**Ce qui est important 17 > PlusJApprends**

Aristote, *L’Éthique à Nicomaque*

14

<Le plaisir et le Souverain Bien. Plaisirs bons et plaisirs mauvais>

[...]

Ainsi le Souverain Bien serait un certain plaisir, bien que la plupart des plaisirs soient mauvais, et même le cas échéant, mauvais absolument. - Et c’est pourquoi les hommes pensent que la vie heureuse est une vie agréable, et qu’ ils entrelacent étroitement le plaisir au bonheur.

En cela ils ont raison, aucune activité n’étant parfaite quand elle est empêchée, alors que le bonheur rentre dans la classe des activités parfaites. Aussi l’homme heureux a-t-il besoin, en sus du reste, des biens du corps, des biens extérieurs et des dons de la fortune, de façon que son activité ne soit pas entravée de ce côté-là. Et ceux qui prétendent que l’homme attaché à la roue ou tombant dans les plus grandes infortunes est un homme heureux à la condition qu’il soit bon, profèrent, volontairement ou non, un non-sens. À l’opposé, sous prétexte que l’on a besoin, en sus du reste, du secours de la fortune, on identifie parfois la fortune favorable au bonheur; or ce sont des choses toutes différentes, car la fortune favorable elle-même, quand elle excède la mesure, constitue un empêchement à l’activité, et peut-être n’est-il plus juste de l’appeler alors fortune favorable, sa limite étant déterminée par sa relation au bonheur. [...]

La chance existe t-elle ?

Le bonheur est-il affaire privée?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

15

<Le plaisir-Les plaisirs corporels>

[...]

En outre, les plaisirs corporels sont poursuivis, en raison même de leur intensité, par les gens qui ne sont pas capables d’en goûter d’autres : ainsi il y en a qui vont jusqu’à provoquer en eux la soif. Quand ces plaisirs n’entraînent aucun dommage, il n’y a rien à redire, mais s’ils sont pernicieux, c’est un mal. Le fait est que ces gens-là n’ont pas d’autres sources de jouissance, et l’état qui n’est ni agréable ni pénible est pour beaucoup d’entre eux une chose difficile à supporter, en raison de leur constitution naturelle. L’être animé vit, en effet, dans un état perpétuel d’effort, au témoignage même des physiologues, d’après lesquels la vision et l’audition sont quelque chose de pénible; il est vrai que depuis longtemps, disent-ils, nous y sommes accoutumés. Dans le même ordre d’idées, les jeunes gens, à cause de la croissance, sont dans un état semblable à celui de l’homme pris de vin, et c’est même là le charme de la jeunesse; d’autre part, les gens d’humeur naturellement excitable ont un perpétuel besoin de remède, car même leur corps vit dans un continuel état d’irritation dû à leur tempérament, et ils sont toujours en proie à un désir violent; mais le plaisir chasse la peine, aussi bien le plaisir qui y est contraire que n’importe quel autre, à la condition qu’il soit fort, et c’est ce qui fait que l’homme d’humeur excitable devient déréglé et pervers.

D’autre part, les plaisirs non accompagnés de peine n’admettent pas l’excès, et ces plaisirs sont ceux qui découlent des choses agréables par nature et non par accident. Par *choses agréables par accident*, j’entends celles qui agissent comme remèdes (il se trouve, en effet, que leur vertu curative vient d’une certaine activité de la partie de nous-mêmes demeurée saine, ce qui fait que le remède lui-même semble agréable) et par *choses agréables par nature*, celles qui stimulent l’activité d’une nature donnée.

Il n’y a aucune chose cependant qui soit pour nous toujours agréable : cela tient à ce que notre nature n’est pas simple, mais qu’elle renferme aussi un second élément, en vertu de quoi nous sommes des êtres corruptibles, de sorte que si le premier élément fait une chose, cette chose est pour l’autre élément naturel quelque chose de contraire à sa nature, et quand les deux éléments sont en état d’équilibre, l’action accomplie n’est ressentie ni comme pénible ni comme agréable; car supposé qu’il existe un être quelconque possesseur d’une nature simple, la même activité serait pour lui toujours le plus haut degré de plaisir. C’est pourquoi Dieu jouit perpétuellement d’un plaisir un et simple; car il y a non seulement une activité de mouvement, mais encore une activité d’immobilité, et le plaisir consiste plutôt dans le repos que dans le mouvement. Mais :

Le changement en toutes choses est bien doux,

suivant le poète, en raison d’une certaine imperfection de notre nature: car de même que l’homme pervers est un homme versatile, ainsi est perverse la nature qui a besoin de changement, car elle n’est ni simple, ni bonne. [...]

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

LIVRE VIII

1

<L’amitié-Sa nécessité>

Après ces considérations, nous pouvons passer à la discussion sur l’amitié. L’amitié est en effet une certaine vertu, ou ne va pas sans vertu; de plus, elle est ce qu’il y a de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens (et de fait les gens riches, et ceux qui possèdent autorité et pouvoir semblent bien avoir plus que quiconque besoin d’amis : à quoi servirait une pareille prospérité, une fois ôtée la possibilité de répandre des bienfaits, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d’éloge, à l’égard des amis? Ou encore, comment cette prospérité serait-elle gardée et préservée sans amis? car plus elle est grande, plus elle est exposée au risque). Et dans la pauvreté comme dans tout autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l’unique refuge. L’amitié d’ailleurs est un secours aux jeunes gens, pour les préserver de l’erreur; aux vieillards, pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d’activité dû à la faiblesse ; à ceux enfin qui sont dans la fleur de l’âge, pour les inciter aux nobles actions :

Quand deux vont de compagnie,

car on est alors plus capable à la fois de penser et d’agir. [...]

Est-il raisonnable d'aimer?

La solitude est-elle sans valeur ?

L’amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu’à la justice même: en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l’amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l’esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu’ils pourchassent avec le plus d’énergie. Et quand les hommes sont amis il n’y a plus besoin de justice, tandis que s’ils se contentent d’être justes ils ont en outre besoin d’amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l’opinion générale, de la nature de l’amitié.

Non seulement l’amitié est une chose nécessaire, mais elle est aussi une chose noble : nous louons ceux qui aiment leurs amis, et la possession d’un grand nombre d’amis est regardée comme un bel avantage; certains pensent même qu’il n’y a aucune différence entre un homme bon et un véritable ami. [...]

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

7

<Étude de rapports particuliers entre les diverses amitiés>

[...]

On ne peut pas être un ami pour plusieurs personnes, dans l’amitié parfaite, pas plus qu’on ne peut être amoureux de plusieurs personnes en même temps (car l’amour est une sorte d’excès, et un état de ce genre n’est naturellement ressenti qu’envers un seul) ; et peut-être même n’est-il pas aisé de trouver un grand nombre de gens de bien. On doit aussi acquérir quelque expérience de son ami et entrer dans son intimité, ce qui est d’une extrême difficulté. Par contre, si on recherche l’utilité ou le plaisir, il est possible de plaire à beaucoup de personnes, car nombreux sont les gens de cette sorte, et les services qu’on en reçoit ne se font pas attendre longtemps. [...]

Les hommes appartenant aux classes dirigeantes ont, c’est un fait, leurs amis séparés en groupes distincts : les uns leur sont utiles, et d’autres agréables, mais ce sont rarement les mêmes à la fois. Ils ne recherchent pour amis ni ceux dont l’agrément s’accompagne de vertu, ni ceux dont l’utilité servirait de nobles desseins, mais ils veulent des gens d’esprit quand ils ont envie de s’amuser, et quant aux autres ils les veulent habiles à executer leurs ordres, toutes exigences qui se rencontrent rarement dans la même personne. Nous avons dit que l’homme de bien est en même temps utile et agréable, mais un tel homme ne devient pas ami d’un autre occupant une position sociale plus élevée, à moins que cet autre ne le surpasse aussi en vertu : sinon, l’homme de bien, surpassé par le supérieur, ne peut réaliser une égalité proportionnelle. Mais on n’est pas habitué à rencontrer fréquemment des hommes puissants de cette espèce.

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

8

<L’égalité et l’inégalité dans I’amitié>

[...]

Mais il existe une autre espèce d’amitié, c’est celle qui comporte une supériorité d’une partie sur l’autre, par exemple l’affection d’un père à l’égard de son fils, et, d’une manière générale, d’une personne plus âgée à l’égard d’une autre plus jeune, ou encore celle du mari envers sa femme, ou d’une personne exerçant une autorité quelconque envers un inférieur. Ces diverses amitiés diffèrent aussi entre elles: l’affection des parents pour leurs enfants n’est pas la même que celle des chefs pour leurs inférieurs; bien plus, celle du père pour son fils n’est pas la même que celle du fils pour son père, ni celle du mari pour sa femme la même que celle de la femme pour son mari. En effet, chacune de ces personnes a une vertu et une fonction différentes, et différentes sont aussi les raisons qui les font s’aimer : il en résulte une différence dans les attachements et les amitiés. Dès lors il n’y a pas identité dans les avantages que chacune des parties retire de l’autre, et elles ne doivent pas non plus y prétendre; mais quand les enfants rendent à leurs parents ce qu’ils doivent aux auteurs de leurs jours et que les parents rendent à leurs enfants ce qu’ils doivent à leur progéniture, l’amitié entre de telles personnes sera stable et équitable. Et dans toutes les amitiés comportant supériorité, il faut aussi que l’attachement soit proportionnel : ainsi, celui qui est meilleur que l’autre doit être aimé plus qu’il n’aime; il en sera de même pour celui qui est plus utile, et pareillement dans chacun des autres cas. Quand, en effet, l’affection est fonction du mérite des parties, alors il se produit une sorte d’égalité, égalité qui est considérée comme un caractère propre de l’amitié.

Est-il raisonnable d'aimer ?

Le coeur a ses raisons que la raison ignore

9

<L’égalité dans la justice et dans l’amitié. Amitié donnée et amitié rendue>

[...]

Ceux qui, d’autre part, désirent être honorés par les gens de bien et de savoir, aspirent, ce faisant, à renforcer leur propre opinion sur eux-mêmes. Ils se réjouissent dès lors de l’honneur qu’ils reçoivent, parce qu’ils sont assurés de leur propre valeur morale sur la foi du jugement porté par ceux qui la répandent. D’un autre côté, on se réjouit d’être aimé par cela même. Il résulte de tout cela qu’être aimé peut sembler préférable à être honoré, et que l’amitié est désirable par elle-même.

Mais il paraît bien que l’amitié consiste plutôt à aimer qu’à être aimé. Ce qui le montre bien, c’est la joie que les mères ressentent à aimer leurs enfants. Certaines les mettent en nourrice, et elles les aiment en sachant qu’ils sont leurs enfants, mais ne cherchent pas à être aimées en retour, si les deux choses à la fois ne sont pas possibles, mais il leur paraît suffisant de les voir prospérer; et elles-mêmes aiment leurs enfants même si ces derniers ne leur rendent rien de qui est dû à une mère, à cause de l’ignorance où ils se trouvent. [...]

X

13

<Formes de l’amitié correspondant aux constitutions politiques>

[...]

En effet, là où il n’y a rien de commun entre gouvernant et gouverné, il n’y a non plus aucune amitié, il n’y a pas même de justice : il en est comme dans la relation d’un artisan avec son outil, de l’âme avec le corps, d’un maître avec son esclave: tous ces instruments sans doute peuvent être l’objet de soins de la part de ceux qui les emploient, mais il n’y a pas d’amitié ni de justice envers les choses inanimées. Mais il n’y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu’esclave. Dans ce dernier cas, les deux parties n’ont en effet rien de commun: l’esclave est un outil animé, et l’outil un esclave tant donc qu’il est esclave on ne peut pas avoir d’amitié pour lui, mais seulement en tant qu’il est homme, car de l’avis général il existe certains rapports de justice entre un homme, quel qu’il soit, et tout autre homme susceptible d’avoir participation à la loi ou d’être partie à un contrat; dès lors il peut y avoir aussi amitié avec lui, dans la mesure où il est homme. [...]

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

15

<Règles pratiques relatives à l’amitié entre égaux. L’amitié utilitaire>

[...]

II y a discussion sur le point suivant : doit-on mesurer un service par l’utilité qu’en retire celui qui le reçoit et calculer sur cette base la rémunération à fournir en retour, ou bien faut-il considérer le prix qu’il coûte au bienfaiteur? L’obligé dira que ce qu’il a reçu de son bienfaiteur était peu de chose pour ce dernier et qu’il aurait pu le recevoir d’autres personnes, minimisant ainsi l’importance du service qui lui est rendu. Le bienfaiteur, en revanche, prétendra que ce qu’il a donné était la chose la plus importante de toutes celles dont il disposait, que d’autre n’était capable de la fournir, et qu’au surplus elle était concédée à un moment critique ou pour parer à un besoin urgent. Ne devons-nous pas dire que, dans l’amitié de type utilitaire, c’est l’avantage de l’obligé qui est la mesure? C’est, en effet, l’obligé qui demande, tandis que l’autre vient á son aide dans l’idée qu’il recevra l’équivalent en retour; ainsi l’assistance consentie a été à la mesure de l’avantage reçu par l’obligé, et dès lors ce dernier doit rendre à l’autre autant qu’il en a reçu, ou même, ce qui est mieux, davantage. - Dans les amitiés fondées sur la vertu, les griefs sont inexistants, et c’est le choix délibéré du bienfaiteur qui joue le rôle de mesure, car le choix est le facteur déterminant de la vertu et du caractère.

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

16

<Règles de conduite pour l’amitié entre personnes inégales>

[...]

Telle est donc aussi la façon dont les amis de condition inégale doivent régler leurs relations : celui qui retire un avantage en argent ou en vertu doit s’acquitter envers l’autre en l’honneur, payant avec ce qu’il peut. L’amitié, en effet, ne réclame que ce qui rentre dans les possibilités de chacun, et non ce que le mérite exigerait, chose qui, au surplus, n’est même pas toujours possible, comme par exemple dans le cas des honneurs que nous rendons aux dieux ou à nos parents : personne ne saurait avoir pour eux la reconnaissance qu’ils méritent, mais quand on les sert dans la mesure de son pouvoir on est regardé comme un homme de bien. [...]

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

LIVRE IX

[...]

2

<Conflits entre les diverses formes de l’amitié>

Une difficulté est également soulevée par des questions telles que celle-ci : doit-on tout concéder à son père et lui obéir en toutes choses, ou bien quand on est malade doit-on plutôt faire confiance à son médecin, et, dans le choix d’un stratège, faut-il plutôt voter pour l’homme apte à la guerre? Pareillement, doit-on rendre service à un ami plutôt qu’à un homme de bien, doit-on montrer sa reconnaissance à un bienfaiteur plutôt que faire un don à un camarade, si on ne peut pas accomplir les deux choses à la fois?

N’est-il pas vrai que, pour toutes les questions de ce genre, il n’est pas facile de déterminer une règle précise ? (Elles comportent, en effet, une foule de distinctions de toutes sortes, d’après l’importance plus ou moins grande du service rendu, et la noblesse ou la nécessité d’agir). Mais que nous ne soyons pas tenus de tout concéder à la même personne, c’est un point qui n’est pas douteux. D’autre part, nous devons, la plupart du temps, rendre les bienfaits que nous avons reçus plutôt que de faire plaisir à nos camarades, tout comme nous avons l’obligation de rembourser un prêt à notre créancier avant de donner de l’argent à un camarade. Et même ces règles ne sont-elles pas sans doute applicables dans tous les cas. Supposons, par exemple, un homme délivré, moyennant rançon, des mains des brigands : doit-il à son tour payer rançon pour délivrer son propre libérateur, quel qu’il soit (ou même dans l’hypothèse où ce dernier pas été enlevé par les brigands, mais demande seulement à être rémunéré du service rendu, doit-il payer?), où ne doit-il pas plutôt racheter contre rançon son propre père? Car on pensera qu’il doit faire passer l’intérêt de son père avant même le sien propre. Ainsi donc que nous venons de le dire, en règle générale on doit rembourser la dette contractée ; mais cependant un don pur et simple l’emporte en noblesse morale ou en nécessité, c’est en faveur de ce don qu’il faut faire pencher la balance. II existe, en effet, des circonstances où il n’est même pas équitable de rendre l’équivalent de ce qu’on a d’abord reçu : quand, par exemple, un homme a fait du bien à un autre homme qu’il sait vertueux, et qu’à son tour ce dernier est appelé à rendre son bienfait au premier, qu’il estime être un malhonnête homme. Car même si une personne vous a prêté de l’argent, vous n’êtes pas toujours tenu de lui en prêter à votre tour : cette personne peut, en effet, vous avoir prêté à vous, qui êtes honnête, pensant qu’elle rentrera dans son argent, alors que vous-même n’avez aucun espoir de vous faire rembourser par un coquin de son espèce. Si donc on se trouve réellement dans cette situation, la prétention de l’autre partie n’est pas suitable ; et même si on n’a pas affaire à un coquin, mais qu’il en ait la réputation, personne ne saurait trouver étrange que vous agissiez de la sorte. [...]

X

3

<De la rupture de I’amitié>

[...]

Mais si on reçoit dans son amitié quelqu’un comme étant un homme de bien et qu’il devienne ensuite un homme pervers et nous apparaisse tel, est-ce que nous devons encore l’aimer? N’est-ce pas plutôt là une chose impossible, s’il est vrai que rien n’est aimable que ce qui est bon, et que, d’autre part, nous ne pouvons, ni ne devons aimer ce qui est pervers? Car notre devoir est de ne pas être un amateur de vice, et de ne pas ressembler à ce qui est vil ; et nous avons dit que le semblable est ami du semblable. Est-ce donc que nous devions rompre sur-le-champ? N’est-ce pas là plutôt une solution qui n’est pas applicable à tous les cas, mais seulement quand il s’agit d’amis dont la perversité est incurable? Nos amis sont-ils, au contraire, susceptibles de s’amender, nous avons alors le devoir de leur venir moralement en aide, bien plus même que s’il s’agissait de les aider pécuniairement, et cela dans la mesure où les choses d’ordre moral l’emportent sur l’argent et se rapprochent davantage de l’amitié. On admettra cependant que celui qui rompt une amitié de ce genre ne fait rien là que de naturel : car ce n’était pas à un homme de cette sorte que s’adressait notre amitié; si donc son caractère s’est altéré et qu’on soit impuissant à le remettre dans la bonne voie, on n’a plus qu’à se séparer de lui.

Si, d’autre part, l’un des deux amis demeurait ce qu’il était et que l’autre eût progressé dans le bien et l’emportât grandement en vertu, celui-ci doit-il garder le premier pour ami ? N’y a-t-il pas plutôt là une impossibilité? Quand l’intervalle qui sépare les deux amis est considérable, cette impossibilité apparaît au grand jour, comme dans le cas des amitiés entre enfants : si, en effet, l’un restait enfant par l’esprit, tandis que l’autre serait devenu un homme de haute valeur, comment pourraient-ils être amis, n’ayant ni les mêmes goûts, ni les mêmes plaisirs, ni les mêmes peines ? Même dans leurs rapports mutuels, cette communauté de sentiments leur fera défaut; or c’est là une condition sans laquelle, nous le savons, ils ne peuvent être amis, puisqu’il ne leur est pas possible de vivre l’un avec l’autre. Mais nous avons déjà traité cette question.

Devons-nous donc nous comporter envers un ancien ami exactement de la même façon que s’il n’avait jamais été notre ami ? Ne doit-on pas plutôt conserver le souvenir de l’intimité passée, et de même que nous pensons qu’il est de notre devoir de nous montrer plus aimable pour des amis que pour des étrangers, ainsi également à ceux qui ont été nos amis ne devons-nous pas garder encore quelque sentiment d’affection en faveur de notre amitié d’antan, du moment que la rupture n’a pas eu pour cause un excès de perversité de leur part ?

X

4

<Analyse de l’amitié. Altruisme et égoïsme>

[...]

Et ceux qui ont commis de nombreux et effrayants forfaits et sont détestés pour leur perversité en arrivent à dire adieu à l’existence et à se détruire eux-mêmes. De même encore, les méchants recherchent la société d’autres personnes avec lesquelles ils passeront leurs journées, mais ils se fuient eux-mêmes, car seuls avec eux-mêmes ils se ressouviennent d’une foule d’actions qui les accablent et prévoient qu’ils en commettront à l’avenir d’autres semblables, tandis qu’au contraire la présence de compagnons leur permet d’oublier. De plus, n’ayant en eux rien d’aimable, ils n’éprouvent aucun sentiment d’affection pour eux-mêmes. Par suite, de tels hommes demeurent étrangers à leurs propres joies et à leurs propres peines, car leur âme est déchirée par les factions : l’une de ses parties, en raison de sa dépravation, souffre quand l’individu s’abstient de certains actes, tandis que l’autre partie s’en réjouit; l’une tire dans un sens et l’autre dans un autre, mettant ces malheureux pour ainsi dire en pièces. Et s’il n’est pas strictement possible qu’ils ressentent dans un même moment du plaisir et de la peine, du moins leur faut-il peu de temps pour s’affliger d’avoir cédé au plaisir et pour souhaiter que ces jouissances ne leur eussent jamais été agréables : car les hommes vicieux sont chargés de regrets.

