

GILLES DELEUZE

**PÉRICLÈS
ET VERDI**

LA PHILOSOPHIE
DE FRANÇOIS CHÂTELET



LES ÉDITIONS DE MINUIT

GILLES DELEUZE

PÉRICLÈS ET VERDI

LA PHILOSOPHIE DE FRANÇOIS CHÂTELET

LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1988 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour l'édition papier

© 2018 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour la présente édition électronique

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN 9782707338525

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

François Châtelet s'est toujours défini comme rationaliste, mais quel rationalisme ? Il ne cesse de se référer à Platon, à Hegel, à Marx. Ce qu'il est avant tout, pourtant, c'est aristotélicien. Qu'est-ce qui le distingue alors d'un thomiste ? Sans doute est-ce la manière de récuser Dieu, et toute transcendance. Toutes les transcendances, toutes les croyances en un monde autre, il les appelle « outrecuidances ». Jamais il n'y a eu de philosophie plus tranquillement athée, sauf Nietzsche évidemment. Par athéisme tranquille, nous entendons une philosophie pour qui Dieu n'est pas un problème, l'inexistence ou même la mort de Dieu ne sont pas des problèmes, mais au contraire des conditions qu'il faut considérer comme acquises pour faire surgir les vrais problèmes : il n'y a pas d'autre modestie. Jamais philosophie ne s'est installée plus fermement dans un pur champ d'immanence.

« Dans notre jargon de philosophes, un principe posé à la

fois comme source de toute explication et comme réalité supérieure, nous appelons cela transcendance. Le mot est joli et je le trouve commode. Les outrecuidants, petits ou grands, du leader de groupuscule au président des États-Unis, du psychiatre au P.-D.G., fonctionnent à coups de transcendances, comme le clochard à coups de vin rouge. Le Dieu médiéval s'est éparpillé, sans pour autant perdre de sa force et de son unité formelle profonde : la Science, la Classe ouvrière, la Patrie, le Progrès, la Santé, la Sécurité, la Démocratie, le Socialisme – la liste serait trop longue – en sont autant d'avatars. Ces transcendances ont pris sa place (c'est assez dire qu'il est encore là, omniprésent), qui exercent avec une férocité accrue leurs tâches d'organisation et d'extermination » (*Les Années de démolition*, p. 263).

L'immanence, le champ d'immanence, consiste dans un rapport Puissance-Acte. Les deux notions n'existent qu'en corrélation, inséparables. C'est par là que Châtelet est

aristotélicien. Et il éprouve d'abord une sorte de fascination pour la puissance : l'homme est puissance, l'homme est matière...

« Le pouvoir politique ne m'attire nullement. Le contre-pouvoir, l'anti-pouvoir sont, à mes yeux, des pièges. Ce qui m'intéresse c'est la puissance, ce qui fait que le pouvoir est pouvoir. Or, la puissance est, à strictement parler, tout un chacun. J'ai plaisir à exercer ma puissance – à faire ce que je peux – pour comprendre et dévoiler les mécanismes de captation de puissance, ici et là, où j'ai des « informations ». Peut-être pour entretenir mon goût de la puissance, pour tenir en moi celle-ci vive, et éveiller, réveiller cette puissance autour de moi. Puissance, cela s'est dit aussi liberté » (*Chronique des idées perdues*, p. 218).

Comment passer à l'acte, et quel est l'acte de cette puissance ? L'acte, c'est la raison. Comprendons que la

raison n'est pas une faculté, mais un processus, et consiste précisément à actualiser une puissance ou former une matière. Il y a un pluralisme de la raison, parce que nous n'avons aucun motif pour penser la matière ni l'acte comme uniques. On définit, ou on invente un processus de rationalisation chaque fois qu'on instaure des rapports humains dans une matière quelconque, dans un ensemble quelconque, dans une multiplicité quelconque. L'acte lui-même, étant rapport, est toujours politique. La raison comme processus est politique. Ce peut être dans la cité, mais aussi bien dans d'autres groupes, dans de petits groupes, ou en moi, rien qu'en moi. La psychologie, ou plutôt la seule psychologie supportable, est une politique, parce que j'ai toujours à créer des rapports humains avec moi-même. Il n'y a pas de psychologie, mais une politique du moi. Il n'y a pas de métaphysique, mais une politique de l'être. Pas de science, mais une politique de la matière, puisque l'homme est chargé de la matière même. Même

