plessis-Robinson, 35-57.
- ZOURABICHVILI, F. (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris : Ellipses.
- ZOURABICHVILI, F. (2007). La question de la littéralité. *Klesis – Revue philosophique : Autour de François Zourabichvili*.
Récupéré de : www.revue-klesis.org/pdf/F-Zourabichvili.pdf
- ZOURABICHVILI, F. (2011 [2004]). Deleuze. Une philosophie de l'événement. *La philosophie de Deleuze*. Paris : Presses universitaires de France.

Cet essai porte sur le problème philosophique de la communication

à partir de la question, classique en métaphysique, de l'un et du multiple. Le but est de proposer une philosophie immanentiste de la communication, capable de penser la communication des paradigmes scientifiques et de les autonomiser par rapport à la philosophie, sans pour autant amoindrir l'intérêt en soi de la philosophie ni sa pertinence pour les questions communicationnelles. Car il semble difficile à première vue de ne pas reconduire un dogmatisme philosophique imposant une définition de la communication sur l'ensemble des paradigmes de la science. Derrière cette idée se cache pourtant un préjugé, à la fois transcendantiste et doxique, selon lequel il existerait une primauté ontologique de l'Un sur le multiple et de l'identité sur les différences, comme si la communication devait nécessairement signifier la recherche du consensus épistémologique ou du sens ontologique. Or, qu'en serait-il si des philosophies permettaient, chacune à leur manière, de concevoir une communication ontologique paradoxale, bousculant le sens commun et jouant sur la non-hiérarchie entre l'un et le multiple?

Dans cet essai, trois mouvements philosophiques sont produits successivement pour comprendre comment on peut contrer de différentes façons la transcendance, mais aussi comment on peut en arriver à soutenir une philosophie radicalement immanentiste de la communication. L'ensemble du raisonnement se construit sur deux lignes transversales de problématisation : celle du paradoxe ontologique de l'un et du multiple, puis celle du statut et du rôle du transcendantal. Le premier mouvement se penche sur une philosophie empiriste, se basant sur une herméneutique critique à la rencontre de Kuhn, Apel et Habermas, mais trouvant sa pleine mesure dans la lecture aubenquienne de l'ontologie d'Aristote, tandis que le deuxième mouvement s'attarde sur l'interprétation dixsautiste de l'idéalisme de Platon. C'est lors du troisième mouvement que s'effectue un double renversement de l'empirisme et de l'idéalisme, à partir du paradoxal empirisme des Idées de Gilles Deleuze, auteur principal sur lequel s'appuie cet essai. On évaluera enfin la portée épistémologique de ce mouvement de problématisation au regard de la production philosophique et de la recherche scientifique, en interrogeant leur relation et en s'intéressant au rôle de la communication dans leur déploiement respectif.

Fabien Dumais détient un doctorat en communication à l'Université du Québec à Montréal, où il enseigne à la Faculté de communication et à l'École des médias.