Ainsi donc, il est manifeste que l’homme pervers n’a même pas envers lui-même de dispositions affectueuses, parce qu’il n’a en lui rien qui soit aimable. Si dès lors un pareil état d’esprit est le comble de la misère morale, nous devons fuir la perversité de toutes nos forces et essayer d’être d’honnêtes gens : ainsi pourrons-nous à la fois nous comporter en ami avec nous-mêmes et devenir un ami pour un autre. [...]

La solitude est-elle sans valeur ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

8

<L’égoïsme, son rôle et ses formes>

On se pose aussi la question de savoir si on doit faire passer avant tout l’amour de soi-même ou l’amour de quelqu’un d’autre. On critique, en effet, ceux qui s’aiment eux-mêmes par-dessus tout, et on leur donne le nom d’égoïstes, en un sens péjoratif. Et on pense à la fois que l’homme pervers a pour caractère de faire tout ce qu’il fait en vue de son propre intérêt, et qu’il est d’autant plus enfoncé dans sa perversité qu’il agit davantage en égoïste (ainsi, on l’accuse de ne rien faire de lui-même), et qu’au contraire l’homme de bien a pour caractère de faire une chose parce qu’elle est noble, et que sa valeur morale est d’autant plus grande qu’il agit davantage pour de nobles motifs et dans l’intérêt même de son ami, laissant de côté tout avantage personnel.

Mais à ces arguments les faits opposent un démenti, et ce n’est pas sans raison. On admet, en effet, qu’on doit aimer le mieux son meilleur ami, le meilleur ami étant celui qui, quand il souhaite du bien à une personne, le souhaite pour l’amour de cette personne, même si nul ne doit jamais le savoir. Or ces caractères se rencontrent à leur plus haut degré, dans la relation du sujet avec lui-même, ainsi que tous les autres attributs par lesquels on définit un ami : nous l’avons dit en effet, c’est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l’amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes. [...]

Nous concluons que l’homme vertueux a le devoir de s’aimer lui-même (car il trouvera lui-même profit en pratiquant le bien, et en fera en même temps bénéficier les autres), alors que l’homme vicieux ne le doit pas (car il causera du tort à la fois à lui-même et à ses proches, en suivant comme il fait ses mauvaises passions). Chez l’homme vicieux, donc, il y a désaccord entre ce qu’il doit faire et ce qu’il fait, alors que l’homme de bien, ce qu’il doit faire il le fait aussi, puisque toujours l’intellect choisit ce qu’il y a de plus excellent pour lui-même, et que l’homme de bien obéit au commandement de son intellect. [...]

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

9

<Si l’homme heureux a besoin d’amis>

[...]

Mais c’est là une vue qui n’est sans doute pas exacte. Au début, en effet, nous avons dit que le bonheur est une certaine activité; et l’activité est évidemment un devenir et non une chose qui existe une fois pour toutes comme quelque chose qu’on a en sa possession. Or, si le bonheur consiste dans la vie et dans l’activité, et si l’activité de l’homme de bien est vertueuse et agréable en elle-même, ainsi que nous l’avons dit en commençant; si, d’autre part, le fait qu’une chose est proprement nôtre est au nombre des attributs qui nous la rendent agréables; si enfin nous pouvons contempler ceux qui nous entourent mieux que nous-mêmes, et leurs actions mieux que les nôtres, et si les actions des hommes vertueux qui sont leurs amis, sont agréables aux gens de bien (puisque ces actions possèdent ces deux attributs qui sont agréables par leur nature), dans ces conditions l’homme parfaitement heureux aura besoin d’amis de ce genre, puisque ses préférences vont à contempler des actions vertueuses et qui lui sont propres, deux qualités que revêtent précisément les actions de l’homme de bien qui est son ami.

En outre, on pense que l’homme heureux doit mener une vie agréable. Or pour un homme solitaire la vie est lourde à porter, car il n’est pas facile, laissé à soi-même, d’exercer continuellement une activité, tandis que, en compagnie d’autrui et en rapports avec d’autres, c’est une chose plus aisée. Ainsi donc l’activité de l’homme heureux sera plus continue exercée avec d’autres, activité qui est au surplus agréable par soi, et ce sont là les caractères qu’elle doit revêtir chez l’homme parfaitement heureux. [...]

- Ajoutons qu’un certain entraînement à la vertu peut résulter de la vie en commun avec les honnêtes gens, suivant la remarque de Théognis. [...]

Si donc pour l’homme parfaitement heureux l’existence est une chose désirable en soi, puisqu’elle est par nature bonne et agréable, et si l’existence de son ami est aussi presque autant désirable pour lui, il s’ensuit que l’ami sera au nombre des choses désirables. Mais ce qui est désirable pour lui, il faut bien qu’il l’ait en sa possession, sinon sur ce point particulier il souffrira d’un manque. Nous concluons que l’homme heureux aura besoin d’amis vertueux. [...]

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Aristote, *L’Éthique à Nicomaque*

Tristan Garcia, *Forme et Objet - un traité des choses* - PUF, 2011

Introduction

[...]

Ce livre s’exercera à conserver la *chance* ontologique de toute chose, en envisageant chaque disposition des choses comme un certain sens de circulation de l’être, légitime tant qu’il n’est pas empêché ou ne s’empêche pas lui-même.

Représentons-nous différents circuits possibles de distribution de l’être, afin de rendre l’idée plus imagée.

Un premier modèle consiste à concevoir de l’être circulant depuis certaines choses qui n’existent pas par elles-mêmes : des prédicats, des accidents. Convenons que la qualité d’une entité peut être symbolisée par une flèche projetant l’être dont elle est investie dans celui de l’entité qu’elle qualifie. Si je m’attache à l’être d’une certaine rougeur, de la texture d’une toile en Jean, d’une découpe, d’un patron en forme de sablier, je peux imaginer trois flèches entraînant l’être du rouge, celui de la toile en Jean, celui de la forme de sablier, en direction d’une quatrième flèche une robe qui se trouve être rouge, et en jean, et en forme de sablier. Or, la robe n’est prédiquée de rien, alors que le rouge, la toile de jean ou la forme de sablier le sont de la robe. Celle-ci replie la circulation de l’être sur lui-même, sur du *soi* : en bout de course, la flèche de la robe ne tend vers rien d’autre qu’elle-même. Dans ce type de modèle substantiel de distribution de l’être, l’être de certaines entités secondes s’écoule vers l’être d’entités premières qui s’écoule pour sa part en circuit fermé. Le circuit l’être est arrêté par de I’en-soi qui marque le butoir nécessaire de sa circulation. Une chose, au sens strict, est alors constituée par le circuit de distribution d’un être qui se supporte lui-même et d’êtres supportés par cet être premier. Ces qualités sont comme les affluents d’un fleuve - la substance - destiné à être sa propre mer et sa propre source. Dans ce mode de découpage des choses, qui est essentiellement antique et classique (de Platon et Aristote á Kant et Hegel), mais pas seulement (puisque sous-jacent dans le confucianisme ou dans le Sâmkhya), il y a évidemment hiérarchisation entre ce qui est entraîné vers quelque chose d’autre que soi et cette autre chose qui lui sert de support ontologique tout en supportant son être propre.

FIGURE 1: Circuit substantiel de l’être

Un second modèle consiste à distribuer l’être non plus substantiellement, mais vectoriellement. On conçoit alors des trajets d’être, identifiés à des événements, des faits, des puissances, des intensités ou de l’intentionnalité : ces vecteurs d’être sont premiers, ils portent et supportent l’être, le déplacent, mais sans jamais trouver d’arrêt, de butoir, de consistance objective. Ce qui est dans le monde, dans une telle représentation, c’est de la différence - pas de l’identité -, du trajet, du devenir, une projection continue d’être qui ne débouche jamais sur de l’être compact, bouclé en lui-même : il n’y a pas d’en-soi, l’être n’est jamais une flèche qui reconduirait par sa pointe à son propre empennage. Rien n’est clos, fermé, le plan ontologique est ouvert et parcouru par des écoulements, des forces, des devenirs et parcouru par des écoulements, des forces, des devenirs. Pour rendre compte de l’existence apparente de choses, d’entités identifiables et reidentifiables, stables, ce modèle conçoit la possibilité de déterminer des figures à l’intersection de différents trajets. Ces figures sont fermées, comme un triangle dont les trois côtés seraient le panache de fumée éphémère de trois avions parcourant le ciel. Un observateur aurait l’impression d’apercevoir dans le ciel bleu un triangle, une figure déterminée, inscrite au croisement de trois événements, de trois trajets pourtant divergents. On considère alors, dans ce modèle vectoriel plutôt moderne et contemporain (de Nietzsche ou Bergson à l’évolutionnisme), mais pas seulement (dans certaines pensées mexicaines, par exemple), qu’une chose est un effet second, une construction ou une illusion à la croisée de divers événements, de vecteurs d’être.

FIGURE 2: Circuit vectoriel de l’être

Tout domaine du savoir, de la cosmologie à la sociologie (pour découper des événements spatio-temporels ou des individus dans des champs), de la biologie à la psychologie (afin de définir des espèces au sein de processus évolutifs ou des sujets parmi des affects, des actions et des réactions), tend à s’appuyer, en sous-main, sur des modèles de distribution de l’être matériel, social, biologique ou psychologique.

Or, il ne doit pas et il ne peut pas y avoir *que* des ontologies substantielles et des ontologies vectorielles.

Toute découpe de choses s’accompagne de l’aménagement d’un certain circuit de distribution de l’être. Et si nous voulons découper des choses sur un monde plat, afin de trancher en coupe dans l’accumulation des objets qui nous empêche d’être et de comprendre le monde, nous devons trouver une manière de laisser circuler l’être des choses qui ne serait ni substantielle ni vectorielle. La substantialité tend à compacter l’être en bout de course, en surdéterminant des choses pleines d’elles-mêmes, des choses en soi. Quant à la pure événementialité de vecteurs d’être, elle tend à dissoudre, à disséminer l’être et elle transforme les choses en effets, en illusions, en réalités secondaires. Autrement dit, le concept de chose n’est taillé ni pour le premier ni pour le second modèle. Le premier produit une chose qui est trop chose, qui est « compacte », tandis que le second génère une chose qui n’est pas assez chose, qui n’est qu’une construction, une projection volatile. Notre ambition est la suivante : concevoir un modèle ni trop ni pas assez fort pour nous représenter des choses qui seraient bel et bien dans le monde sans être en elles-mêmes pour autant.

L’unique solution consiste à élaborer le trajet suivant : l’être entre dans une boucle dont l’être n’est pas projeté en soi mais rejeté au dehors, de telle sorte qu’une flèche pointe de l’intérieur vers un cercle - la chose - depuis lequel une seconde flèche pointe vers le dehors.

L’être entre dans la chose, l’être en ressort. Et une chose n’est rien d’autre que la *différence* entre l’être entré et l’être sorti. Ainsi, le circuit d’être n’est jamais arrêté. Dans la chose, il n’y a jamais la chose elle-même. Et la chose n’est pas en elle-même mais au dehors d’elle-même. Pour autant, l’être n’est pas « pollinisé » événementiellement, par des vecteurs : il possède un point d’arrêt objectif et les choses qui correspondent au cercle indiquant le décalage, la différence, la non-adéquation entre la flèche d’entrée et la flèche de sortie, sont bel et bien inscrites, *imprimées* dans le monde.

FIGURE 3: Circuit chosal d’être

Réinscrire les choses dans le monde, c’est les sortir à la fois d’elles-mêmes (en tant que substances) et de nous (en tant que sujets). C’est les disposer hors de soi (leur soi, le nôtre) dans le monde. Et le prix à payer pour cette disposition est une circulaion d’être qui distingue systématiquement deux sens des choses : *ce qui est dans la chose et ce dans quoi la chose est*, ce qu’elle comprend et ce qui la comprend.

Prenons un exemple. Voici un bloc d’ardoise noir, un échantillon rectangulaire prélevé là où se forment les montagnes plissées. Que ce bloc soit une chose sera contesté par peu de gens évidemment, on pourra remarquer qu’il faut bien une subjectivité active pour découper, distinguer ce bloc de matière sur le fond d’un sol poussiéreux, afin de le percevoir en tant que tel. Mais ce morceau d’ardoise noire possède certaines qualités, de cohésion, de solidité, qui permettent qu’on le désolidarise de son environnement, qu’on le manipule, qu’on le transporte et qu’on le considère tout simplement comme « quelque chose ». De quoi est-il composé ? Il contient du quartz, des minéraux argileux, du mica, quelques traces de feldspath. Et tous ces composants ont eux-mêmes une certaine structure atomique. Mais en un sens plus large entrent aussi dans la constitution de la pierre en tant que « chose » sa forme rectangulaire, les irrégularités de sa surface, les porphyroblastes dressés de pyrite, sa couleur très sombre, son grain fin, son poids, sa fragilité, puisqu’elle est extrêmement facile à briser, et toutes les qualités premières ou secondes que nous pouvons lui reconnaître.

Nous dirons que c’est *tout ce qui est dans cette chose* : tous les chemins d’être qui conduisent à la constitution de cette ardoise noire dans ma main.

Or, de *tout ce qui est dans cette ardoise* ne se déduit jamais *ce dans quoi elle es*t. Parmi tout ce qui la compose, je ne trouverai pas l’emplacement de l’ardoise dans le monde, les rapports dans lesquels elle s’inscrit : le fait qu’elle se trouve maintenant dans ma main, la fonction d’arme qu’elle peut exercer si quelqu’un m’attaque, mais aussi sa place dans le paysage, son rang dans la série des morceaux d’ardoise disséminés le long de cette vallée. Ce qu’elle est, cette chose unique qui existe dans le monde, tenue dans ma main, elle l’est hors d’elle-même. L’ardoise peut en effet entrer à son tour dans la composition du flanc d’une montagne, d’une toiture ou d’une collection de roches. En tant que tout, elle devient alors la partie d’autre chose et il n’est plus question de *ce qui est dans l’ardoise*, mais de *ce dans quoi est cette ardoise*.

Foule de choses sont en elle, et elle-même peut entrer dans la composition d’une foule d’autres choses. L’ardoise noire n’est donc pas en soi. Elle n’est pas une substance de laquelle sont prédiquées diverses qualités (son poids ou sa couleur). Elle n’est pas non plus une entité éphémère, n’existant pas en soi, construite par ma pensée, par mes sens et par mon action, à partir d’événements, de devenirs (une certaine variation de densité de la matière, les effets de transformation géologiques, la trajectoire des rayons lumineux). Non, l’ardoise noire est le rapport, inscrit dans le monde, entre l’être qui y entre et l’être qui en sort, et qui entre à son tour dans autre chose (dans le sol, dans le paysage, dans des classes d’autres objets, dans ma perception, dans le monde en général).

La chose n’étant rien d’autre que la différence entre *ce qui est dans la chose* et *ce dans quoi est cette chose*, il n’y a de choses pensables que tant qu’on préserve ce double sens. À terme, par exemple, toutes les pensées réductionnistes qui prétendent déduire ne parviennent qu’à dissoudre la chose même dont elles prétendent rendre compte. Nous essaierons d’accomplir tout le contraire : préserver les choses en tant que différences précieuses inscrites dans les circuits de distribution de l’être du monde. Pour ce faire, nous nous attacherons à découvrir le sens qui circule parmi les choses, entre ce qui les compose et ce qu’elles composent, en nous, hors de nous, avec ou sans nous.

\*\*\*

Ce sens que nous réclamons, que la pensée recherche, ce n’est pas le salut, c’est-à-dire la possibilité de conserver de soi l’essentiel, le nécessaire ou l’authentique, après la fin de la vie ou dans notre existence socialement abîmée.

Certaines pensées cherchent le salut. Ici, on ne cherchera à rien rédimer : ni l’âme, ni la personne, ni le corps, ni la pensée, ni une communauté, ni le prolétariat. Chose parmi les choses, la pensée de ce traité ne tentera pas de me sauver ni de vous sauver : entre choses, point de salut.

Mais le sens en quête de quoi nous nous mettrons ne se laissera pas pour autant réduire à une simple signification, un jeu de langage, un corps d’usages, un système de normes. Celui qui réclame un sens des choses et qu’on renvoie à la *description* de leur signification, à la manière dont nous nommons, dont nous usons des choses, à nos pratiques linguistiques, sociales, culturelles, est évidemment déçu : la promesse de la pensée n’est pas tenue. Je cherche un sens des choses hors de nous, et me voici renvoyé à ce qui a lieu entre nous.

Le salut, c’est l’espoir de se sortir des choses (d’échapper à l’anéantissement, à la mort, à l’oubli, à l’inauthentique, à l'aliénation, à la réification) ; la signification, c’est la déception de ne jamais parvenir à abstraire les choses du rapport que nous entretenons avec elles. Le salut nous sort des choses, la signification empêche les choses de sortir de nous.

Or, je ne veux pas le salut de mon âme, celui de mon corps, celui des êtres humains, de mes idées ou de mon individualité ; je ne demande pas la signification (langagière, culturelle, historique) des choses, notre manière de nous y référer, de les construire, d’en user, de les échanger, de les rendre parmi nous, pour et par nous signifiantes. Non, je cherche simplement un sens des choses - que ce soit moi, vous ou un morceau d’ardoise noire.

Ce sens ni tout à fait existentiel ni tout à fait sémiotique que nous appelons de nos vœux, en vérité, c’est simplement la possibilité de passer d’une chose à l’autre. C’est la possibilité, c’est la nécessité de ne jamais se trouver réduit à une chose qui ne serait rien d’autre, qui ne serait dans rien d’autre, qui existerait en et par elle-même - qu’on appelle ça la matière, la Nature, l’Histoire, la société. Dieu ou l’individu. Comme si on pouvait réduire l’ardoise noire à n’être qu’une chose matérielle ou qu’une chose naturelle ou qu’une chose sociale. Comme si on pouvait ensuite considérer la matière, la Nature ou la société comme des choses sans dehors. absolues, demeurant en elles-mêmes. Ce spectre du « compact », qui sera l’adversaire de toute notre aventure de pensée, ne se dissipe qu’à une condition : pour que toute chose ait un sens, il faut qu’elle en ait *deux*. La Nature ou l’Histoire en tant que choses comprendront donc une multitude de choses (premier sens), mais elles seront à leur tour comprises par autre chose qu’elles-mêmes (second sens). [...]

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

Est-on soi même ou le devient-on?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

L’esprit a-t-il accès aux choses?

La perception peut-elle s’éduquer?

Que sait-on du réel?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient?

**Livre Un**

**Formellement**

**Première Partie**

**Chose**

I. N’IMPORTE QUOI [...]

24. Que n’importe quoi soit quelque chose n’indique rien d’autre que la possibilité d’une platitude : ce par quoi tout est *également*.

25. À cette platitude a été opposé par toutes les logiques, les connaissances et les activités humaines un certain relief : le plus et le moins d’importance des choses, pour et par la vie.

Importer [...]

Le monde plat où aucune chose n’importe plus qu’une autre ne suppose ici ni abstraction ni réduction ni ascèse ni critique ni généalogie ni déconstruction, mais simple *mise à niveau* : il est ni plus ni moins réel que les plans sur lesquels se jouent les importances que s’échangent les choses, que nous leur donnons, que nous en recevons, comme autant d’intensités variables.

C’est le monde plat du *n’importe quoi*. [...]

Chose [...]

… Autrement dit, la cohérence d’une chose spatiale se décompose toujours sinon à nos yeux du moins dans notre connaissance implicite, parfois scolaire et souvent vague : il n’y a d’unité spatiale d’une chose qu’à une certaine échelle de l’espace, celle à laquelle nous manipulons ce que nous qualifions de choses par excellence (le rocher, la fleur, le couteau, le corps). Notre considération pour les choses spatiales est donc locale, fonction d’une échelle donnée, celle de notre action.

Deuxième problème : où commence et où finit une chose « concrète » ? J’observe une pierre. Il s’agit d’une pièce de quartz. Je peux essayer concrètement de tracer la ligne, la limite qui suivra son contour exact : là où finit la pierre et où commence l’air tout autour, ma main qui la tient… Mais, à peine observais-je la pierre au microscope que cette ligne change : là où il y avait du plein, je découvre désormais un relief… Il me semble que la pierre est pénétrée de trous, de détroits, et que les cristaux, à l’échelle microscopique, n’ont plus la forme de la pierre que j’avais sous les yeux. Mais, déjà, en changeant d’échelle, l’unité de la pierre semble s’être dissoute en une multiplicité de cristaux, de formes tout à l’heure imperceptibles.