la maladie : il faut la « gérer » quand on ne peut pas la vaincre, et lui imposer des rapports humains. Soit une matière sonore : la gamme, ou plutôt une gamme est un processus de rationalisation qui consiste à instaurer des rapports humains dans cette matière, de telle façon qu'elle actualise sa puissance et devienne elle-même humaine. Marx analysait en ce sens les organes des sens, pour montrer à travers eux l'immanence homme-Nature : l'oreille devient oreille humaine quand l'objet sonore devient musical. C'est l'ensemble très divers des processus de rationalisation qui constituent le devenir ou l'activité de l'homme, la Praxis, ou les praxis. Nous ne savons pas s'il existe à cet égard une unité humaine, du point de vue historique, ou du point de vue générique.

Y a-t-il une matière proprement humaine, pure puissance distincte de l'acte, capable de nous fasciner ? Elle ne serait pas en nous liberté sans apparaître déjà comme son contraire : « captation », disait tout à l'heure Châtelet. Ce

serait un acte obtus de la puissance, qui s'opposerait à l'acte capable de la réaliser. Un envers de la raison, plus encore qu'un opposé, une privation ou une aliénation. C'est comme s'il y avait un rapport non humain, mais intérieur ou immanent au rapport humain lui-même, une inhumanité propre à l'homme : la liberté devenue capacité pour l'homme de vaincre l'homme, ou d'être vaincu. La puissance est le pathos, c'est-à-dire la passivité, la réceptivité, mais la réceptivité est d'abord la puissance de recevoir les coups, et d'en donner : une étrange endurance. Certes on peut faire l'histoire des systèmes de domination où s'exerce chaque fois l'activité des maîtres ; mais celle-ci ne serait rien sans l'appétit de ceux qui, au nom des coups qu'ils reçoivent, aspirent à en donner. Ils luttent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur liberté, disait Spinoza. Si bien que, exercé ou subi, le pouvoir n'est pas seulement l'activité de l'existence sociale de l'homme sans être aussi la passivité de son existence naturelle. Une unité de la guerre et de la terre,

telle que Châtelet en trouvait la trace chez Claude Simon. Ou bien le marxisme, qui n'a jamais séparé l'existence active de l'homme historique, et l'existence passive d'un être naturel qui en est le double :

« La Raison et son irrationalité, c'était le thème même de Marx, c'est le nôtre... Il veut être une science critique de la passivité effective, foncière de l'humanité. L'homme ne meurt pas parce qu'il est mortel (pas plus qu'il ne ment parce qu'il est "mensonger", pas plus qu'il n'aime parce qu'il est "amour") : il meurt parce qu'il ne mange pas assez, parce qu'on le réduit à l'état de bête, parce qu'on le tue. Le matérialisme historique nous rappelle ces faits et Marx, dans *Le Capital*, jette les fondements de ce que peut être la méthode permettant d'analyser les mécanismes qui gouvernent, à une époque donnée – époque particulièrement révélatrice, d'ailleurs – le fait de la passivité... » (*Questions, objections*, p. 115).

N'y a-t-il pas des valeurs propres au pathos ? Ne serait-

ce qu'un désespoir du monde, si présent chez Châtelet sous une extrême politesse. Si les hommes ne cessent pas de se démolir entre eux, il vaut mieux peut-être se détruire soi-même, dans des conditions agréables ou même romanesques. « Toute vie, bien entendu, est un processus de démolition », disait Fitzgerald. Ce « bien entendu » sonne comme un constat d'immanence : ce rapport non humain dans le rapport avec soi. L'unique roman de Châtelet, *Les Années de démolition*, participe d'une profonde inspiration fitzgeraldienne, une élégance dans un désastre. Et quitte à mourir, pourquoi ne pas investir non pas le désir, mais la tentation de mort dans un élément sublime comme la musique ? Ce n'est pas affaire de psychanalyse, mais encore de politique. Il faut tenir compte de ce vecteur de destruction qui peut traverser une collectivité ou un homme, Athènes ou Périclès. *Périclès*, ce fut le premier livre de Châtelet. Périclès ne cessera d'être l'image du grand homme ou du héros, selon Châtelet : même dans sa

« passivité », même à travers son échec qui sera l'échec de la démocratie, même suivant l'inquiétant vecteur.