Non seulement, la limite spatiale d’une chose matérielle n’est pas la même d’une échelle à l’autre, mais toute chose matérielle perd sans cesse des parties d’une seconde à l’autre : la pierre s’érode, la fleur fane, les cellules du corps sont remplacées par de nouvelles… [...]

Affirmer qu’il n’existe en réalité qu’un monde continu, homogène, traversé d’intensités diverses, mais indifférenciées par elles-mêmes et que l’existence de choses ne serait que le reflet d’un découpage par la perception, par la pensée et la connaissance, est bien étrange. Pour tenir une telle affirmation, il faut en effet soit, comme le font certaines philosophies, pousser bien au contraire à son maximum la différenciation entre d’une part le monde continu et d’autre part l’activité qui produit la différenciation, le découpage artificiel par notre action, soit tenter de la réduire à son minimum, à une différence de rapport (entre la « nature naturée » et la « nature naturante », entre la volonté comme sujet d’expérience et la volonté comme objet d’expérience). Ceux, dualistes, qui poussent à son maximum la différenciation entre le monde de la continuité et l’activité de découpage des choses produisent d’eux-mêmes deux choses distinctes datant d’avant le découpage en choses : la chose découpable et la chose découpante de choses ; ceux qui essaient plutôt de minimiser la différenciation pour l’expliquer, dans le cadre d’une philosophie de l’immanence, parviennent seulement à dire qu’une même chose, en tant qu’elle est différente, produit la différenciation - mais qu’en réalité elle est identique. Ceux-ci présupposent donc toujours un minimum de différences de choses (entre la chose active et la même chose passive) pour expliquer un maximum de différence (l’apparence du découpage du monde en choses distinctes les unes des autres, qui ne sont qu’un effet d’une réalité unique).

Dans un cas comme dans l’autre, il faut bien présupposer une différence soit minimale, soit maximale, entre des choses, au moins deux, pour expliquer la différenciation multiple des choses selon tous ses degrés.

On ne rend jamais compte du fait qu’il y a des choses autrement que par des choses : « chose » ne se laisse déduire de rien d’autre que d’une autre chose, et aucun tour de magie philosophique ne nous donnera jamais l’apparence du fait qu’il y a des choses à partir du principe plus fondamental d’une non-différenciation ou d’une super-différence des choses. En effet, à partir du moment où il y a quelque chose, rien ne peut précéder une chose qu’une autre chose ; si on veut faire suivre le *quelque chose* d’une totalité indifférenciée, d’une immanence, d’un en-soi ou de quoi que ce soit dont on affirmera qu’il ne relève pas du découpage chosal, ce principe sera rétroactivement et immédiatement réduit à l’état de chose comme une autre. La Nature, Dieu, l’Un, le Tout, le Fond n’ont jamais évité et n’éviteront jamais la réduction à l’état de chose. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Qu’est-ce que la matière ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Que sait-on du réel ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

II. MOINS QU’UNE CHOSE, PLUS QU’UNE CHOSE [...]

**Substance** [...]

Autrement dit, si vous désignez quelque chose de matériel, quelqu’un pourra systématiquement faire le choix de contempler votre geste de désignation - et non ce qu’il désigne. Il visera alors le côté non matériel par lequel vous montrez la chose matérielle : c’est le geste de présentation, l’idée, le concept qu’il verra. Pour faire apparaître quelque chose de matériel, il faut une certaine flèche et on peut *toujours* choisir de regarder la flèche, non ce qu’il y a au bout de cette flèche. [...]

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Vous n’arriverez jamais à désigner *absolument* une chose matérielle ou une chose qui ne l’est pas. On aura le loisir répété d’accoster votre chose matérielle par son bord immatériel ou votre chose immatérielle par son bord matériel. Et cette agaçante liberté n’est pas un jeu imbécile, mais l’expression même de la non-indexation de la chose sur sa matérialité ou sur son idée.

La matérialité n’est donc pas un bon principe de division entre les choses - c’est un principe de division au sein de chaque chose - entre ce qu’elle a de matériel et ce qu’elle a de non matériel. Quiconque tente de classer les choses en choses matérielles et choses non matérielles, et de réintroduire ainsi une hiérarchie entre les choses, ne perçoit pas que c’est en fait à l’intérieur même de chaque chose qu’est opérée cette distinction. Toute chose a quelque chose de matériel et quelque chose qui ne l’est pas. Le critère de bon sens de la matérialité ne fonctionne pas entre les choses et ne permet jamais de dégager des choses qui seraient plus choses que d’autres - car plus *matérielles*. [...]

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Qu’est-ce que la matière ?

**Rien** [...]

Par un glissement de sens des opérations de la pensée, il arrive qu’on confonde alors d’un seul trait l’absence de la chose (qui est le résultat d’une opération sur la présence de la chose) et le contraire de la chose (qui est la condition même de la chose) : le contraire d’une chose est inséparable de la chose (la chose n’est jamais donnée sans son négatif, sans son contraire) ; l’absence d’une chose est en revanche seconde, puisque c’est une opération qui, après qu’a été attestée la présence de la chose, vise à retirer, par la pensée, la chose de sa forme, de son entour. Or, si je confonds le négatif de la chose (ce qui n’est pas une chose) et l’absence de la chose, j’obtiens un *rien* qui me fait imaginer, dans une confusion qui ne se laisse pas dire, que ce rien est *absolu* : absence de la chose est devenue son contraire, de sorte que je pense que le fait que la chose ne soit pas là est le contraire de la chose elle-même. Si je me représente le cosmos, l’univers physique et que je l’absente, en imaginant qu’il disparaîtra un jour ou qu’un jour il n’a pas existé, je peux, par confusion, me représenter que cette absence d’univers physique est le contraire de l’univers, c’est-à-dire la toile de fond sur laquelle l’univers existerait. Je me prends à croire, sans parvenir jamais à me l’énoncer clairement -, ce qui est alors pour moi le gage d’un mystère, d’une aura de vérité inaccessible, terrifiante et ineffable - qu’il existe quelque chose comme une alternative entre le rien (l’absence d’univers) et l’existence de l’univers, que l’univers est apparu, a commencé à exister sur le fond de rien, de son inexistence absolue, et qu’il retournera peut-être, qu’il disparaîtra dans le fond de ce néant. Ce faisant, j’ai identifié l’absence de l’univers (c’est-à-dire la forme de l’univers privée de la chose qu’est l’univers, comme un moule privé de son modèle) au contraire de univers (c’est-à-dire, justement, le négatif de l’univers, tout sauf l’univers, ce dans quoi est l’univers, quoi que ce soit). J’ai alors pensé que l’absence de l’univers, c’était le non-univers, le contraire et l’envers de l’univers…

Rien n’est plus faux.

Le contraire de l’univers, c’est ce dans quoi est *déjà* l’univers pour que je le considère comme quelque chose : c’est sa forme, son négatif. L’absence de l’univers, en revanche, ce n’est pas sa forme, mais la forme dénuée de sa chose, c’est-à-dire le moule sans l’objet. J’ai donc confondu la forme et l’absence, comme un homme qui, découvrant le moule de la sculpture d’un corps de femme, confondrait l’empreinte avec l’absence même de la femme, creux ménagé dans l’argile et la disparition du modèle ; il penserait alors, d’une manière ou d’une autre, que ce qu’il y avait tout autour du corps de la femme pour le mouler, c’était une absence de corps de femme… Or, ce qu’il y avait en l’occurrence autour du corps de la femme, c’était un moule et l’absence du corps de femme n’est pas le moule lui-même, mais bien le *retrait* du corps hors du moule. Le moule reste en effet le même que le corps soit présent ou absent, il indique une forme inchangée. Le moule argileux n’est pas l’absence du corps de la femme, mais son négatif: ce négatif a existé en même temps que son positif, lorsque le moulage a eu lieu, et il a subsisté lorsque le corps est sorti de sa gangue. L’absence n’est donc pas un *objet* mais un *événement* : ce n’est pas la forme du moule, mais le *fait* d’avoir retiré le corps hors du moule.

Le moule est la forme et le négatif du corps, sous l’aspect d’un objet matériel ; l’absence est l’événement du retrait de la chose hors de sa forme, de son négatif, qui persiste sous une forme objective (comme persistent une trace, une empreinte, un parfum, un souvenir, une image…).

Le rien absolu naît de la confusion entre le contraire et l’absence : si je juge que l’absence, c’est-à-dire le retrait de la chose, est le contraire de la chose, j’identifie au moule retiré l’absence même du corps, j’identifie au négatif, forme contemporaine de son objet, l’absence, événement nécessairement postérieur à la présence de l’objet en question. Dès lors, vision terrible, l’absence de la chose me semble la forme de la chose, son contraire, sa condition même. Je crois de ce fait que le monde existe sur le *fond* de son inexistence, que le moule du monde, c’est l’absence primitive de monde ; je pense que mon existence s’oppose à mon inexistence, je juge qu’il y a quelque chose *plutôt que* rien, j’imagine qu’il y a une chose *plutôt qu*’une absence de chose, je me torture l’esprit à comprendre pourquoi alors qu’il n’y avait d’abord rien il s’est mis à y avoir quelque chose *à la place*…

En vérité, s’il y a quelque chose, il y a toujours, simultanément, le négatif de cette chose : toute chose a pour forme autre chose qu’une chose. S’il y a un univers physique, il a nécessairement la forme d’autre chose que d’un univers physique. Mais ce *contraire* n’est pas son absence, son vide : son absence est une opération (qui aura peut-être lieu un jour) par laquelle sa forme subsiste sans la chose elle-même. L’absence de l’univers, ce serait le démoulage de l’objet « univers ». Le vide, c’est le retrait de la chose, de telle sorte que le vide, comme l’absence, ne préexiste jamais à la chose.

Ainsi le négatif d’une chose est-il inséparable de la chose. Il lui est simultané, tandis que l’absence ou le vide d’une chose ne peuvent que la suivre. Mais alors, qu’est-ce qui préexiste à quelque chose ? Rien d’autre qu’*autre chose*. S’il y a jamais eu ce qu’on voudrait appeler « rien » avant de la matière, avant quelque chose, c’est simplement que ce « rien » était en fait autre chose. L’argument kantien selon lequel l’existence de rien annulerait la possibilité même qu’il n’y ait rien n’est pas satisfaisant : s’il n’y a rien, il ne peut pas y avoir la puissance d’annuler des possibilités. Ce n’est donc pas le concept de « rien » en lui-même qui est autoréfutatoire, c’est le concept de chose qui est « contaminant » : à partir du moment où il y a quelque chose, tout ce qui a précédé cette chose se trouve chosifié, parce qu’une chose est un mode de découpage qui, en séparant la chose d’un avant et d’un après, détermine en retour cet avant et cet après, leur donne une fin ou un début qui empêche de les comprendre autrement que comme des choses. Tout avant-chose, parce que fini par quelque chose, est déjà quelque chose.

Premier enseignement : rien ne préexiste à quelque chose qu’autre chose ; deuxième enseignement : le négatif d’une chose ne peut ni la précéder ni la suivre, mais est inséparable de son existence ; troisième enseignement : I’absence d’une chose ne peut que la suivre. [...]

Qu’est-ce que la matière ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

III. QUELQUE CHOSE [...]

9. On ne pourra jamais définir une chose que par ces deux bouts : *ce qui est quelque chose et ce que quelque chose est*. Ce qui « entre » dans quelque chose, c’est n’importe quoi ; ce dans quoi quelque chose « entre », c’est « pas n’importe quoi ». N’importe quoi est quelque chose et quelque chose n’est pas n’importe quoi.

Toute chose est donc un milieu, un maillon fragile entre « n’importe quoi » et « pas n’importe quoi ».

10. D’où on peut déduire que n’importe quoi, par l’intermédiaire de quelque chose, n’est pas n’importe quoi. Quelque chose, c’est en effet ce qui « décolle » n’importe quoi de n’importe quoi : n’importe quoi est une chose, et une chose c’est ce qui n’est pas n’importe quoi.

11. Une chose ne se définit jamais en *bloc*. On ne peut affirmer qu’une chose égale *ceci* ou *cela* ; on peut dire qu’une chose c’est ceci ou c’est cela, mais ça ne suffit pas, il faut encore préciser *ce qui est* cette chose. Si définir unilatéralement la chose ne suffit jamais, c’est parce qu’une chose a de l’être par deux bouts : l’être qui entre en elle et l’être dans lequel elle entre, ce qui est elle et ce qu’elle est.

Ainsi, « autre chose que quelque chose » est en « quelque chose » et « quelque chose » est en « autre chose que quelle chose ». C’est pourquoi une chose n’est jamais *en soi* pour deux raisons distinctes : d’abord, parce qu’elle ne peut pas être son contenu (ce qui est en elle), ensuite, parce qu’elle ne peut pas être son contenant (ce dans quoi elle est). Une chose ne s’identifie ni à ce qui est elle ni à ce qu’elle est. Elle se vide de son contenu et elle s’exile de son contenant.

12. Quelque chose n’est pas *en soi* : ce n’est pas elle qui est en elle et ce n’est pas en elle qu’elle est.

13. Nous n’avons défini ce qu’est quelque chose que *négativement* (« pas n’importe quoi »). Comment juger *positivement* de ce qu’est quelque chose : si une chose, quoi que ce soit, n’est pas n’importe quoi, alors qu’est-elle ? Qu’est-ce qui fait d’elle une *chose* ?

14. Généralement est défini comme étant une *chose* ce qui est un. L’unité - unité logique ou unité de compte - apparaît alors comme la propriété décisive permettant de distinguer *une chose*.

Mais dire qu’une chose « c’est ce qui est un », c’est aussi limiter considérablement la portée de la chose.

Nous n’affirmerons pas qu’une chose peut ne pas être une, mais plutôt que ce n’est pas en tant qu’elle est *une* qu’une chose se définit comme une *chose*.

15. [...] Mais un être humain n’est *un* être humain qu’à partir du moment où il compte parmi les êtres humains ; l’unité c’est d’abord la possibilité d’être compté, d’entrer dans le compte. Être un, c’est pouvoir être l’un d’un deux, d’un trois, d’un dix..

Être un, c’est pouvoir servir d’unité au décompte de ce qu’on est en tant qu’on est un *quelque chose*.

Or, quelque chose n’est pas d’abord défini comme « quelque chose » par le fait d’être dans autre chose, d’entrer dans une autre chose, dans une série d’autres choses. Être une chose, non pas telle ou telle chose, un homme ou une main, c’est ne pas être une chose parmi d’autres choses, ce n’est pas compter pour une chose parmi d’autres choses. Parmi d’autres choses, une chose est toujours une chose déterminée, une chose qui importe et qui compte. Et ce n’est pas ce qui fait d’elle une chose, mais *telle* chose.

Un être humain est un *être humain* en tant qu’il peut compter pour *un* être humain parmi deux, trois ou quatre êtres humains ; une main est *une* main en tant qu’elle peut compter comme une main parmi deux, trois ou mille mains. Mais un être humain n’est pas une *chose* parce qu’il est un, c’est-à-dire parce qu’il est potentiellement parmi deux, trois ou mille êtres humains ; il est une chose en tant qu’il est *seul*.

Là où un être humain est une chose, tout comme une main est une chose, tout comme une chaise est une chose, c’est là où il est *seule* chose et non là où il est *une* chose. En tant qu’un être humain s’inscrit dans la suite, la série, l’ensemble des êtres humains, réels, imaginaires, potentiels, peu importe, il est *un*, il compte pour un - parmi deux, trois ou plus. En tant qu’un être humain est dans autre chose que l’humanité, il est *seul*.

En tant qu’il est parmi d’autres choses matérielles, il est *une* chose matérielle. En tant qu’il est parmi d’autres individus sociaux, il est compté pour *un* individu social. C’est chaque fois son unité, et son unité de compte. Mais en tant qu’il n’est pas dans quelque chose, que ce soit dans la Nature, la société, le monde physique, une maison, une famille, il n’est dans rien qui soit comme lui quelque chose ; il y est seul.

Là où ceci, là où cela est *seul* ceci ou cela est *quelque chose*.

Peut-on percevoir sans juger ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

La solitude est-elle sans valeur ?

16. Une chose dans une autre chose compte pour *une*, mais elle n’est pas *seule*, puisqu’elle est *une* chose dans *une autre* chose : Prise dans un certain quelque chose, une chose est une *certaine* chose, mais elle n’est pas une *chose*.

Il n’y a que dans « autre chose qu’une chose » que ceci ou que cela peut être seul, c’est-à-dire être seul à être quelque chose.

Une chose n’est *chose* que prise dans son rapport à ce qui n’est pas *une autre* chose.

17. Ne pas pouvoir entrer dans un compte, c’est être seul.

18. La solitude fait la chose.

19. L’unité d’une chose est sa possibilité d’être parmi d’autres choses ; la choséité d’une chose est sa possibilité d’être seule chose.

II n’y a que seul qu’on est chose. En étant *un*, on est un *tel*.

20. C’est justement en tant que je ne suis pas *un* que je suis *chose*, et que je peux alors être une chose, c’est-à-dire compter potentiellement pour un.

La solitude est-elle sans valeur ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

**Solitude** [...]

Être dans le monde, c’est être hors de soi dans autre chose qu’une chose.

Toute chose entre, en tant qu’objet, dans une multitude de « grosses choses » : de relations, de rapports, de champs, de définitions, de déterminations, d’ensembles… Elle partage chaque fois son appartenance à ces grosses choses avec d’autres objets... Mais pour autant qu’elle entre dans des choses, elle entre aussi dans autre chose qu’une chose, dans ce qui n’est pas une chose et qu’on appellera le monde. Le monde n’est pas une réalité qui préexiste aux choses dont on pourrait dire qu’il est tel ou tel : il n’est rien d’autre que ce dans quoi toute chose entre également, et qui n’entre en rien. [...]

Le monde est le lieu commun des choses ; mais ce lieu commun ne peut pas être partagé : deux choses n’entrent pas ensemble dans le monde. Ce dans quoi on entre *ensemble* est nécessairement *une autre* chose : on entre ensemble dans un couple, dans un idéal, dans une chambre, dans un parti, dans une famille, dans une communauté, dans la composition d’un noyau atomique, dans une compétition sportive, dans un écosystème… Or, chacune de ces choses complexes est dans le monde au même titre que ce qui y entre. Une feuille de papier et une fraction de cette feuille de papier sont également des choses en ceci qu’elles entrent également dans le monde, que l’existence de l’une n’empêche pas l’existence de l’autre, même si l’une, en l’occurrence, comprend objectivement l’autre.

Or, entrer également dans le monde (alors qu’on entre inégalement dans les choses), c’est y entrer séparément.

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Deux êtres qui s’aiment ou croient s’aimer peuvent penser être ensemble seuls au monde : rien n’est plus faux. Ils sont ensemble dans leur amour, et l’un comme l’autre seul dans le monde. Car le fait que chacun soit seul au monde est précisément ce qui leur permet d’être ensemble dans quelque chose : en l’occurrence dans l’idée de leur amour, dans un lieu isolé, retiré, dans une chambre. Ce qui est seul dans le monde, en revanche, c’est leur amour en tant qu’il est quelque chose.

De deux choses l’une : soit les amants considèrent leur couple comme une chose (« nous deux », auquel cas cette chose, composée au moins des deux objets (l’un et l’autre des amants), mais en fait de bien plus (l’idée qu’ils se font de l’amour, le regard des autres, etc.), est une chose au même titre que chacun des deux amants (l’un des amants peut contempler leur amour, en parler, l’observer, vouloir l’affecter, le modifier… C’est donc une chose) ; soit les deux amants se considèrent comme deux choses (toi et moi, plutôt que toi-et-moi). Dans le second cas, les deux êtres sont distincts, c’est-à-dire qu’il existe autour du premier amant une forme et autour du second une autre forme : le premier amant fait partie du monde autour du second, le second fait partie du monde autour du premier. Dans le premier cas, les deux amants n’en font qu’un : il existe une seule forme autour du couple. On ne peut pas gagner sur tous les plans : si les amants sont différenciés, chacun d’entre eux a une forme distincte, c’est-à-dire un envers, un monde qui l’entoure sur le fond duquel sa personne a une unité ; si les amants se confondent dans l’idée de leur couple, seul le couple est distinct et possède un entour, un monde qui lui donne son unité. Différenciés, les amants sont chacun une chose qui a une forme ; confondus, ils ne sont qu’une chose qui n’a qu’une seule forme. [...]

La solitude est-elle sans valeur ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Autrement dit, les choses ne communiquent que par leur solitude : c’est parce que toute chose est également seule au monde que les choses peuvent être ensemble les unes dans les autres.

Si les choses n’étaient pas seules, elles ne seraient jamais ensemble. [...]

Lorsque le ciel est quelque chose, en tant qu’il est quelque chose, rien d’autre n’est quelque chose. Autrement dit, pour que le ciel soit quelque chose, il faut que rien d’autre ne puisse l’être. Il n’y a de chose qu’une à la fois. L’existence d’une chose en tant que chose annihile la possibilité de l’existence d’autre chose : il n’y a que cette chose en tant qu’elle est dans tout sauf elle, dans ce qui n’est pas une chose et qu’on appelle le monde.

Chaque chose est seule en ce sens qu’elle est *exclusivement* chose : il ne peut y avoir deux choses en même temps - sinon, c’est qu’il s’agit de ce que nous appellerons deux « objets », c’est-à-dire de choses qui sont ensemble, qui comptent ensemble dans une autre chose. [...]

La solitude est-elle sans valeur ?

Qu’est-ce que la matière ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

IV. RIEN N’EST EN SOI [...]

8. Toute chose se définit par *ce qui est en elle* et *ce dans quoi elle est*.

9. Toute chose est pénétrée par ce qui l’est et pénètre ce qu’elle est.

10. L’être est donc la différence entre les deux aspects de toute chose : ce qui est elle, ce qu’elle est.

11. L’être est « dans » parce qu’il est la difference entre « dans la chose » et « la chose dans ».

12. La question de la possibilité ou non d’être en soi ne tient pas à un modèle spatial, mathématique ou logique, mais au modèle du « quelque chose » : si quelque chose se définit par la différence entre « dans le quelque chose » et « le quelque chose dans », par la différence entre ce qui est quelque chose et ce que quelque chose est, comment quelque chose pourrait-il être *en soi* ? [...]

18. Une chose qui serait *en soi* confondrait contenu et contenant, ce qui est en elle et ce en quoi elle est.

Être en soi, ce serait ne plus faire de différence entre ce qui est et ce que c’est. Or, une chose se réduit exactement à la différence entre ce qui est elle et ce qu’elle est : c’est là son *soi*.

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

**Soi** [...]

le soi, c’est ce qui est interdit à chaque chose pour qu’elle soit ce qu’elle est. Le soi, c’est ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne pouvons être et qu’autre chose est, qui est nous.

Le soi, c’est mon être qui échappe à ma compréhension. Aucune chose ne peut se comprendre : un être conscient peut simplement comprendre le monde, c’est-à-dire comprendre ce qui le comprend.

La conscience, loin d’être la faculté à se comprendre (ce qui ne mène jamais qu’à la spirale d’échec du discours sur soi, qui fait sans cesse fuir ce qu’on rattrape, lieu commun des consciences modernes impuissantes, de M. Teste à Ulrich, « l’Homme sans qualités »), est la possibilité de comprendre le monde, c’est-à-dire de rendre la pareille à ce qui nous comprend. Nous ne sommes conscients qu’en ceci que nous pouvons rendre coup pour coup à tout ce qui nous comprend, à tout ce dans quoi nous sommes : la matière physique, la Nature, une culture, une société, des structures politiques, une famille, une histoire, des fonctions. Mais nous-mêmes, nous ne nous comprenons pas, et nous ne le pouvons. Je ne me comprends pas, la société ne se comprend pas, la Nature ne se comprend pas : chaque chose s’expulse de ce qu’elle comprend et évacue ce qu’elle est de ce qu’elle comprend.

Le soi, ce n’est pas quelque chose, c’est un fonctionnement ; c’est le fonctionnement par lequel être et compréhension s’excluent mutuellement, le fonctionnement par lequel ce qui est une chose ne se confond pas avec ce qu’elle est.

Il n’y a donc jamais de conscience de soi, mais seulement une conscience du monde. Quant au soi, il est le point d’ombre de tout ce qui projette quelque lumière ; il est ce qui empêche tout rapport de soi à soi et permet un rapport au monde, à autre chose que soi. C’est seulement fermé à soi qu’une chose est dans le monde. Ce qui est en soi sort du monde ou - plus exactement - est défini comme « compact », c’est-à-dire comme n’étant possible qu’à la condition d’échouer.

Le soi de la pierre est le fonctionnement qui empêche à la pierre d’être composée d’elle-même et qui fait que la pierre se trouve dans autre chose qu’elle-même : un désert, la Terre, un modèle topologique, un espace mental, une carte postale.

Le soi de la pierre n’a rien de différent du soi humain, du mien comme du vôtre, de celui d’un chat ou de celui d’un adjectif : notre soi ne nous singularise pas, mais nous rattache à notre condition commune de chose.

Mon impossibilité à être moi ne vaut pas plus que celle d’un rat, d’une goutte de pluie ou du système solaire tout entier ; c’est notre impossibilité à être chose *compacte*.

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

V. LE COMPACT [...]

**Impossible** [...]

en pensant que tout est possible, que tout peut également être quelque chose, on semble se désarmer en refusant tout *négatif*, c’est-à-dire tout lieu dans lequel exclure ce dont on ne veut pas. Toute théorie forge sa prison, un endroit hors du monde dans lequel elle jette ce qui est faux, impossible, le non-être, l’impuissance ou le mal. C’est le non-lieu, le bagne où toute pensée envoie ce qu’elle sort du monde.

Mais si nous affirmons, au contraire, qu’il n’y a pas de limites au monde et qu’il n’y a rien hors du monde, alors nous ne disposons plus de cette arme que se forge toute pensée au prix d’une réduction, d’une limitation du monde. Nous n’avons plus nulle part - hors du monde - où envoyer ce qui n’est pas, ce qui est impossible, ce qui empêche le fonctionnement du monde, ce à quoi il nous faut renoncer pour qu’il y ait quelque chose, pour que soit justement possible ce monde ouvert.

Ainsi, le soi est précisément ce à quoi il faut renoncer ici, pour qu’il y ait quelque chose et qu’il y ait monde. Rien n’est en soi, de sorte que tout est hors de soi et que n’importe quoi est quelque chose - est dans quelque chose d’autre que soi -, de sorte aussi que se maintienne une différence entre ce qui est dans la chose et ce dans quoi elle est.

Mais l’être en soi refusé est-il seulement *interdit* (ce ne serait qu’une règle de fonctionnement), ou bien est-il absolument *impossible* ? Quel est le statut exact de notre refus intimé à l’être en soi ? L’interdire est trop faible. Cela signifie qu’il est possible, mais qu’il *ne faut pas* qu’il soit (parce ce qu’il est mauvais, parce qu’il empêche la possibilité d’autre chose). Auquel cas le refus ne s’avère être que très relatif : pour préserver la possibilité de quelque chose, on interdit l’être en soi, qui en fait serait possible, si on voulait bien sacrifier ce quelque chose. Ce ne serait jamais qu’un choix. Or, on ne veut pas *interdire* I’en-soi : il ne serait pas défendu d’être en soi, simplement parce qu’il nous faudrait empêcher cette possibilité. Cette possibilité, nous semble-t-il, s’interdit d’elle-même et non par quelque choix, par quelque « volonté » théorique de notre part.

Mais le penser comme impossible, absolument impossible nous est refusé, du fait même des armes que nous nous sommes données, ou de l’état désarmé dans lequel nous nous sommes volontairement placés. N’ayant plus rien hors du monde où jeter ce que nous refusons, nous sommes obligés de faire avec, dans notre monde, ce qui doit être refusé pour que ce monde soit possible.

Je ne peux penser l’en-soi comme *absolument* impossible, mais je ne peux l’interdire. Est-ce à dire que notre monde ouvert au n’importe quoi est tout bonnement intenable ?

Il nous reste un moyen de penser ce qui n’entre pas pleinement dans le monde, sans pour autant l’en sortir.

Ce moyen, c’est ce que nous appelons le *compact*.

Être soi, ce n’est ni interdit (essayez donc) ni impossible (c’est une possibilité, nous argumentons à son propos, nous en parlons, même si c’est un non-être ou une contradiction). C’est compact.

Est compact ce qui court-circuite les sens de l’être et de la compréhension ; est compact ce qui se comprend soi-même ou plutôt ce qui cherche à se comprendre soi-même. Non pas que se comprendre soi-même soit impossible, mais se comprendre soi-même n’est possible qu’à une condition : que la chose se comprenne, mais que rien ne soit cette chose.

Le compact, c’est une boule de soi. C’est une théorie qui se comprend elle-même, c’est un premier principe, c’est un absolu, c’est un être absolument supérieur et seul, c’est une substance.

Or, le compact n’est pas impossible ; c’est bel et bien une possibilité du monde. Nous identifierons nombre de points compacts dans la pensée. Mais ce qui est compact n’est possible qu’à la condition que rien ne soit la chose compacte en question. Si un être est posé comme étant en soi, alors cet être est possible, mais à la seule condition que rien ne soit cet être.

Tout ce qui est compact revient au même. Il n’y a pas de différence, de distinction dans le compact. Tout ce qui est compact s’identifie.

Finalement, le compact est le contraire du monde. Tout entre dans le monde, et le monde n’entre en rien. En revanche, le compact entre dans le monde (il est quelque chose), mais rien n’entre en lui. Le compact est une boule de soi, mais il n’est plein d’aucune chose.

Être en soi est donc possible ; mais rien n’est en soi. Plus exactement être en soi n’est possible qu’à la condition que rien ne soit en soi.

Ce qui est compact - ce qui veut sortir du monde et entrer en soi - échoue doublement : d’abord, parce que le compact est dans le monde ; ensuite, parce que rien n’est le compact.

Être compact, c’est vouloir sortir du monde, c’est vouloir ne pas être en autre chose qu’en soi. Or, ce qui est en soi est dans le monde, donc dans autre chose que soi. C’est précisément en ce sens que *l’impossible est dans le possible* (autrement dit que la sortie du possible entre dans le possible lui-même). Mais rien n’est dans l’impossible : c’est une possibilité vide.

L’impossible est donc pensable ; cependant, je ne peux le penser que comme vide.

Deux problèmes surgissent dès lors. D’abord, comment puis-je dire qu’*une chose* est compacte si rien n’est compact, si le compact est vide ? Ensuite, n’ai-je pas repoussé la question de l’impossible, en affirmant que le compact était possible à la condition que rien ne soit le compact (ce qui signifierait que l’impossible, en réalité, c’est que quelque chose soit le compact, ce qui déplace le problème d’un cran) ?

Première réponse : si le compact est la possibilité d’une chose qui remplit le monde de *vide*, alors aucune chose ne peut incarner le compact et être compacte au sens strict. L’outil que nous venons de forger pour neutraliser certaines possibilités sans les exclure du monde paraît donc d’ores et déjà émoussé et contre-productif : il n’y a du compact (ce qui nous permet de penser ce que nous refusons sans le sortir pour autant du monde) que si rien ne peut l’être… Voilà qui ne nous arrange guère. Mais très vite, nous comprenons que tout ce que nous qualifions de compact n’est en réalité que le miroitement d’un même fonctionnement : être soi, l’impossible, l’absolu, la substantialité, la conscience de soi sont autant de figures apparemment diverses d’une même compacité. Autrement dit, être soi ou être impossible n’est pas strictement compact *mais tend* au compact ; ce sont des figures individuées qui enclenchent le fonctionnement commun du compact. Ainsi, l’être soi comme l’impossible ou l’absolu sont des amorces de processus qui mènent au compact. Ce sont chaque fois des mécaniques de pensée qui vont vers l’identique ; à mesure que quelque chose devient compact, il perd de sa spécificité, se rapproche de l’être en soi, de l’absolu et tend au compact, c’est-à-dire à ce qui, étant dans le monde, ne comprend rien.

Rien, au sens strict, n’*est compact*. II n’y a que des choses qui peuvent le devenir, en amorçant certains procès de pensée (la réflexivité, la recherche du substantiel, la quête de l’absolu, la sagesse, la conscience de soi…), qui tendent à sortir du monde, à se vider de ce qui n’est pas soi, jusqu’à perdre la matière de ce soi, son individualité. Mais tout ce qui *devient* compact échoue, dans la mesure où réussir à être compact, c’est se perdre soi, de telle sorte qu’il y a bien du compact, mais que rien ne l’est.

Ce qui devient compact conspire à sa propre perte. Cela n’est ni interdit (ce peut être une discipline spirituelle) ni impossible (on peut le faire), mais c’est, au sens strict, vain. [...]

Est-il préférable de se connaître ?

Risquons nous de passer á côté de notre vie?

VI. AUTRE CHOSE QU’UNE CHOSE [...]

1. La seule *condition* d’une chose est d’être dans autre chose que soi, donc aussi dans autre chose que quelque chose.

2. Qu’est-ce qu’une condition ? C’est ce qui détermine quelque chose, c’est ce qui *forme* quelque chose, c’est ce dans quoi quelque chose est.

La condition d’un événement, c’est ce sans quoi cet événement n’a pas lieu ; c’est justement son lieu. La condition pour que je dise « oui », c’est que tu m’accompagnes. Si tu m’accompagnes, si cet événement a lieu, alors je dirai « oui » ; je ne dirais « oui » que « dans le cadre » de ton accompagnement.

La condition de quelqu’un, c’est sa situation : ma condition sociale, c’est ce qui me détermine socialement, ma place et ma fonction ; ma condition familiale, c’est la manière dont mon entourage familial me modèle.

Être conditionné, c’est se trouver réduit à ce dans quoi on est.

Or, toute chose a une condition, parce qu’aucune chose n’est en soi. Rien n’est absolument authentique ou libre (rien n’est soi, ce serait compact) : tout est conditionné, plus ou moins, plus ou moins bien.

Pour autant, aucune chose ne se réduit non plus à sa condition, parce que ce qui est dans quelque chose ne se réduit pas à ce dans quoi la chose est.

La condition d’une chose est de ne pas être en soi ; si une chose est en soi, il n’y a plus de chose.

Toute chose est sous condition ; mais aucune ne se réduit à cette condition. [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Avons nous le choix d’être libre ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

13. Une chose se définit par les deux bouts : je peux définir *ce qui est* quelque chose (« n’importe quoi ») et *ce que quelque* chose *est* (« autre chose que quelque chose »). Je peux définir ce par quoi une chose commence et ce par quoi elle finit. Mais je ne peux définir une chose en bloc, à moins de la rendre compacte. Il n’y a pas de définition unilatérale d’une chose : il n’y en a qu’une définition aller *et* une définition retour. [...]

*Que sortir du monde est une façon comme une autre d’y entrer*

Imaginons un serpent qui se mordrait la queue, qui essaierait désespérément de se manger, c’est-à-dire de passer tout à fait en soi. [...]

le Roi Serpent gnostique ne parviendra jamais à s’emplir de soi jusqu’au néant et à l’absolu. Pourquoi ? Parce qu’il finit immanquablement par générer une boucle, un circuit d’être de plus en plus restreint, un nœud coulant de plus en plus serré qui, se rétrécissant sans cesse, ne s’évaporera pas dans un claquement, pour ne laisser subsister que néant. Le serpent devient une masse proprement *compacte*, indistincte, de ce qui est dévoré et de ce qui dévore - il n’arrive pas à demeurer en soi, mais seulement à former une boule, une masse plutôt pathétique. C’est cet empêchement que nous nommons le « compact ». Le fait de tendre à être en soi pour être tout, pour être rien, et le fait de n’apparaître que comme une chose massive et vaine, qui échoue dans le monde. Être compact, c’est vouloir être en soi et *ne pas y parvenir*. C’est chercher à sortir du monde et y *échouer*. Il reste toujours quelque chose qui résiste : sinon la vie du serpent des païens, du moins son existence, sinon son existence, du moins le fait qu’il ait existé, voire qu’il ait été possible - et au bout du compte, une certaine *chance* qu’on ne peut enlever au Roi Serpent et que lui-même ne peut anéantir : il ne s’efface pas du monde, il n’en sortira pas à mesure qu’il entre en soi.

Une chose ne peut se faire disparaître du monde. Être en soi, ce serait ne pas être dans le monde, donc ne pas être quelque chose.

Pourquoi, lorsqu’on est timide, joue-t-on au serpent qui se mord la queue, pourquoi se replie-t-on sur soi ? Pourquoi s’enferme-t-on dans le cercle de sa conscience ? Parce qu’on souhaiterait ne pas rester dehors. On voudrait ne pas incarner quelque chose. La seule fuite imaginable hors du monde, c’est en soi, mais elle n’a pas de *sens*.

Vouloir être en soi est une façon *comme une autre* d’être dans le monde. On n’est pas moins dans le monde lorsqu’on forme une boule serpentine et compacte de timidité, et on ne l’est pas plus. On l’est également, tot compte fait. On ne peut pas dire que ce qui veut être en soi est *moins* dans le monde, ni qu’il l’est *plus*. Il n’est aucunement question d’interdire à une chose d’être en soi, de lui expliquer que c’est inutile - on doit uniquement lui montrer que ce n’est ni plus ni moins qu’une façon d’être dans le monde. C’est le petit conte qu’il faut répéter à tout timide comme au serpent des alchimistes. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

**Deuxième Partie**

**Chose et monde**

**Monde** [...]

En parlant de monde, certains se représentent l’univers physique, le monde matériel premier ; d’autres se représentent réflexivement une représentation seconde, une construction de l’esprit pour totaliser et pour unifier l’ensemble des choses qui existent.

Mais il ne s’agit là que de mondes *déterminés* : le monde de la matière (qui est le seul monde, le monde butoir du matérialiste), le monde de l’esprit (le monde construit par la conscience intentionnelle, mais aussi le monde ambiant de la vie). Ces mondes-là ne sont pas le monde des choses, ce sont le monde les choses *matérielles*, le monde des choses *de l’esprit*, le « monde des sens » husserlien (ou de la pensée, ou du langage, ou de la vie consciente).

Tout monde déterminé, qui est en fait un *univers*, est une « grosse chose » : c’est un ensemble, aussi vaste soit-il, de choses composées et qui incarne lui-même une chose. Un monde déterminé est une chose que d’autres choses sont et qui est à son tour quelque chose : c’est très exactement un *milieu* équilibré, pris entre les choses qui le composent et la chose qu’il compose. C’est le monde que nous nous représentons comme un univers physique en expansion, fini ou infini, mais qui est lui-même un objet d’études cosmologiques, qui possède des qualités particulières (vitesse d’expansion, constante, structure, etc.) ; c’est celui que nous nous représentons aussi comme un simple concept *universel* forgé par notre activité mentale, qui unifie nos expériences et qui a lui-même une unité, celle d’un produit de notre entendement ou de notre fonctionnement cérébral, condition transcendantale ou résultat de processus évolutifs ; c’est enfin le monde « toujours déjà là » de notre intuition sensible à l’horizon duquel nous vivons et que nous constituons en tant que tel. C’est le monde, d’une manière ou d’une autre, qui donne certaines déterminations et en reçoit d’autres.

Or, le monde est ce que chaque chose (et non pas chaque objet) est, et que lui n’est pas.

Nous n’affirmons pas que le monde au sens où nous l’entendons « existe » le matérialiste nous demandera en effet de le lui montrer, de lui donner une forme, c’est-à-dire de le matérialiser en tant que *chose* ; le métaphysicien nous en réclamera l’extension et la compréhension, les déterminations, les modes d’accessibilité ; le phénoménologue en attendra la description bien sentie et nous renverra sans cesse à ce qu’il est pour et par nous.

Au contraire, nous tenons que le monde n’est pas et que c’est même la condition de sa définition. Pour être plus exact, nous affirmons que le monde est *ce qui n’est pas* quelque chose. On n’est jamais « tout court », non plus qu’on n’est *pas* « tout court ». On est ou on n’est pas *quelque chose*. Le monde est précisément ce qui n’est pas quelque chose. Sa définition tient en ces quelques mots : il n’a guère d’autre détermination. Il n’est ni matériel, ni spirituel, ni logique, ni symbolique, ni métaphysique, ni sensible… Il n’est pas quelque chose, un point c’est tout.

Mais alors, dira-t-on, ce monde est un pur non-être, un fantôme, une vue ridicule et intenable de l’esprit, une simple fantaisie !

Certainement pas, car toute chose trouve de l’être par les deux bouts : si le monde n’est pas quelque chose, cela ne signifie pas, bien au contraire, que rien n’est lui. Chaque chose *est* le monde.

Je ne peux cependant pas retourner cette phrase en concluant que le monde *est* « ce que chaque chose est », puisque le monde *n*’est pas quelque chose. Parce que le monde n’est pas une chose, toute chose, quelle qu’elle soit, peut être le monde, c’est-à-dire être *dans* le monde. [...]

I. AUTRE CHOSE QU’UNE CHOSE : LE MONDE [...]

II. OÙ EST UNE CHOSE ? DANS LE MONDE [...]

3. Une chose est *ainsi* dans cette chose-ci, *autrement* dans cette autre chose-là.

Je suis dans une ville, je suis dans une société, je suis dans une culture, je suis dans des atomes et dans des molécules, je suis dans le regard de celui qui me voit, qui me juge, je suis dans ma chair, je suis dans l’Évolution, je suis dans l’Histoire, je suis dans un mètre carré, je suis dans l’unité, je suis dans des vêtements trop larges.