Le pathos a une seconde valeur, la politesse. Une politesse grecque en vérité, qui serait déjà l'esquisse de rapports humains, le début d'un acte de la raison. Les rapports humains commencent par une métrique, une organisation de l'espace qui soutient la cité. Un art d'instaurer de justes distances entre les hommes, non pas hiérarchiques, mais géométriques, et n'être ni trop près ni trop loin, pour éviter de donner ou de recevoir des coups. Faire de la rencontre entre les hommes un rite, une sorte de rituel d'immanence, même s'il y faut un peu de schizophrénie. Ce que les Grecs nous ont appris, comme le rappelleront Gernet ou Vernant, c'est de ne pas nous laisser clouer à un centre établi, mais acquérir la capacité de transporter un centre avec soi pour organiser des ensembles de relations symétriques et réversibles effectuées par des hommes libres. Peut-être n'est-ce pas suffisant pour vaincre le désespoir du monde :

c'est qu'il y a de moins en moins d'hommes polis, tandis qu'il faut être au moins deux pour l'être. Mais l'extrême politesse de François Châtelet n'était aussi qu'un masque pour une troisième valeur du pathos, et qu'on pourrait appeler une bonté, une bienveillance chaleureuse. Ce n'est pourtant pas le nom qui convient, bien que cette qualité, cette valeur, ait profondément appartenu à Châtelet. Mais plus qu'une valeur ou une qualité, c'est une disposition de la pensée, un acte de pensée.

Il consiste en ceci : ne pas savoir d'avance comment quelqu'un, éventuellement, se trouvera capable d'instaurer en lui et hors de lui un processus de rationalisation. Certes il y a tous les cas perdus, le désespoir. Mais s'il y a une chance, de quoi quelqu'un a-t-il besoin, comment procède-t-il pour sortir de ses démolitions ? Tous peut-être, nous naissions sur un sol de démolition, mais nous ne gâcherons aucune chance. Il n'y a pas de Raison pure, ou de rationalité par excellence. Il y a des processus de rationalisation,

hétérogènes, très différents suivant les domaines, les époques, les groupes et les personnes. Ils ne cessent d'avorter, de glisser, d'aller dans des impasses, mais aussi de se reprendre ailleurs, avec de nouvelles mesures, de nouveaux rythmes, de nouvelles allures. La pluralité des processus de rationalisation avait déjà fait l'objet d'analyses épistémologiques essentielles (Koyré, Bachelard, Canguilhem), et d'analyses socio-politiques (Max Weber). Et Foucault dans ses derniers livres orientait ce pluralisme vers une analyse des rapports humains qui allait constituer le projet d'une nouvelle éthique, du point de vue de ce qu'il appelait « processus de subjectivation » : il montrait les bifurcations, les dérivations, l'historicité brisée d'une raison toujours en état de libération ou d'aliénation dans des rapports de l'homme avec soi. Et il fallait que Foucault remonte jusqu'aux Grecs, non pas pour y trouver le miracle de la raison par excellence, une fois pour toutes, misérable miracle, mais seulement pour y diagnostiquer peut-être la