Et je ne suis pas en moi.

X

4. Chaque chose est dans d’autres choses qui sont dans d’autres choses. Les rapports d’appartenance des choses les unes aux autres sont connaissables, ils font l’objet de jugements quotidiens, intuitifs, comme ils font l’objet de jugements scientifiques, argumentés. Ils sont objectifs.

5. En tant qu’une chose est dans une autre chose, on l’appellera ici un *objet* : un objet est une chose dont la forme est une autre chose ; un objet est une chose limitée par d’autres choses, conditionnée par une ou plusieurs choses.

6. Juger, manipuler, connaître les choses les unes dans les autres revient à se montrer *objectif*.

7. Toute chose a deux aspects : elle est un *objet* en tant qu’elle est comprise dans d’autres choses, elle est une *chose* en tant qu’elle est comprise dans autre chose qu’une chose.

8. Une chose est dans une forme même si elle se trouve prise dans une infinité complexe de rapports objectifs. [...]

11. Un objet a des conditions déterminées ; une chose a une condition formelle, indéterminée.

12. Une chose peut être dans d’autres choses (être un objet) parce qu’elle reste toujours dans autre chose qu’une chose.

13. S’il n’y avait *que* des objets, il n’y aurait pas d’objets.

14. Une chose peut être dans une autre chose parce que ces deux choses, comprenante et comprise, sont également mais séparément dans le monde.

15. Les objets sont *inégaux* : une chose qui en comprend une autre est objectivement plus que celle qu’elle comprend, une chose comprise par une autre est objectivement moins que celle qui la comprend.

Les choses sont *égales* : chaque chose est également dans autre chose qu’une chose.

16. La condition de l’inégalité des objets est l’égalité des choses.

17. Si chaque chose n’était pas seule dans le monde, les choses ne pourraient jamais être les unes dans les autres.

Pour que la branche soit dans l’arbre, pour qu’elle fasse partie de l’arbre, il faut que la branche soit dans le monde *ni plus ni moins* que l’arbre. En tant que « chose », la branche est dans le monde, c’est-à-dire dans tout excepté elle-même, dans tout ce qui l’entoure, dans tout ce qui commence d’infini là où elle-même finit. En tant qu’« objet », la branche est dans l’arbre. [...]

X

**Sans moi** [...]

Le monde *tout court*, l’être du monde ne peut en aucun cas dépendre de mon rapport à lui. D’une manière générale, le fait que je voie quelque chose suppose qu’il y a quelque chose hors de ma vision ; le fait que je me souvienne suppose qu’il y a quelque chose hors de mon souvenir.

S’il n’y avait rien pour penser le monde, il n’y aurait pas de monde pensé, il n’y aurait pas le monde tel que je le pense, mais il y aurait à coup sûr le monde que je pense. S’il n’y avait rien pour sentir le monde, il n’y aurait pas de monde senti, mais il y aurait bien le monde auquel se rapporte la sensation. [...]

Ce à quoi je me rapporte existe toujours hors de mon rapport à lui ; ce qui se rapporte à moi n’existe en revanche que pour moi. Autrement dit, ce que je vois est indépendant de la vision que j’en ai, mais ce qui est vu est entièrement dépendant de la vision que j’en ai. Tout rapport est orienté : dans le sens qui mène de moi à mon objet, il faut que l’objet existe hors de moi et hors du rapport qui y conduit, faute de quoi le rapport se rapporterait au rapport, qui se rapporterait au rapport, etc., de sorte que le rapport serait en soi (or, rien n’est en soi) ; dans le sens qui conduit de l’objet vers moi, c’est-à-dire non plus en tant que l’objet est visé, mais en tant qu’il agit sur moi (par la lumière d’une image, par la fréquence perçue d’un son…), cet objet n’existe, par définition, que pour moi, dans la mesure où je le perçois.

Peut-on percevoir sans juger ?

S’il n’y avait rien pour sentir le monde, il y aurait bien des choses dans le monde, mais le monde ne serait pour aucune d’entre elles ; ainsi, il y aurait un monde, mais un monde qui ne serait pour rien ni personne : il ne serait ni perçu, ni senti, ni connu, ni pensé… [...]

Le monde sans moi, c’est très exactement ce à quoi je me rapporte, mais sans que le monde puisse se rapporter à moi. Le monde sans moi, c’est ce que je vois, ce que j’entends, ce que je sens, ce que je pense, c’est ce que je vise, mais orphelin de l’accueil que je lui donne au retour : c’est un monde qui ne me reviendrait jamais. [...]

X

II. OÙ EST LE MONDE ? [...]

2. Le monde est le lieu commun où chaque chose est seule. C’est un lieu commun et non un lieu particulier.

3. Si le monde était quelque part, il suffirait que ce quelque part disparaisse pour que le monde ne soit plus. Mais le monde n’est rien d’autre que ce que les choses ont de commun et qu’elles ne se partagent pourtant pas. [...]

6. Il ne s’agit pas de légiférer et d’empêcher l’identification du monde à une chose : c’est ainsi que la pensée humaine se forme des choses de plus en plus grosses, compréhensives, afin d’y ordonner les choses objectivement. Mais comme l’identification du monde à quelque chose, à quelque entité que ce soit, est compacte, elle ne tient jamais par elle-même, à moins d’être assurée par l’usage de la force : contrainte sociale, persuasion rhétorique, force physique. [...]

X

**Exception** [...]

Pour autant, précisément parce que le monde n’est pas quelque chose, il est possible d’en faire quelque chose. Une des principales activités humaines consiste à représenter le monde, c’est-à-dire, très exactement, à présenter le monde comme s’il était quelque chose. Cette activité n’est ni fausse ni destinée à être réformée par une conscience droite de l’impossibilité du monde à être quelque chose. Bien au contraire, comme beaucoup de choses qu’on ne poursuit que dans la mesure où on sait qu’on ne peut pas les attraper, le monde est objet d’un désir de représentation qui incarne l’une des plus vigoureuses impulsions humaines : tout être humain sait ou sent vaguement qu’à partir du moment où le monde lui apparaît sous la forme de *quelque chose*, c’est que ce n’est pas vraiment le monde. Mais c’est justement cette conscience qui aiguise l’envie de représenter le monde, d’essayer de le comprendre ; je cherche à ramasser le monde et je ne trouve qu’une très grosse chose. Mais je vois toujours miroiter dans les choses leur envers, leur négatif, leur monde.

Ce faisant, l’être humain produit de *grosses choses* de plus en plus compréhensives : théories cosmologiques, thèses sur la constitution de la matière. Histoire, sociologie, théorie de l’Evolution, représentations religieuses, métaphysiques. .. Par des arts - des formes de représentation - ou par des sciences - des règles de représentation -, les cultures humaines accumulent des représentations du monde sous forme de grosses choses imbriquées les unes dans les autres. Ce sera l’objet de notre deuxième livre, essai de compréhension *objective* des choses.

Or, comprendre formellement le monde permet de comprendre *objectivement* de plus en plus de choses : il existe un progrès objectif de la compréhension humaine des choses, qui a pour prix une compréhension formelle et égale du monde, qui ne progresse pas et ne peut pas progresser.

Autrement dit, que le monde ne soit pas quelque chose autorise le progrès local de la connaissance des objets, tout en l’empêchant ultimement ; parce que le monde n’est pas quelque chose, il y a toujours cette légère couleur d’échec qui teinte tous les tableaux humains, artistiques, scientifiques, religieux, métaphysiques, du monde, y compris le nôtre. Mais ce sont ces grands tableaux qui permettent en retour l’exploration minutieuse des objets, la diversité des coloris, la précision des traits… [...]

*Ce que c’est qu’une grosse chose*  [...]

Il y a « grosse chose » à partir de l’instant où il y a composition, donc deux ingrédients a *minima* ; il y a monde à partir du moment où il n’y a qu’une seule chose à la fois.

La « grosse chose » ne rejoint donc jamais le monde ; mais le propre de toute activité sensible, cognitive, et finalement l’aiguillon de l’activité humaine, c’est de faire tendre les « grosses choses » vers une identification au monde lui-même. L’être humain produit des outils, des systèmes de pensée, des œuvres, des ensembles de représentations autant de grosses choses, très grosses, c’est-à-dire d’ensembles organisés de choses entrant conjointement dans une unité, de manière à servir de substitut de monde. [...]

L’activité humaine prolonge la composition et la décomposition des choses, par le langage, par la division du travail social, par la pensée symbolique, de manière à produire, dans les représentations politiques, religieuses, métaphysiques, artistiques, scientifiques, quotidiennes, les plus grosses choses possibles : de « grosses choses » qui nous tiendraient lieu de monde, comme si nous pouvions habiter nos propres représentations et vivre dans une grosse chose composée de choses ensemble plutôt que dans un monde le choses qui n’y sont que seules. [...]

II serait parfaitement compact que le monde soit une « grosse chose » ; mais que le monde serve d’idée, d’exemple au grossissement des choses autorise l’activité humaine, faute de quoi certainement, sans but, sans autre possibilité que le grossissement indéfini de nos productions, matérielles et spirituelles, sans l’espoir inavoué d’aboutir à une chose grosse comme le monde - conscient de son impossibilité, mais forçant néanmoins sa chance par la possibilité même de l’impossible -, l’être humain ne ferait plus rien. Il ne perdrait pas son temps à décomposer les choses en choses plus petites et à assembler toutes les choses qui sont en choses plus grosses, comme si elles pouvaient parvenir un jour à la taille du monde. [...]

Que sait-on du réel ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

**Mondes multiples** [...]

Je peux éclipser la défaite allemande de 1945 par une victoire nazie, si je choisis l’angle fictionnel plutôt que la perspective historique, mais ces deux événements corrélés existent en fait l’un par l’autre dans un monde unique. Ce sont les deux faces d’une pièce de monnaie que je pourrais croire désolidariser en découpant la pièce dans le sens de la largeur, afin de disposer pile et face dans deux mondes différents : au *recto* j’ai offert un nouveau *verso*, et au *verso* un nouveau *recto*…

Le possible est comme le *verso* du réel pour tout événement : si je les sépare et les dispose dans autant de mondes que de possibilités, je repousse le problème, je transforme le *verso* en *recto* dont je devrais désormais rechercher l’envers nouveau.

II n’y a pas un « monde » où je ne suis jamais né. La possibilité que je ne sois jamais né est apparue avec l’avènement de ma naissance, collée à lui, comme le *verso* au *recto*. Que ce chat soit blanc lors qu’il est noir est l’envers du fait qu’étant noir il n’est pas blanc. Tout ce que les choses ne sont pas est comme le négatif et la forme de ce qu’elles sont.

Or, ce qu’est une chose et ce qu’elle n’est pas sont également dans le monde, quoique différemment.

En supprimant du monde le contraire de ce que les choses sont, de ce qui advient et de ce qui a été, nous tentons de faire du monde non plus une *forme*, mais une *limite* : la limite entre le réel et le possible.

Le concept de « monde » sert alors de principe de discrimination entre diverses modalités, alors que le monde est en vérité ce qui « démodalise » les choses et les forme en tant que choses, qu’elles soient possibles, nécessaires, contingentes, vraies ou fausses.

En projetant, par variation, autour de chaque « possible » expulsé du monde se crée l’illusion d’une multiplicité des mondes, et cette illusion nous rassure ultimement du fait que nous ne sommes jamais que dans un monde (qui n’est pas quelque chose) et que nous sommes enfermés dans des choses (qui ne sont pas des mondes) - comme si nous pouvions être dans des mondes qui seraient des objets, à la fois identiques et différents.

Alors que le monde n’est pas quelque chose - et c’est tout.

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

IV. AUTRE CHOSE QU’UNE CHOSE : TOUT

1. Est appelé *tout* ce qui commence sans finir.

2. Le tout est le négatif de quelque chose.

3. Tout n’est pas le lieu de l’intégralité des choses existantes : ce n’est pas là où sont toutes les choses *ensemble*.

4. Lorsque les choses sont ensemble, ce sont des objets.

5. Ce qui forme tout, ce ne sont pas toutes les choses ensemble, mais chaque chose séparément.

6. Tout n’est pas ce dans quoi est ceci *et* cela *et* autre chose *et* ainsi de suite, mais ce dans quoi est ceci *et* ce dans quoi est cela *et* ce dans quoi est autre chose et ainsi de suite.

7. Pour avoir tout, il suffit d’avoir quelque chose.

Il suffit de saisir ce qui commence lorsque la chose finit. Au crépuscule de tout ce qui finit, on voit naître ce qui ne fait *que* commencer.

8. Toutes les choses qui sont n’ont rien d’autre de commun que *tout*.

9. Tout est ce qui reste à la même distance lorsque les objets s’accumulent.

X

**Beaucoup**

L’accumulation des choses s’entend en deux sens distincts, d’une part l’accumulation *formelle* des choses, d’autre part leur accumulation *objective*.

Il y a formellement de plus en plus de choses tout simplement parce que ce qui commence à être possible n’en finit jamais de l’être : il ne peut qu’y avoir de plus en plus de choses dans la mesure où rien ne cesse d’être possible, rien ne cesse jamais d’être quelque chose, alors qu’il commence sans cesse à y avoir des choses nouvelles. Les choses commencent toujours à être et ne finissent jamais que dans le monde.

Les choses ne sortent pas du monde, et elles n’en finissent pas de commencer à être.

*Formellement*, les choses s’accumulent en ce sens précis qu’il y a de plus en plus de choses entre elles - alors même qu’il n’y a jamais plus de choses dans le monde (puisque dans le monde il n’y a qu’une chose à la fois).

*Objectivement*, cependant, les choses, en tant qu’objets, s’accumulent et s’accumulent *toujours* plus en un sens différent : dans les cultures humaines et particulièrement à l’époque qui est la nôtre, qui s’arrêtera peut-être un jour et qui n’a rien de nécessaire, la mémoire (jusqu’à l’histoire), la technique, le progrès, la division du travail et du savoir et enfin la désubstantialisation des choses ont conduit à nous rendre particulièrement sensibles à l’accumulation des choses *par* l’accumulation des objets. [...]

Les objets s’accumulent également parce que l’idée de progrès nous guide, selon laquelle il serait possible d’accumuler des choses pour les dépasser : l’idée de progrès en science, en art, dans le monde social, conduit à la croyance selon laquelle c’est en cumulant les choses qu’on les assimile et qu’on les réalise. Nous croyons à un chemin, à un col, au sommet de la montagne dont nous augmentons la taille à mesure que nous la gravissons, l’espoir de l’existence d’une passe sur le monticule de tous nos objets et qui recule évidemment à mesure que nous nous en approchons, puisque nous accumulons au moins autant de couches de déchets devant nos pieds que nous franchissons de distance vers le but espéré. [...]

Cette accumulation objective est notre condition ; elle est la raison de tout étouffement existentiel que nous pouvons ressentir à notre époque ; mais elle dessine aussi l’ouverture qui nous permettra de respirer de nouveau le monde au milieu des objets. Car l’accumulation des objets à l’extrême est certainement ce qui peut nous amener à penser l’égalité formelle de chaque chose, qui sous-tend et permet cette accumulation : que chaque chose n’entre que seule dans le monde ; que les objets les uns dans les autres font certes de grosses choses, mais jamais un monde ; que le monde n’est fait que de quelque chose, quoi que ce soit ; que nous pouvons le reconquérir à partir de chaque chose, sous les couches d’objets. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

V. L’ACCUMULATION DES OBJETS [...]

Où a lieu l’accumulation des objets ? Dans une chose plus grosse. Les choses ne s’accumulent pas dans le monde, car il n’y a jamais qu’une chose à la fois dans le monde. [...]

9. Au bout de la liste des choses il n’y a jamais *tout*.

10. *Tout* n’est pas le résultat de l’accumulation des choses. *Tout* est la condition de cette accumulation.

11. Quand j’ai trois choses plutôt que deux, je ne suis pas plus proche du résultat, de tout, mais je n’en suis pas plus loin non plus.

12. Tout est très exactement ce qui n’est ni plus loin ni plus proche de peu que de beaucoup.

13. Les choses entre elles ne donnent jamais que des choses plus importantes, moins importantes, plus petites ou plus grandes.

14. La liste des choses n’est pas vaine du moment qu’on n’en attend pas un *résultat*.

15. Tant qu’on sait que la liste des choses ne donne jamais que quelque chose *de plus*, l’accumulation des choses n’est ni trompeuse ni illusoire.

16. À partir de tout élément de la liste, il est possible de retrouver tout ; il suffit de considérer l’objet comme une chose.

17. Au sens strict, les choses ne s’accumulent pas, elles *sont*. Aucune chose n’est dans une autre, aucune chose ne s’ajoute à une autre. [...]

19. Aucune chose ne disparaît absolument.

Les objets disparaissent autant qu’ils s’accumulent ; les choses ne disparaissent jamais à partir du moment où elles apparaissent.

20. Un objet disparaît quand il n’a plus de limites.

21. Un objet qui a été *n’est plus* ; une chose qui a été *est*.

22. Tout s’enrichit, tout s’agrandit, tout augmente, sauf le monde : plusieurs objets forment une grosse chose de plus, la chose devient un objet supplémentaire en entrant dans une autre chose, mais de la pluralité des choses on n’augmentera jamais le tout.

*Tout* est ce par quoi un n’est jamais moins que *plusieurs*. [...]

X

*Un, plusieurs, tout, égal* [...]

C’est à ce stade qu’intervient le concept de *totalité*. Pour qu’une chose supérieure soit égale en un certain sens à une chose inférieure (qui la compose), il est nécessaire que l’une comme l’autre se rapportent à une entité au regard de laquelle elles sont égales - c’est-à-dire une entité qui ne serait plus une chose ontologiquement supérieure, mais plutôt ontologiquement différente d’une chose.

Le tout - loin d’être un concept tyrannique -, c’est très exactement ce qui permet aux choses de demeurer égales en un certain sens ; c’est ce qui fait que la chose inférieure compte autant que la chose supérieure. La totalité n’est certainement pas une chose majeure, qui comprendrait plusieurs choses et qui en réaliserait l’unité supérieure. Non, *le tout, c’est simplement ce dans quoi chaque chose est également*.

Il ne pourrait pas y avoir plusieurs choses qui s’accumulent entre elles, s’il n’y avait pas un tout. Si les choses n’étaient pas égales en un sens, ce qui est inférieur disparaîtrait systématiquement dans ce qui est supérieur. Comment comprendre qu’une partie survive à l’unité supérieure de son organisme ? Pourquoi y a-t-il toujours **a**, alors que **a** est dans **A**, et que **A** est dans **A’** ? Si l’on a **A’**, on a déjà **A** et **a**. Comment se fait-il que **a**, que **A** subsistent, alors qu’ils demeurent tout entiers dans **A’**, qu’ils sont compris dans **A’** et que rien de ce qu’ils sont n’est absent de **A’** ? Parce qu’ils ne sont pas *que* dans **A’** - voilà pourquoi. Pour qu’une partie survive à une unité supérieure, qui la comprend parmi d’autres, dans une pluralité, il faut à tout prix que la partie et que l’unité supérieure soient égales devant quelque chose d’*autre* - le tout.

Si certaines choses en composent d’autres, c’est bien parce que toutes se situent également et isolément dans autre chose - faute de quoi les unités inférieures disparaîtraient systématiquement dans les unités supérieures, et ainsi de suite. Rien ne subsisterait dans ce qui est composé de ce qui compose. S’il n’y avait que de l’unité et de la pluralité, il n’y aurait plus ni unité ni de pluralité, car tout tendrait à s’effacer dans quelque unité compacte qui n’aboutirait jamais, car elle se trouverait chaque fois comprise dans une pluralité - qui s’évaporerait inlassablement dans quelque unité systématiquement supérieure.

Qu’est-ce qui permet qu’il y ait *plusieurs* choses ? Il faut bien qu’elles aient quelque chose de commun, qu’elles soient dans un même quelque chose, pour demeurer les unes dans les autres. La pluralité ne donne jamais un tout - mais seul un tout peut permettre une pluralité, parce qu’il rend les choses *également* seules pour qu’elles puissent être ensemble.

La solitude est-elle sans valeur ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

**Égal** [...]

Toute grosse chose composée de choses qui entrent en elle-même possède quelque chose de plus que chacun de ses éléments et quelque chose de moins par rapport à chacun de ces mêmes éléments. Ce que deux a de plus, dans son rapport à six, c’est l’absence de quatre unités supplémentaires : c’est de n’être strictement que deux. Ce que le doigt a de plus, en comparaison avec la main à laquelle il appartient, c’est de ne pas avoir d’autres doigts. Ce que l’individu a et qui manque à la société à laquelle il appartient bon gré mal gré, c’est de ne pas comprendre tous les autres individus, de n’en être qu’un. Or, toute société souffre d’être *moins* qu’un individu, toute somme souffre de n’être pas une partie, toute main souffre de n’être pas un doigt : la frustration essentielle de ce qui comprend d’autres choses, c’est de ne jamais pouvoir être ce qu’elle comprend.

Comprendre une réalité, comprendre un ensemble de choses, c’est toujours s’en exclure. Car si être, c’est entrer dans ce que l’on est, comprendre, c’est en sortir. [...]

La solitude est-elle sans valeur ?

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

*Objectivement*, les choses sont ensemble et inégales ; *formellement*, les choses sont seules et égales.

L’égalité entre une partie et un tout est formelle au sens où elle ne doit pas être confondue avec l’inégalité objective: objectivement, dans le domaine des objets, un objet est moins que la grosse chose dans laquelle il est compris (ce peut être une injustice, ce peut être normal). Objectivement, deux vaut moins que six ; objectivement, la main est moins que le corps tout entier ; objectivement, la brique est moins que le bâtiment en briques ; objectivement, une minute est moins qu’une heure. Mais formellement, une minute vaut une heure en ceci que l’une comme l’autre sont une *seule* heure ou minute. L’unité de la minute exclut d’autres minutes (qui sont comprises dans l’heure), mais l’unité de l’heure exclut l’exclusion de ces autres minutes, donc la possibilité d’être dans une heure : ce qu’a une minute que n’aura jamais une heure, c’est la possibilité d’être dans une heure, d’appartenir à une heure, d’être la minute d’une heure - et de ne pas comprendre les autres minutes possibles de cette heure. Une heure n’appartiendra jamais à une heure (mais à tout intervalle de temps supérieur à l’heure). Cette égalité formelle, c’est l’égalité de choses entre l’heure et la minute, entre le doigt et la main, entre la lettre et le mot, entre le composant et le composé : la possibilité d’être également une chose, pour une grosse chose comme pour un objet assure leur égalité, le plan commun qui préserve toujours leur possibilité d’exister. [...]

S’il n’existait pas d’égalité formelle entre la grosse chose et les objets, il ne serait jamais possible de remonter la chaîne d’être des choses du monde, d’aller du plus petit vers le plus grand, du simple vers le plus complexe, du minium vers le maximum, des parties vers l’ensemble, mais il serait proprement impossible de descendre cette chaîne, de retrouver les existences individuées, comprises et réalisées dans la totalité. Le monde n’aurait qu’un sens, celui qui remonte de l’*être* à la *compréhension* - il aurait perdu son double sens, qui permet de dévaler également de la *compréhension* vers l’*être*.

La solitude est-elle sans valeur ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

**Troisième Partie**

**Être et comprendre**

I. ÊTRE, C’EST ÊTRE COMPRIS [...]

2. L’être n’a pas de contraire, mais il a un sens inverse comprendre.

Être ceci ou être cela, c’est appartenir à ceci ou cela, être *dans* ceci ou cela ; on dira alors que ceci ou cela « comprend » ce qui est ceci ou cela.

Il n’y a de sens d’« être » que comme sens inverse de « comprendre » et il n’y a de sens de « comprendre » que comme sens inverse d’« être ». On ne pourra jamais élucider l’un que par l’autre.

3. Être, c’est *être* compris ; comprendre, c’est *être été*. Le sens actif de l’un est le sens passif de l’autre.

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

4. L’être est un sens donné au rapport entre deux choses ou bien entre une chose et ce qui n’est pas une chose.

5. L’être n’est pas premier : il n’y a pas d’être *en soi*, il n’y a pas d’être *avant* les choses. L’être est second et il est au service des choses : l’être est le sens donné à une chose par rapport à une autre.

Si l’être est second et la chose première, comment dire, comment savoir qu’*il y ait* quelque chose ? Pour *avoir* quelque chose, ne faut-il pas que quelque chose *soit* ?

6. Pour qu’il y ait quelque chose, il faut simplement que la chose soit dans autre chose qu’elle-même ; c’est sa seule condition.

7. Pour qu’il y ait quelque chose, il ne faut pas d’abord que quelque chose soit, mais qu’il y ait *et* quelque chose *et* autre chose que quelque chose, de manière à ce que l’un puisse *être* l’autre.

8. S’il n’y a *que* quelque chose, il n’y a pas quelque chose.

9. Quelque chose *est*, si quelque chose a autre chose que soi à être, donc si quelque chose n’est pas compact.

10. Chose et monde sont en ce sens *premiers* ; l’être ou la compréhension, qui font que l’un est l’autre, que l’autre comprend l’un, sont *seconds*.

11. Comprendre quelque chose, c’est « être été » par cette chose.

Si je comprends ceci, c’est que ceci est en moi ; si cela me comprend, c’est que je suis en cela.

12. Comprendre quelque chose, c’est d’abord ne pas pouvoir l’être. Le tout comprend la partie et il ne peut être cette partie ; il faudrait en effet que le tout soit dans la partie, c’est-à-dire que la chose soit compacte.

13. Il est possible d’être quelque chose à la seule condition de ne pas la comprendre.

Ce qu’on est, on ne le comprend pas. Ce qu’on comprend, on ne l’est pas.

14. Comprendre, c’est avoir en soi. C’est tout aussi bien comprendre un élément en étant un ensemble ; comprendre une qualité en étant le substrat de qualités ; comprendre quelqu’un en le jugeant, en lui prêtant attention ; intégrer un raisonnement, une idée ; avoir une partie quand on est composé ; comprendre un instant dans une durée plus longue s’il s’agit d’un temps, d’une Histoire, d’une Évolution.

15. Être, c’est appartenir à quelque chose. C’est avoir une qualité, relever d’un organisme, être dans une situation, c’est-à-dire se trouver dans une certaine chose et, plus exactement, dans une série d’objets les uns dans les autres, comme des poupées russes impossibles à hiérarchiser tout à fait : être un corps être une histoire, être une fonction sociale, être une communauté, être un langage, être une conscience, être un organisme sexué.

Mais être, c’est aussi être ce qui n’est pas quelque chose, c’est-à-dire être le monde.

Être le monde et être *dans* le monde sont équivalents.

16. Être c’est entrer.

17. L’être n’est pas un mystère.

18. L’être est un sens donné au rapport entre quelque chose et ce qui le contient, ou bien ce qu’il contient. Dans la mesure où aucune chose n’est en bloc, chaque chose entre et est entrée. Le sens qui va de l’entrant à l’entré s’appelle l’« être » ; le sens qui va de l’entré à l’entrant s’appelle la compréhension.

19. Une chose n’est pas un bloc qu’on pourrait disposer sur un plan (matériel ou de pensée), de manière à dire : cette chose, c’*est* ceci ou c’*est* cela, en l’identifiant à un nom, à une idée ou à quelque autre chose en bloc. Une chose marque toujours la différence entre deux sens d’être : ce qui entre, ce qui sort.

20. L’être fait la différence entre ce qui entre dans la chose et ce dans quoi la chose entre.

Mais la chose, dira-t-on, qu’est-elle *vraiment* ? N’a-t-elle donc aucune consistance, comme une mince pellicule d’être sans épaisseur séparant ce qui est en elle et ce dans quoi elle est ? Les choses manifestent tout de même une résistance, une matière, puisque je les touche, puisque je les prends dans la main. Les choses ont en effet une *matière*, c’est tout ce qui entre en elles. Mais les choses ne sont pas leur matière, parce que les choses ne *sont* pas *dans* Ia matière.

21. On ne saisit jamais quelque chose d’un seul tenant. On découpe quelque chose et on peut le prendre par un bout d’être ou par un autre : par *ce qui est la chose* ou par *ce que la chose est*. Mais on ne réconciliera jamais la chose d’un seul tenant, comme un bloc bien compact dans la main. Car si on faisait être une chose d’un seul tenant, sans distinguer *ce qui l’est* et *ce qu’elle est*, on sortirait tout à fait la chose du monde et il n’y aurait plus rien pour être cette chose.

22. La chose est première, mais elle est doublement ; l’être est , mais il est second.

Qu'est-ce qui a du sens ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Qu’est-ce que la matière ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

*Qu’être est second* [...]

Que signifie ce renversement rhétorique ? Rien, sinon que dans une phrase prédicative, la *chose* est à chercher du côté du prédicat plutôt que du sujet. C’est là, évidemment, une méthode antisubstantialiste. Pourquoi n’y a-t-il pas de substance ? Parce que dans une phrase qui parle d’« être », le sujet est un composant de la chose, qui se situe du côté du prédicat. Le sujet, c’est toujours la partie, et le prédicat, c’est le tout, c’est l’ensemble. Lorsque je dis que *x* est *y*, je veux signifier que *x* appartient à *y*, qu’il en fait partie, qu’il le compose, qu’il participe de sa matière. Il est *y*, c’est-à-dire qu’il est compris par *y*. Quand a *y*, en tant que *x* est lui, il comprend *x*, il lui est extérieur, il est « hors » de *x*.

Une conséquence importante de la décision d’interpréter « être » comme l’inverse de comprendre tient à la production d’une relation « non transitive ». On croit parfois qu’être est le signe d’une relation d’identité : si *a* est *b*, c’est que *b* est *a*… Bien au contraire ! L’être est la non-transitivité même, c’est la non-transitivité *par excellence*. Si *a* est *b*, c’est justement que *b* ne peut pas être *a*. L’être ne signifie rien d’autre que ce sens unique. [...]

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

***Dans*** [...]

*Être*, c’est non seulement *être dans*, mais *entrer*, ce qui signifie sinon un mouvement, du moins un sens : être, c’est un rapport orienté, c’est un des deux sens possibles du rapport entre deux choses ou entre une chose et autre chose qu’une chose.

Être, c’est entrer en appartenance avec quelque chose qui nous comprend. [...]

Comprendre, c’est donc entretenir un rapport *inégal* : entrer en relation avec une chose et une autre chose au moins, sans que ces deux choses puissent avoir entre elles ce même rapport - comme aimer également deux personnes qui ne s’aiment pas. Comprendre le comportement de certaines personnes, c’est me rapporter à chacune d’entre elles d’une manière qu’elles n’entretiennent pas entre elles ou vis-à-vis de moi. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Être, c’est entrer dans ; comprendre, c’est en sortir. Comprendre objectivement, c’est avoir un même rapport avec plusieurs choses qui ne peuvent avoir entre elles ce rapport (et c’est ne pouvoir entretenir avec soi ce même rapport) : comprendre, c’est faire à une pluralité de choses un effet identique qu’elles ne peuvent produire les unes sur les autres, et qu’on ne peut avoir sur soi. C’est un effet de supériorité compensé par l’impossibilité à être ce qu’on comprend.

Être, du point de vue objectif, c’est avoir un rapport avec une chose, une seule, qui a ce même rapport avec d’autres. C’est un effet d’infériorité compensé par la chance, en comprenant moins que ce que l’on est, d’être quelque chose de plus. [...]

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

***Entre***

Dans la mesure où l’être est un certain sens du rapport entre les choses, toute chose est prise dans un double rapport d’être : ce qui est cette chose, c’est-à-dire ce qui entre en elle ; ce que cette chose est, c’est-à-dire ce dans quoi elle-même entre.

*Formellement*, « ce qui est une chose » correspond à sa matière, « ce qu’est une chose » à sa forme, c’est-à-dire au monde. Du point de vue formel, toutes les choses ont la même forme, puisqu’elles entrent toutes solitairement dans le monde.

*Objectivement*, ce qui est une chose, ce sont des objets, c’est-à-dire des choses qui sont dans cette chose et qui la composent ; ce qu’est la chose, ce peut être la grosse chose dans laquelle elle entre parmi d’autres objets.

Il y a ce qui est cette chaise, ce qui est l’idée de justice, ce qui est un homme, ce qui est rouge, ce qui est un superamas, d’une part, et il y a ce qu’est une chaise, ce qu’est la justice, ce qu’est un homme, ce qu’est le rouge, ce qu’est un superamas, d’autre part. Les concepts d’extension et de compréhension logique ne rendent qu’imparfaitement compte de ces deux bouts du sens de l’être. D’abord parce qu’il ne s’agit pas que d’un problème logique de concept (de son extension, de sa compréhension), mais du problème de l’être même des choses. Ensuite, parce qu’ils ne montrent pas à quel point ce qui est une chose et ce que cette chose est correspondent simplement au déplacement de la chose en question : dans ce qui est la chose, la chose est l’aboutissement du rapport d’être, dans ce que la chose est, elle marque le point de départ de ce rapport. Toute chose *existe* entre le fait d’être et le fait d’« être été ».

Je peux demander *ce que c’est* qu’une chaise, je peux demander *ce qui est* une chaise : je ne peux demander d’un seul tenant, par une seule question quel est l’être d’une chaise. En demandant ce que c’est qu’une chaise, je laisse ouvert, par l’autre bout, une part de l’être de la chaise : l’« être été » de la chaise.

Aucune question et aucune réponse ne referment l’être d’une chose : en portant sur ce qu’est la chose, elle ouvre la question de ce qui l’est, en portant sur ce qui est la chose, elle ouvre la question de ce qu’elle est. L’être d’une chose n’est jamais d’un seul tenant, parce que la chose n’a de sens qu’entre *ce qui I’est* et *ce qu’elle est*. « Chaise » désigne le point de rencontre et en même temps la disjonction de ce qui est, de ce qui *entre* dans une chaise, et de ce qu’une chaise est, de ce dans quoi elle *entre*. [...]

Or, ce qu’une chaise est dépend de ce dans quoi elle est : il y a ce que la chaise est dans cette pièce, dans cet espace ; il y a ce qu’elle est dans ma perception ; ce qu’elle est dans mon souvenir ; ce qu’elle est dans le langage ; ce qu’elle est dans notre culture ; ce qu’elle est dans l’ensemble des meubles ; il a ce qu’elle est, formellement, dans le monde.

Dans le monde, la chaise n’est rien de plus et rien de moins qu’une chose. Dans un espace déterminé, dans un champ symbolique, dans un champ historique, culturel, dans et pour un sujet déterminé, elle est une chose déterminée, et différemment déterminée.

La chose « chaise » change suivant ce dans quoi elle est chose ; ainsi, toute chose n’est pas une substance, assurée d’une identité en soi, mais quelque chose de changeant dont la forme varie avec les variations de sa matière, *ce qu’elle est* transformant *ce qui l’est*, et inversement.

Pour autant, les choses ne sont pas des réalités éphémères : à partir de l’instant où une chose a commencé d’être possible, elle ne cesse jamais de l’être ; mais notre pensée, notre connaissance, notre perception n’arrêtent pas de passer d’une chose à l’autre en identifiant une chose à la suivante, de sorte que c’est l’activité d’un être sensible, en général, qui conduit à produire des choses changeantes. C’est moi qui identifie cette chaise, ici et maintenant, à la chaise qui était ici il y a quelques minutes, quelques secondes, c’est moi qui substantialise pour un moment la chaise, en identifiant diverses choses à un seul et même objet, puis en transformant le temps qui passe en un cadre au sein duquel ce que j’ai identifié comme étant la même chaise change légèrement, avec le passage du temps. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Que sait-on du réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

La perception peut-elle s’éduquer ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

II. CE QUI EST UNE CHOSE, CE QU’EST UNE CHOSE [...]

6. Aucune chose n’est définitivement ceci ou cela : elle peut être éternellement (comme certaines vérités), mais elle ne le sera jamais que dans telle chose. Ce n’est pas tant que l’identité d’un objet soit transitoire (elle ne dépend pas tellement du passage du temps, mais plutôt de ce dans quoi l’objet est ou dans quoi on le fait être), c’est qu’elle est objective. Objectif ne signifie pas « hors de tout point de vue », mais « dans une chose ».

Qu'est-ce qui a du sens ?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

7. Etre une chaise, être du granit, être beau, être trois, être faux, être italien, être croyant, être une femme, être rouge, être pénible, être de l’azote, être un pied paraissent des identités à peine comparables sinon par un effet de langage : malgré des différences objectives, ce sont pourtant, à des degrés plus ou moins forts, de mêmes identités, qui dépendent de l’appartenance de ce qui est à tel ou tel objet, telle situation objective, tel événement objectif. [...]

9. *Ce qui est une chose* ne peut pas déterminer *ce que cette chose est* : ce qui compose une chose ne permet jamais de déterminer nécessairement ce que cette chose est. En effet, si ce qui est une chose donnait *ce que la chose est*, la chose serait compacte : *ce qui est la chose* serait *ce que la chose est*, et il n’y aurait plus de chose.

10. La chose est justement la différence entre *ce qui l’est* et *ce qu’elle est*. Une étoile est la différence entre ce qui compose une étoile et ce qu’est une étoile. Rien de plus, rien de moins. [...]

12. Ce qui est une chose ne détermine pas ce que cette chose est ; mais ce qui est une chose empêche cette chose d’être n’importe quoi. Une chose composée ainsi et non autrement ne peut pas être tout et son contraire. Mais à partir de ce qui compose cette chose, on ne peut déterminer ce que cette chose est.

13. Comment savoir ce qu’est la chose ? En la comprenant, en sortant d’elle et en observant ce dans quoi elle se trouve. On peut alors savoir ce qu’est une chose dans telle ou telle autre chose.

14. Essayer de saisir une chose d’un seul tenant, c’est la fermer d’un côté et la laisser s’écouler de l’autre.

Comprendre quelque chose, c’est la comprendre comme un passage : c’est comprendre ce qui entre en elle et ce dans quoi elle entre ; c’est comprendre comment ce qui est la chose donne ce que la chose est, sans jamais pouvoir le déterminer.

On n’explique jamais quelque chose. On n’explique jamais un évènement. On explique *ce qui est entré dans* cet événement, et on explique *ce dans quoi* cet événement *est entré*. Entre l’un et l’autre, il n’y a pas de relation de cause à effet, il n’y a pas de règle ou de loi, il y a simplement la chose : en l’occurrence, l’événement.

15. Une chose est précisément le lien, le rapport, entre ce qui la compose et ce qu’elle compose.

16. Déterminer le passage de la matière des choses à leur forme, de ce qui compose à ce qui est composé, de ce qui a lieu au lieu, de ce qui entre dans ce qui se passe à ce qui se passe, l’expliquer en termes de rapport causal, d’émergence ou de toute autre formule, c’est éliminer les choses.

Chercher des règles, des lois, des conditions de passage et de devenir entre les choses, c’est ne pas comprendre que ce sont les choses qui servent de passage, d’intermédiaire entre ce qui est et ce que c’est - et que les choses n’ont jamais d’autre identité.

Scruter ce qui s’est amassé pour former un événement et vouloir comprendre comment la composition de cet événement a donné lieu à cet événement, à ce qu’il a signifié, c’est ne pas comprendre que l’événement n’est rien d’autre que ce qui relie ce qui s’est formé à ce à quoi ça a donné forme.

Le déterminisme remplace les choses par les causes : ce qui relie ce qui se fait à ce que ça fait, ce n’est plus le fait, mais un rapport de cause à effet. Autrement dit, le déterministe croit qu’il existe des choses en bloc qui s’enchaînent par des causes et des effets (des rapports), alors que les choses ne sont que les rapports qui relient ce qui entre dans ces choses à ce dans quoi elles sont.

17. Ce qu’est une chose n’est pas le *résultat* de ce qui est dans cette chose ; c’est ce qui commence là où finit ce qui la compose.

18. Ce qu’est une chose ne peut pas être n’importe quoi parce que son commencement est déterminé par la fin de ce qui compose la chose. Mais ce qu’est une chose ne peut être strictement déterminé, car ce qu’est une chose, formellement, n’a pas de fin (et seulement un commencement).

19. Une chose n’est pas seulement dans le monde, dans autre chose qu’une chose, elle est aussi un objet dans d’autres choses; ce qu’est une chose *objectivement*, c’est tout ce qu’il y a entre la fin de cette chose et la fin de la chose dans laquelle elle se trouve. [...]

Est-il préférable de se connaître ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La chance existe t-elle?

Avons nous le choix d’être libre?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

*Du sens* [...]

Un signe est donc un rapport entre une chose valant comme signe d’une autre et cette autre chose, mais par l’intermédiaire d’autres rapports, d’autres signes, qui impliquent eux-mêmes d’autres séries de rapports, de sorte que tout rapport singulier de signification est toujours immédiatement pris dans un réseau sans limites de significations. C’est un lieu commun de toute réflexion sur la signification que de rappeler qu’un rapport signifiant ne peut s’inscrire qu’au sein d’un ensemble complexe de rapports signifiants préexistants.

Pour autant, les signes ne sont pas les seules choses à avoir du sens et l’idée de sens n’est pas réductible à une opération de signes. Il n’y a signification qu’à partir du moment où il y a opération sur les choses et les rapports entre les choses, de manière à orienter les choses les unes vers les autres, les unes dans les autres : la signification est l’ordre orienté des choses les unes dans les autres, de manière à ce qu’un rapport entre deux choses se rapporte toujours à d’autres rapports, eux-mêmes rapportés à d’autres… Il n’y a donc signification qu’à partir de l’instant où une activité (cognitive, symbolique, sociale, de langage ou de pensée) rapporte les choses les unes aux autres, et rapporte les rapports les uns aux autres ; s’il n’y avait ni animal pensant ni animal parlant ni animal « cognitif », alors rien dans ce monde n’aurait de signification. Les choses seraient les unes dans les autres mais nul rapport entre elles ne serait orienté et rapporté aux autres. L’empreinte d’une pierre tombée de la falaise serait dans la neige, mais l’empreinte de la roche dans la neige ne signifierait jamais la chute de ce rocher : rien n’orienterait la trace vers ce dont elle est la trace… La pierre est tombée dans la neige, mais la trace laissée dans la neige ne conduit rien vers le rocher qui a roulé là : ni œil, ni cerveau, ni sujet.

Pourtant, même si rien ne signifiait rien, si tout avait lieu sans qu’une conséquence ne pointe jamais vers sa cause, sans qu’une flèche ne dirige jamais personne dans la direction de sa pointe, les choses auraient un sens. Personne ne serait là pour prêter signification à ce sens, mais quelque chose circulerait bien entre les choses.

Ce que nous désignons comme le sens des choses déborde la signification autant que la signification le déborde : sens et signification ne se croisent qu’à l’occasion d’opérations cognitives, de langage et de pensée, par lesquelles le sens des choses rencontre la signification que nous leur donnons ; le sens est d’abord une direction orientée, de sorte que s’il y a un sens à quelque chose, c’est toujours parce qu’il y a un autre sens, un sens inverse possible. Le sens d’un rapport, c’est la division de ce rapport entre deux rapports possibles : le rapport du premier au second, le rapport du second au premier.

Le rapport unique qui lie un fils à son père a ainsi deux sens : le sens qui conduit du père vers le fils, le sens qui mène du fils vers père.

Tout sens est l’orientation du rapport entre deux choses ; mais, là où la signification est une triangulation, c’est-à-dire le rapport entre ce rapport et une série d’autres rapports, d’autres signes, le sens *strict* n’est que l’ordre de circulation d’une chose à une autre chose.

Plus exactement, le sens d’une chose n’est pas le rapport de cette chose avec une autre chose, distincte d’elle, par l’intermédiaire d’autres rapports, mais plutôt le rapport qui lie une chose à *ce qui est en elle* et à *ce dans quoi elle est*. Autrement dit, le sens concerne le rapport de choses qui ne sont pas sur le même plan, alors que la signification dispose les choses sur le même plan.

Toute chose a d’abord deux sens : ce qui est en elle, ce qui entre en elle, et ce dans quoi elle entre, ce qu’elle est.

C’est pourquoi on peut légitimement s’interroger sur le sens de la vie, sur le sens de l’existence, sur le sens de l’Histoire, sur le sens du monde, sans pour autant poser la question de la signification de « la vie », de « l’existence », de « l’Histoire » ou du « monde »…

Réclamer à juste titre un *sens* - et c’est ce que ne comprennent pas toujours les logiciens et les sémioticiens -, ce n’est pas réclamer une mise au point sur la *signification* d’une chose. Rechercher un sens pour ma vie, ce n’est pas demander à ce qu’on m’explique de quoi « ma vie » est le signe, ce qu’il signifie. Trouver un sens à ma vie, c’est trouver non pas avec quel objet « ma vie » est en rapport, par l’intermédiaire d’autres signes, ce n’est pas éclaircir ma confusion à ce sujet par une explication analytique ou sémantique. Donner un sens à ma vie, c’est trouver dans quoi ma vie peut valoir comme quelque chose, c’est savoir dans quoi elle est comprise, ce qui la dépasse et qu’elle est : une Idée, un idéal, une lignée familiale, une communauté, le progrès de l’Humanité, la solitude du monde, la perspective de la mort, la Nature et l’Évolution, une stratégie des gènes, une œuvre, un Dieu, un rien. [...]

Toute chose a deux sens, et chacun de ces deux sens se stratifie suivant la chose contenante ou contenue à laquelle on l’arrête.

Il y a le sens donné et le sens reçu : je donne sens à ce que je comprends, et je reçois du sens par ce qui me comprend. Comprendre, c’est donner sens ; être, c’est le recevoir. [...]

*Sens* et *signification* se croisent : les significations sont question de signes, de règles et d’usages ; le sens est question d’être et de compréhension, de choix. Par la signification, les choses sont les unes entre les autres ; par le sens, les choses sont les unes dans les autres. La *signification* est une toile sans cesse tissée, le sens un emboîtement de poupées russes. La signification d’une chose la place en rapport partiel et extérieur avec d’autres choses et d’autres rapports ; le *sens* d’une chose concerne ce qui est tout entier dans la chose et ce dans quoi elle est tout entière.

Il n’y a de logique que des significations ; du sens, il n’y a que des choix (à partir de tous les sens objectifs des choses).

Tout signifie, tout peut être signe d’autre chose ; mais l’être des choses est question de sens plutôt que de signification, tout comme la compréhension. Comprendre, c’est-à-dire donner sens, n’est pas d’abord une opération de signification : on comprend le sens d’une chose, on discute les significations de la chose.

Le sens d’une chose, c’est toujours l’un des deux sens possibles de cette chose ; il n’y a un sens que s’il y en a deux : celui que donne une chose, celui qu’elle reçoit, c’est-à-dire ce qu’elle comprend et ce qu’elle est.

Dès qu’on confond le *sens* et la *signification*, les sens possibles d’une chose deviennent ses significations et la chose devient perspective sur la chose, de telle sorte que l’objet devient le rapport à l’objet ; alors, comme ce fut souvent le cas dans la modernité, le sens les choses se résout malheureusement dans leur usage en tant que signes.

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

III. LES DEUX SENS [...]

8. Ce qu’on comprend, on s’en exclut.

9. L’homme qui comprend son enfance atteste ainsi de sa sortie d’une enfance qu’il ne peut plus vivre. [...]

15. Être conscient de soi est l’impulsion première de la volonté d’être compact.

16. Il y a conscience de soi lorsque naît l’instinct de rabattre l’un sur l’autre : comprendre ce que je suis. Mais ce qu’on comprend on ne l’est pas ou plus.

17. Toute conscience humaine de soi est tragique en ce qu’elle est impulsion vers le compact, donc vers l’échec de soi.

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

***Tragique***

le tragique n’est pas exactement humain ; il est la prise en charge par la conscience d’un être humain d’une structure du monde : que ce qui est ne se comprend pas.

Ainsi le tragique est-il la conscience du rapport inverse entre *être* et *comprendre* : ce que je suis, je ne le comprendrai jamais, ce que je comprends, je ne le serai jamais. Ce rapport existe pour toute chose : l’étendue de sable qui comprend tant de grains de sable n’est pas un des grains de sable qui sont l’étendue de sable ; autrement dit, la plage n’existe pas sur le même plan que les particules qui la composent. Cette distance, lorsqu’elle est endossée par une conscience, c’est-à-dire par une activité cognitive capable de rendre la pareille, de faire quelque chose de ce qui fait d’elle quelque chose, devient tragique et elle est le ferment d’un sentiment humain de non-adéquation entre la structure du monde et la structure de toute conscience. Toute conscience considère comme chose ce qui fait d’elle une chose (conscience du milieu, de l’environnement, de l’univers physique, des déterminations familiales, sociales, culturelles, linguistiques…) ; mais elle accède au fait que comprendre (c’est-à-dire faire chose) et être (c’est-à-dire être chose) sont deux sens inverses d’un même rapport. Toute activité humaine (l’intérêt pour le règne animal, la culture, la science, un art, une fonction sociale, une communauté, Ia contemplation, le corps, l’amour, l’amitié, l’action…) fait la découverte du tragique, qui n’est pas qu’un ton, une modulation ou une certaine couleur des récits humains, qui n’est pas qu’un sentiment vague ou une construction culturelle, mais la manière consciente d’assumer et d’affronter les sens inverses d’*être* et de *comprendre* : si je comprends mon objet, je m’en sépare, je ne le suis pas.

Si je crois me comprendre, c’est que ce n’est pas moi que je comprends ; je me suis déjà élevé au carré. Si je suis ceci ou cela, je ne le comprends pas. Parfois, avec le passage du temps, je bascule de l’être à la compréhension : comment n’ai-je pas vu que j’étais ainsi ! Mais pointe alors la nostalgie, le rapport scindé au temps où j’étais sans le savoir, où je faisais sans savoir ce que je faisais. Toute compréhension, pas seulement intellectuelle (ce peut être le fait de prendre une chose en main, de l’envelopper, de la prendre en soi, ce peut être notre rapport à une partie de nous-mêmes), est un divorce : c’est la nécessité d’abandonner l’être. Ce que je comprends, je ne peux l’être, je ne le suis pas, je ne le suis plus. Et, de ce point de vue, entre n’être *plus* et n’être *pas*, il n’y a aucune différence. Je n’ai pas intégré ou dépassé ce que je comprends : je m’en suis séparé et je ne le suis pas, voilà tout. [...]

Ce que je suis, je ne peux justement le comprendre : tant que je le suis et en tant que je le suis, cela m’échappe. Qui le comprend ? Un autre ? La société ? Une communauté ? Un dieu ? L’espace-temps ? Le monde ? Tout ce que je ne suis pas me comprend. Il n’y a que moi pour ne pas comprendre ce que je suis. Tout être est un bel idiot : tout sauf lui le comprend, comprend ce qu’il est, et il va ainsi, sans jamais pouvoir qu’entr’apercevoir dans de faux miroirs ce que d’autres et ce que le monde comprend de lui. Il n’en aura jamais qu’une idée tout indirecte, exilé qu’il est de lui-même.

Tout sentiment tragique trouve sa racine dans le rapport de la conscience à l’*être* et à la *compréhension*, qui ne se font jamais face, mais demeurent tête-bêche.

Le tragique étant structurel dans le monde, il marque au fond l’articulation entre deux sens inverses des choses, dans le monde plat comme dans le monde dramatisé et en relief des intérêts ; le « monde plat » est le monde *platement* tragique : ce qui est quelque chose ne le comprend pas, ce qui comprend quelque chose ne l’est pas, et c’est tout. Le monde *dramatique* est le monde dans lequel le tragique est mis en relief par l’action, par la pensée, par le langage, par la conscience d’êtres vivants, d’êtres humains : le tragique concerne désormais des intérêts, des fins visées, des choses voulues ou désirées.

L’humain *dramatise* particulièrement ce que le monde a de structurellement tragique en associant ses intérêts aux choses qu’il est et qu’il comprend, sur fond d’un monde non humain déjà tragique mais sans intérêt aucun.

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

*De l’intérêt* [...]

Je tente à présent de retrouver ce qu’elle est, cette chose-là. Me voici en quête du sens du tableau comme du sens de ce qu’est la personne que j’aime. Comment procéder? Disposant par la pensée le tableau dans quelque contexte, quelque histoire, je peux guetter ses effets, ses conséquences, sa postérité. Mais j’ai également l’occasion de situer le tableau au sein de mon histoire singulière, de me ressaisir de son rapport incident avec ce que j’ai vécu jusqu’ici. Il m’est possible de disposer le tableau dans bien des contextes, sous bien des conditions, et chaque fois d’en rechercher le *sens*. Ce qu’est le tableau, c’est ce dans quoi il habite et où il se situe. S’il repose dans son contexte historique ou dans l’Histoire de l’Art ou dans la perception que j’en ai ou dans la société marchande… Il prendra chaque fois *un sens* distinct. Sa matière (ce qui est lui) sera identique. Mais *ce qu’il est* dépendra de ce dans quoi il est temporairement localisé. En lui-même, il n’y a évidemment pas que sa « matière matérielle » (pigments, quantité d’oxyde de fer, d’oxyde de manganèse, degré de calcination, transparence, siccativité de l’huile…), mais aussi les volontés de l’artiste, ce qu’il a mis, ce qu’il a omis, ce qu’il a laissé passer malgré lui, comme il y a dans mon amante ce qu’elle pense d’elle-même, sa manière de se tenir, sa façon de considérer son corps et sa présence, tout aussi bien que son squelette, ses muscles ou son epiderme. Tout cela, une analyse peut me l’apprendre. Mais le sens du tableau dépendra de ce dans quoi est disposée l’œuvre, de même que le sens de l’être aimé, ce qu’il est (une belle femme, un petit animal, une compagne fidèle, un être insaisissable et désiré, la mère de mes enfants, une artiste, quelqu’un que les autres considèrent ainsi ou autrement, une française d’un âge donné, quelqu’un de telle classe sociale…), dépend de ce dans quoi je le considère.

*Ce qui est* son sens restera identique - mais *ce que son sens est* dépendra de ce dans quoi il est.

Dès que je prête attention à cette chose, au tableau, à l’amante, je m’aperçois que je ne l’appréhende jamais que comme scindée : soit je saisis ce qui est le tableau, ce qui est l’amante, soit je saisis ce que ce tableau est, ce qu’est mon amante. Je ne vois plus la chose - seulement ce qui est elle ou bien ce qu’elle est. Pourtant, dira-t-on, c’est bien une chose. De fait, c’en est une lorsque je ne m’intéresse pas particulièrement à elle - lorsqu’elle est dans le monde. Il s’agit alors d’une chose parmi d’autres, prise dans une chose plus vaste qu’elle (la pièce, par exemple, ou la biosphère). Mais si je n’appréhende plus la chose en tant que composante d’une chose plus importante - si je me rapporte à la chose en tant que telle, alors je ne lui trouve plus d’unité. Je ne saisis jamais le tableau, je n’approche l’amante que si je les considère en autre chose qu’eux-mêmes - hors du tableau, hors de la personne aimée ; à peine suis-je entré dans le tableau, dès que je viens à l’amante, je les perds. [...]

X

… On ne saisit rien d’intéressant du tableau qu’on apprécie ou de l’être qu’on aime passionnément en comprenant qu’ils sont dans le monde. Nous avons légitimement l’impression de mieux appréhender et de rendre justice à leur sens si nous les rapportons plutôt à notre expression, à notre vie, à nos désirs ou à l’Histoire récente… Dans ces limites, le sens du tableau, le sens de l’amante se révèlent évidemment plus intéressants. Ils reflètent mes divers intérêts, ils expliquent au passage l’élection de ceci plutôt que de cela pour et par moi. [...]

Dans tout amour n'aime t’on que soi-même ?

Ce qu’est une chose, à la fin, est sans intérêt, aux deux sens du terme : c’est inintéressant et inintéressé (sans intérêt à défendre). Mais l’intérêt de cet inintérêt est qu’il permet l’intérêt objectif qui pourra lui être conféré par des limites. [...]

Qu’est-ce qui, dès lors, est *premier* ? La matière qui constitue la chose ou la forme que constitue la chose ? En affectant l’une, j’affecte en effet l’autre, délimitant la chose pour lui donner quelque intérêt, pour qu’elle importe.

X

***Premier***

Demander ce qui est *premier* n’a pas véritablement de sens dans la mesure où il y a toujours *deux* sens.

Au sens où la matière est ce qui est dans les choses, ce qui est les choses, la matière est première, puisque la matière entre dans les choses et les constitue.

La « matière » est le nom donné à ce qui fait les choses, à ce qui les constitue, de telle sorte que tout ce qui est quelque chose, en dernière analyse, s’avère être matériel ; des idées, des intentions, des symboles, des mots, des qualités constituent les choses, mais ces idées, ces intentions, ces symboles, ces mots ou ces qualités sont eux-mêmes constitués par d’autres choses (parmi ces mots ou ces qualités sont eux-mêmes constitués par d’autres choses (parmi lesquelles encore des idées, des intentions, etc.), de telle sorte que, d’analyse en analyse, le seul résidu qui résiste dans la décomposition de toutes ces choses sera ce qui n’est pas soi-même composé et qui ne fait que composer : la matière. Il n’y a pas ultimement d’esprit, d’énergie « spiritique », de force occulte ou de volonté pure qui compose les choses : et s’il y avait de l’esprit, de semblables énergies, c’est qu’elles ne seraient pas primordiales, mais elles-mêmes composées d’une certaine manière par de la matière, qui est l’unique butoir de tout ce qui est.

Qu’est-ce que la matière ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l’esprit et le corps ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Au sens strict, la matière, c’est ce qui est premier pour l’être : ce qui est et que rien n’est. En un sens plus large, la matière est la *région* des choses premières, des choses primordiales ou particulaires : la matière dont la physique fondamentale étudie les lois, les modalités, est la région qui se rapproche le plus du *premier* pour l’être (particules, forces fondamentales, auxquelles sont ramenés de proche en proche les symboles, les intentions, les instruments eux-mêmes utilisés pour modéliser et découvrir ces particules et ces forces). Il faut remarquer que cette région évolue au fil des découvertes, ce qui provoque une réorganisation de sa connaissance même. La matière comme région de ce qui compose les choses est une zone dont les frontières sont renégociées avec le progrès de nos connaissances, progrès qui consiste dans la capacité à faire progressivement de ce qui était simple et premier des choses secondes et composées : l’atome n’est plus un *donné* (celui de Démocrite à Perrin) mais un *résultat*, de telle manière qu’on sait comment se compose, comment se fait un atome ; on espère savoir un jour comment se composent et se font les particules jugées fondamentales pour nous aujourd’hui.

Qu’il y ait un progrès infini (mais non indéfini) dans l’exploration scientifique de la région « matière » est une évidence : la science physique fondamentale n’a certainement pas pour but de découvrir de l’absolu simple et du premier absolu, mais de transformer - et de décrire comment s’effectue la transformation - du fondamental en composé, de la matière en objet. Le but d’une science de la matière, et de ses multiples subdivisions, n’est pas d’étudier la matière en elle-même, mais de comprendre comment la matière peut prendre l’aspect d’objets, comment ce qui nous semblait un butoir du *fondamental* n’est jamais qu’un résultat, qu’il y a donc quelque chose dans ce dans quoi on croyait qu’il n’y avait rien de connaissable.

Une science de la matière est une science de la manière dont la matière des objets se révèle être un complexe d’objets, dont la matière même doit à son tour devenir un complexe d’objets plus petits, plus fondamentaux.

C’est ainsi l’art de transformer le premier en second.

Mais la matière n’est jamais première que pour l’être : dans le sens de l’être, qui court de ce qui est à ce que c’est, la matière est bel et bien première (rien ne vient avant elle) ; dans le sens inverse de la compréhension, la matière est dernière, puisque la forme y est première.

Dans le sens de la compréhension des choses, c’est-à-dire dans le sens qui court de ce que les choses sont à ce qui est ces choses, la matière arrive en fin de course, comme aboutissement, comme impasse et non comme fondement. Le monde, c’est-à-dire la forme des choses, est une impasse dernière lorsqu’on remonte vers lui depuis la matière, qui est première ; mais, dans le sens de la compréhension, le monde est premier (il est ce qui comprend chaque chose) et la matière est son impasse : la matière ne comprend rien. [...]

X

Tout matérialisme appelle, dans la mesure même où il doit être conservé en tant que tel comme un sens des choses - le sens de l’être des choses - un autre sens, celui de la compréhension : le sens qui ne part pas de la matière comme de ce qui est premier, mais qui y aboutit.

En comprenant les choses - et c’est pour part ce que nous accomplissons dans ce livre, en repartant du monde comme d’un sens premier -, on retrouvera la matière en demier, comme sens final des choses.

La matière, c’est ce qui arrive en dernier lorsqu’on comprend les choses, c’est ce à quoi on aboutit et qui n’aboutit à rien d’autre. Pour un matérialiste absolu, la matière n’a pas de sens, parce qu’elle est première ; le matérialiste est donc condamné à chercher un « sens du monde ». Pour nous, le monde n’a pas de sens (le monde n’est rien, il n’est pas quelque chose), mais la matière est le sens dernier du monde. Du monde, on ne peut que partir, pour rejoindre ce qui est chaque chose, ce qui entre dans les choses, la matière qui est l’unique sens qu’on puisse donner au monde, en suivant ce trajet de redescente de la compréhension vers l’être.

La matière n’a pas de sens lorsqu’on l’envisage comme première ; si on la considère comme dernière, elle *est* alors un sens ultime.

Le seul sens du monde est de comprendre de la matière, c’est-à-dire de trouver quelque chose *qui soit* le monde.

X

IV. DANS LA CHOSE : MATIÈRE [...]

4. Tout le problème d’un réductionnisme matérialiste est de proposer un schéma selon lequel les choses *sont* matérielles, c’est-à-dire de composer les choses avec la matière et de composer cette matière avec les choses qu’elle compose. Le glissement de langage est déterminant : si les atomes, si les particules, si les forces composaient la matière, l’univers deviendrait compact. [...]

X

*De la composition d’une chose* [...]

(1) La figure géométrique d’une chose est-elle le réceptacle de la matière de cet objet ? Si on pense que la matière est dans une forme géométrique, pour donner l’objet, on pense fatalement, d’une manière ou d’une autre, que la forme géométrique est en fait une *part* de la matière de l’objet, puisqu’on pense qu’elle fait partie de tout ce qui constitue la chose. Or, la matière est ce qui constitue la chose. Si on pense que « la matière dans la figure géométrique » c’est l’objet, on considère en fait la forme comme une sorte de matière seconde, de métamatière de l’objet.

(2) On peut plutôt considérer que la matière est dans l’objet et que l’objet est dans sa forme géométrique. Autrement dit : le bois est dans la chose, qui est dans un cube. Mais le cube n’est pas alors une forme, c’est une limite. Le cube constituerait une croûte impalpable autour de l’objet fait de bois - *pourtant, un cube n’est pas enfermé dans le cube*. Mon corps n’est pas entouré d’une infinitésimale pellicule qui constituerait sa forme géométrique.

(3) La seule issue pour échapper à ces difficultés est de considérer que la forme « géométrique », la figure d’un corps n’est pas sa forme - c’est une part de sa matière. Et sa *forme* est autre chose. Ainsi envisagée, la figure géométrique du cube n’est pas la forme du cube en tant que chose - c’est quelque chose qui le constitue au même titre que le bois. Le bois et la figure géométrique de cube sont également des *composantes* de la matière de cet objet, le cube en bois ; ils entrent tous deux en lui.

La « matière » au sens où nous l’entendons, ce n’est donc pas seulement le bois du cube - ce qui se révèle intenable ; c’est *tout* ce qui *entre* dans la chose, tout ce qui la fait, tout ce qui la compose… Tous ses ingrédients. Or, la figure du cube est aussi bien un ingrédient du cube en bois que le bois. Il ne faut pas confondre ce que nous appelons la forme avec la seule *forme géométrique*, qui est une forme objectivée et qui, en tant que telle, appartient à la matière des choses - elle n’en est jamais qu’une certaine limite spatiale.

Il faut bien que la forme « géométrique » se compose avec la « matière » (au sens de certains matériaux, comme le bois d’ébène du Mozambique, le marbre de Carrare, etc.) pour composer la chose - en ce sens, formellement, elle est tout autant matière que ladite matière. [...]

Qu’est-ce que la matière ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

***Limite***

Toute limite est un rapport à trois : les deux objets limités et l’objet limitant.

La limite est un objet qui cherche à se faire oublier entre deux autres c’est le compagnon qui dit aux deux autres : « faites comme si je n’étais pas là, oubliez-moi ! » Le trait qui sépare deux espaces est toujours lui-même un espace, ce qui distingue deux objets est toujours - en plus petit - un objet de même nature que les objets qu’il permet de distinguer.

Toute limite tend à n’être *rien*, un filet invisible, une barrière inconsistante, mais doit demeurer quelque chose pour limiter encore ce qu’elle limite. Ainsi, une limite est une chose qui doit être le moins possible mais être encore suffisamment pour exister entre les choses qu’elle doit tout à la fois distinguer et laisser presque seules ensemble. Rien n’est jamais seul ensemble, mais une limite met en scène deux choses *comme si* elles étaient presque seules ensemble : *seules*, car séparées ; *ensemble*, car unies par ce qui les limite, mais qui les met en contact.

Le rapport entre une chose et sa forme est un rapport à deux : la chose est seule dans sa forme (qui est autre chose qu’une chose) et il n’y a rien entre la chose et la forme, qui est immédiatement son négatif, son envers et sa condition. La forme de ma main, c’est tout sauf ma main : c’est le monde de ma main. En revanche, la limite de ma main, c’est nécessairement la limite entre ma main et une autre chose : mon bras, l’air de la pièce où je me trouve… Ce qu’il y a entre ma main et une autre chose, c’est une limite. Ce peut être une chose assez importante : entre ma main et la tour Eiffel, il y a en effet plusieurs kilomètres, de sorte que la limite entre ma main et la Tour Eiffel semble une bande d’espace assez conséquente, à mon échelle. Ce peut être une chose beaucoup plus petite : entre ma main et mon épaule, il n’y a que mon bras. Ce peut être une chose qui finit par paraître *rien* : entre ma main et l’air de la pièce où je suis assis, on dirait bien qu’il n’y a rien, alors qu’il doit y avoir une limite, une très mince couche de ce qui n’est ni main ni l’air ambiant. Pour séparer ma main de l’air ambiant, il faut nécessairement penser qu’il y a quelque chose entre ma main et l’air ambiant. Quoi ? Le dessin de ma main, sa limite…

La limite est le tiers non exclu. Je dois distinguer conceptuellement de ma main une mince pellicule de main, pour la limiter et la séparer de l’air. Je ne peux pas dire qu’il n’y a *que* ma main et l’air autour de ma main : ce rapport à deux n’existe qu’entre une chose et autre chose qu’une chose, entre ma main et tout sauf ma main (le monde autour de ma main). Entre deux choses, il y a toujours une autre chose. [...]

Ce que je peux sortir d’une chose, c’est ce qui est séparé de cette chose par une limite.

Ce que je ne peux pas sortir, c’est ce qui n’est pas *limité* mais *formé*. Je ne peux sortir ma main du monde ou sortir le rond du monde, car rien ne sépare, même minuscule, le rond ou ma main du monde, rien ne sépare une chose de sa forme. Une limite, en revanche, distingue une chose d’une autre chose. [...]

La limite est un processus qui renvoie à l’infini ; la forme est un rapport fixe entre une chose et autre chose qu’une chose, c’est un rapport non homogène entre chose et non-chose, qui renvoie à un état unique. La limite concerne l’état des objets entre eux : la limite est comme un joueur qu’on élirait pour quelque temps arbitre, mais dont on sait pertinemment qu’il est au fond un joueur comme les autres, sans plus de légitimité qu’eux… La limite est une négociation entre les choses. La forme est plutôt la sortie sans atermoiements de la chose et des choses.

La limite est entre les choses, encore une chose ; la forme est hors de la chose, elle n’est plus une chose.

Toute limite n’a qu’un temps ; une forme n’en a pas.

Il y a autant de limites que de rapports possibles entre les choses ; il n’y a jamais qu’une forme, la même pour chaque chose, tout autour d’elle.

X

*Des mains négatives* [...]

*Poser une limite à une chose, c’est l’isoler du monde*. Donner une forme à quelque chose, en revanche, c’est la placer dans le monde. Une forme est infinie, tandis qu’une limite est finie.

Les premiers hommes préhistoriques qui dessinèrent des mains négatives dans les grottes saisirent peut-être d’instinct la différence entre la limite et la forme : déposant leurs mains contre la paroi, ils commencèrent à peindre le négatif de leur main ; ils comprenaient peut-être que s’ils ne peignaient pas ce qui constituait leur main (en recouvrant leur peau de pigment), ils devaient couvrir de pigment ce que leur main constituait - c’est -à-dire l’envers de cette main.En étalant la peinture autour de leur main, pour dessiner sa forme, sentaient-ils qu’il n’y avait aucune raison, au fond, de s’arrêter d’épandre la peinture ? Il ne s’agit point de retomber dans les travers d’une psychologie fictionnelle du paléolithique, mais de retrouver le sens primitif du négatif et de la forme. En partant de leur seule main, les hommes qui s’en servent comme de pochoirs trouvent une possibilité *infinie*.

Quand devraient-ils s’arrêter ? La forme de leur main possède-t-elle quelque limite ? Oui et non. Elle n’en a pas dans la mesure où ils pourraient penser colorier le monde entier à partir de leur main pour recouvrir l’intégralité de son envers, qui commence sans s’arrêter jamais : la forme n’a pas de limite. Pourquoi la forme de la main devrait-elle occuper deux centimètres d’épaisseur, plutôt que trois, plutôt que mille ou un milliard de kilomètres ? Ce n’est point une chose : ce n’est fini que par le début, pas par la fin. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

En tant qu’une forme délimite une chose, la forme ne peut être elle-même délimitée. *Ce qui arrête n’est pas arrêté* : voilà pour la *forme*. Lorsqu’on décide pourtant d’*arrêter ce qui arrête*, on fixe une *limite*. Mais il y a toujours quelque chose de contingent dans une limite, qui fait qu’on peut sans cesse la remettre en cause - ce qui n’est pas le cas d’une forme. Regardez bien le livre que vous tenez sous vos yeux : ce livre est limité par la pièce dans laquelle il se trouve, si tant est qu’il se trouve dans une pièce, de même qu’il est limité par son époque — il est enfermé dans un lieu, dans un temps, dans la conscience que vous avez de lui, dans sa valeur économique… Si je le jette dans un sac que je referme, le voici prisonnier de ce sac. C’est encore une autre limite. Mais les limites changent et dépendent d’un point de vue, d’un intérêt porté à la chose, d’une échelle de perspective : est-il plutôt limité par le sac ou par la maison dans laquelle se trouve lui-même le sac ? Si je rapproche sensiblement la limite, je constitue une membrane de plus en plus fine autour de la chose, comme une mince pellicule transparente ; je me prendrais alors à croire que c’est la limite absolue de la chose, tel un trait immatériel qui la cernerait, qui accomplirait le tour parfait de sa figure géométrique.

Pourtant, aucune chose n’est tout à fait dans une pellicule géométrique d’espace ou de temps. Car cette pellicule qui séparerait l’objet du monde tout autour, quelle dimension aurait-elle ? Infinitésimale ? Même si la limite n’était limitée qu’à la limite, on n’échapperait certainement pas au fait que la limite de la limite trouverait sa nature dans de l’arbitraire. On peut en effet arrêter la limite d’une chose, mais c’est *nous* qui l’arrêtons - ce qui n’empêche pas que cette limite pourrait être arrêtée d’une infinité d’autres façons, avec une infinité d’autres épaisseurs. Une chose n’a pas *une* limite, elle joue d’autant de limites qu’on veut bien qu’elle ait ou qu’on découvre qu’elle a. Ce qu’on ne choisit pas, c’est sa forme. On ne peut pas arrêter une forme.

Or, pour pouvoir limiter une chose, encore faut-il la limiter dans le cadre de sa forme. Une limite, c’est un coup d’arrêt porté à la forme d’une chose. C’est une *autre chose* qui vient s’intercaler *entre la chose et le monde*.

Il y a toujours une raison au fait d’arrêter la forme de quelque chose (un intérêt pour l’action, par exemple) et en même temps une raison de l’arrêter ailleurs. La limite ne peut être posée que *relativement* et de manière *intéressée* - contrairement à la forme de la chose, qui est sans intérêt et qui n’est pas elle-même quelque chose.

X

V. HORS LA CHOSE : FORME

1. Ce qu’est une chose, c’est sa forme ; autant la matière est la chose, autant la chose est une forme.

2. La forme de chaque chose, c’est le monde.

La forme d’un objet dépend de ce dans quoi il est.

Une chose peut être la forme d’un objet : mon doigt, en tant qu’il est dans mon corps, a ce corps pour forme ; mon doigt en tant qu’il est dans l’air a cet air pour forme.

Mais en tant que chose, et non qu’objet, mon doigt a pour forme le monde, c’est-à-dire tout excepté lui-même : tout ce qui finit là où il commence, son entour.

3. Un formaliste sépare la forme des choses et en fait les choses par excellence.

La malédiction du formaliste est d’être condamné à décompter ses formes : si on considère la forme comme un objet, on lui donne une unité et il faut alors se demander s’il y a une Forme (la Forme des formes) ou plusieurs formes ; si chaque chose a sa forme ; si plusieurs choses peuvent avoir la même forme.

4. Le propre d’une forme est de commencer sans finir - de même que le propre de la matière est de finir sans commencer. En tant que la forme ne finit pas (puisqu’elle n’est pas une chose, puisqu’elle n’est pas elle-même dans une chose), toute forme est la même forme.

Il existe autant de formes que de choses par le début, il n’existe qu’une seule forme par la fin, ou plutôt par le fait de ne pas finir.

Plus exactement, la forme est ce qui lie l’infinie pluralité des choses à une identique infinité formelle : chaque chose a sa forme, qui est la même forme pour chacune. Chaque chose, en finissant, commence une forme différente des autres, qui finit pareillement, ou plutôt qui pareillement ne finit pas.

Pour se donner une représentation, très approximative, de la manière dont la forme relie la singularité de chaque chose à un lieu commun, il faudrait imaginer un espace dans lequel se dégagéraient trois formes d’objets géométriques : un carré un cercle, un triangle. En observant chacun de ses objets comme s’il était entouré d’un pochoir définissant en négatif sa forme, il est possible de recouvrir par l’imagination le triangle d’un espace infini troué seulement d’une découpe triangulaire, puis le carré d’un espace infini percé uniquement d’une zone carrée et enfin le cercle d’un espace pareillement infini auquel on aurait retiré une portion circulaire correspondante. Considérons chacun de ces pochoirs à l’extension infinie : ils n’ont de frontière que par le *dedans*, un *dedans* en creux soit triangulaire, soit carré, soit circulaire. Leur commencement est donc chaque fois de forme différente. Mais leur infinité (le bord extérieur qu’ils ne rejoindront jamais), l’espace qu’ils définissent tout autour de ce creux est bien le même. Leur infinité extérieure, du *dehors*, est chaque fois identique.

Ils commencent différemment et (ne) finissent (pas) à l’identique.

Telles sont les formes, telle est la forme. Il y a *des* formes par le commencement et *une* forme par la fin, qui est justement de ne pas finir. [...]

6. Une limite c’est un contenant contenu.

7. Tout objet a une limite.

8.Tout objet est pris dans un rapport d’appartenance à une ou plusieurs choses.

9. Il n’y a pas d’objet seul.

10. Identifier ce qu’est un objet, c’est comprendre ce dans quoi il est ce qu’il est ; c’est le découper sur fond d’une grosse chose.

11. Une perception, une activité, une idée sont des modes de découpage d’objets.

12. Découper des objets c’est définir, d’une manière ou d’une autre, des limites.

Considérer une branche, c’est limiter activement la branche, en la séparant de l’arbre ; dormir, c’est limiter son temps de sommeil au sein de son temps de veille ; voir, c’est limiter des objets dans le champ de vision ; parler un langage, c’est découper des noms, des actions, des temps.

13. Découper des objets, c’est renoncer à ce que certaines choses importent.

La perception, l’action, la pensée ne morcellent pas les choses à l’infini, elles ne conservent du découpage-en-choses que certaines choses éminentes, qui gagnent ainsi leur limite.

14. Découper des objets, c’est ne considérer qu’un nombre fini de choses.

Mais il est toujours possible de résoudre un objet en une infinité de choses et de le dissoudre dans une infinité de choses.

15. Un objet, c’est une chose qui importe au sein d’une autre chose. [...]

16. Considérer, manipuler, contempler, faire fonctionner un objet, c’est lui interdire temporairement de se résoudre en une infinité de choses, c’est lui donner une unité en le faisant être dans autre chose : une conscience, une chaîne d’événements, de réactions, un moment, une structure d’appartenance, un but, une valeur, un champ, un groupe. [...]

23. Je ne peux agir sur une chose, je ne peux connaître une chose : je ne peux que l’être ou la comprendre. [...]

X

***Formes*** [...]

***Livre Deux***

**Objectivement**

Chapitre I

**Univers**

1. LE FORMEL ET L’UNIVERSEL. LA PLUS GROSSE CHOSE POSSIBLE [...]

2. UNIVERS, PARTIES D’UNIVERS, ÉCHELLES D’UNIVERS [...]

Chaque fois, les difficultés peuvent naître de la formalisation de parts objectives de ces savoirs : l’impasse majeure de la cosmologie contemporaine, et de toute cosmologie depuis l’Antiquité, est la recherche d’une forme de l’univers (expansion, stabilité, rétractation à venir), c’est-à-dire la transformation du contenant universel en contenu. Or, la cosmologie ne fonctionne que si elle n’entend l’univers qu’en un sens unique (« la plus grosse chose possible », ce qui contient tous les objets), sans porter le sens inverse : la forme de cette grosse chose ou ses limites, ses caractéristiques en tant qu’elle est comprise et non simplement comprenante. Penser l’univers comme chose ne peut être qu’un acte formel, de compréhension non objective. [...]

X

3. SCIENCE DU PLUS PETIT, SCIENCE DU PLUS GRAND [...]

Il n’y a de connaissance d’objet, qu’on peut appeler « science », qu’entre le plus petit et le plus gros, pas au-delà, pas en deçà. En deçà du plus petit et au-delà du plus gros, il n’est plus question d’objet, mais de chose et de monde, donc d’un savoir formel. [...]

Une science est l’établissement des caractéristiques spécifiques au mode de compréhension d’objets par un objet supérieur : comment proton, neutron, électron font l’atome, comment les atomes font molécule, mais aussi comment - éventuellement - le graviton serait l’effet d’une corde d’amplitude nulle, engendré donc par une corde fermée, etc. Ces caractéristiques, dans un savoir scalaire comme est devenu celui de la physique contemporaine, qui est un jeu d’échelle, n’ont de sens que de proche en proche, d’un niveau de compréhension au suivant ou au précédent. Ainsi, l’atome peut être découvert dans la molécule, et le proton dans le noyau de l’atome, et des quarks dans le proton, alors que le quark n’existait pas *en tant que tel* dans la molécule : il fallait en passer par le découpage atomique pour qu’il puisse être trouvé.

Imaginons une droite. Sur cette droite, nous découpons un segment [AB]. Puis nous indiquons le milieu de ce segment, appelé C. L’emplacement du point C existait déjà sur la droite, mais le point C ne pouvait être déterminé, *en tant que milieu entre A et B*, qu’une fois A et B posés sur la droite. De même, le milieu D entre C et B n’existait pas *en tant que tel* sur le seul segment [AB] : ses propriétés n’apparaissent qu’une fois le segment [BC] découpé au sein du segment [AB].

Comme toute science de l’univers est un *découpage* d’objets, il en va de même pour notre connaissance d’un niveau d’univers : le proton n’est pas une projection de quelque paradigme de la science de l’atome, mais une découverte objective ; pour autant, il ne pouvait être découvert qu’une fois l’atome découvert. Ne préexiste à notre connaissance d’un niveau d’univers que le niveau immédiatement inférieur ou supérieur : il n’existe pas, dérobé à nos yeux, une échelle infinie des strates de l’univers matériel, vers le plus petit et vers le plus gros, qu’on pourrait explorer comme on monte et descend les marches d’un escalier.

À chaque marche montée ou descendue ne succède qu’un seul niveau homogène, et c’est en posant notre pied à ce niveau que nous faisons de ce plain-pied un possible marchepied nouveau vers un étage inférieur ou supérieur. [...]

c’est la spécíficité - de chaque niveau qui fait l’étoffe *objective* de la connaissance. Assurer la continuité de proche en proche suppose l’établissement de régularités et de lois, avant de pouvoir rechercher quelque chose de plus petit ou de plus gros.

X

Trinh Xuan Thuan, tenant d’un anthropisme fort qui le conduit à concevoir ce procès de l’univers par rapport à l’Homme qui l’explore, écrit dans La *Mélodie secrète* que « l’univers du Big Bang est le dernier en date d’une longue succession d’univers commençant avec l’univers magique et passant par les univers mythique, mathématique et géocentrique. II ne sera certainement pas l’ultime univers : il serait bien étonnant que nous ayons le dernier mot, que nous soyons les élus qui perceront le secret de la mélodie. Il y aura encore, dans le futur, une longue série d’univers qui se rapprocheront toujours plus du vrai Univers (avec un U majuscule, pour le distinguer des univers créés par l’homme) ». Le problème d’une telle position est qu’elle laisse supposer qu’il existe un Univers (avec un U majuscule) derrière les univers que l’être humain fait ou découvre, en progressant à l’infini, par tâtonnements, vers ce que nous avons appelé pour notre part le « monde », c’est-à-dire la forme de chaque chose et la totalité ; mais l’univers, cette plus grosse chose possible à un instant donné, ne progresse pas et ne tend pas vers le monde, vers un tout, dans la mesure où l’univers n’est pas plus près de « tout » que la moindre chose ne l’est déjà. Le monde (l’univers avec un U majuscule pour Trinh Xuan Tuan) est formel, l’univers est objectif ; le second ne va pas vers le premier et il n’y a donc aucun progrès *formel* dans la découverte humaine d’un univers matériel de plus en plus compréhensif, il n’y a là qu’une accumulation qui s’effectue par le découpage et la stratification des niveaux d’univers, de proche en proche. Lorsque Roger Penrose intitule son ouvrage sur l’état actuel de la physique *The Road to Reality,* il commet le même impair, comme si la route de la connaissance des niveaux d’univers, vers le plus petit et vers le plus grand visait la réalité, alors qu’elle découpe et qu’elle ouvre la réalité ; il faudrait plutôt parler de « the road *of* reality ». [...]

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

[To be continued: Ce qui est important 17 bis]

Tristan Garcia, *Forme et Objet - un traité des choses* - PUF, 2011