première ébauche d'un processus de rationalisation, auquel beaucoup d'autres succéderaient, sous d'autres conditions et d'autres allures. Foucault ne définissait plus la cité grecque par l'organisation d'un nouvel espace, mais par un rapport humain déterminable comme rivalité des hommes libres ou citoyens (en politique, mais aussi en amour, en gymnastique, en justice...) : dans le prolongement d'une rationalisation et d'une subjectivation, un homme libre n'était capable de commander à d'autres hommes libres, en principe, que s'il était capable de se commander à soi-même. Tel est l'acte ou le processus proprement grec, dont on ne peut pas faire un acte fondateur, mais un événement singulier dans une chaîne brisée. Et c'est sans doute ici que Châtelet, qui pour son compte était parti de la cité grecque, y avait trouvé son point de départ, rencontre Foucault. C'est l'idée de magistrature qui permet à Châtelet de définir la cité grecque, non seulement dans sa différence avec d'autres notions (le prêtre, le fonctionnaire impérial...), mais aussi

dans ses corrélats qui entrent dans un processus de rationalisation correspondant (par exemple le tirage au sort). Comment le tirage au sort est pris dans un mouvement de la raison, nul ne l'a montré mieux que Châtelet. Pour Châtelet aussi, la rationalisation est un processus historique et politique qui connaît avec Athènes son premier événement, mais aussi son échec et son effacement, Périclès, d'où se détacheront d'autres événements pris dans d'autres processus. Athènes ne fut pas l'avènement d'une raison éternelle, mais l'événement singulier d'une rationalisation provisoire, d'autant plus éclatante.

Quand nous posons une raison unique, universelle en droit, nous tombons précisément dans ce que Châtelet appelle l'« outrecuidance », une sorte d'impolitesse métaphysique. Il en fait le diagnostic chez Platon, mais même quand nous reconnaissons dans la raison une faculté humaine et seulement humaine, une faculté des fins de

l'homme, nous lui maintenons une transcendance encore théologique. Au lieu d'un pluralisme des processus nous dressons un dualisme qui oppose le discours à la violence, comme si la violence ne continuait pas à nicher dans le discours même, et à lui fournir autant de méandres et de motivations. Châtelet avait longtemps cru, sous l'influence profonde d'Éric Weil, à l'opposition de la violence et du discours, suivant un modèle platonicien et hégélien. Mais ce qu'il découvre, c'est au contraire l'aptitude du discours à faire parler l'inhumanité propre à l'homme : il appartient au discours d'engager le processus de sa propre rationalisation, mais seulement dans un devenir, sous la pression de certains motifs, à la faveur de certains événements. Ce qui fait l'extrême importance de *La Naissance de l'histoire*, c'est que Châtelet s'y fait une image du discours ou du logos plus proche de Thucydide que de Platon et de Hegel. Et il ne cessera de récuser les deux corollaires d'une doctrine de la raison universelle : le besoin utopique d'invoquer une cité

idéale ou un État universel en droit, qui se retourne toujours contre les devenirs démocratiques ; le besoin apocalyptique d'assigner une déviation, une aliénation fondamentale de la raison qui se serait produite une fois pour toutes et réunirait en un coup toute la violence ou le non-humain. La même « outre-cuidance » confère une transcendance à la raison et à sa corruption, et, depuis Platon, double l'une avec l'autre.

Châtelet développe un empirisme rationnel, ou un rationalisme empirique et pluraliste. Ce qu'il appelle « empirie » dépend d'abord de deux principes, sous une forme négative : l'abstrait n'explique rien, c'est lui qui doit être expliqué ; l'universel n'existe pas, seul existe le singulier, la singularité. La « singularité » n'est pas l'individuel, c'est le cas, l'événement, le potentiel, ou plutôt la répartition des potentiels dans une matière donnée. Faire la carte politique d'un individu, d'un groupe ou d'une société, ne diffère pas essentiellement : il s'agira de prolonger une singularité jusqu'au voisinage d'une autre, de

manière à produire une « configuration d'événements », c'est-à-dire l'ensemble le plus riche ou le plus consistant possible. Nous pouvons le faire à titre d'historiens : par exemple l'histoire d'Athènes. Mais nous ne sommes historiens que si nous savons reprendre l'opération que fit Périclès lui-même, cette connexion, cette conjonction de singularités qui seraient demeurées latentes et isolées sans une politique à laquelle on donne à bon droit le nom de Périclès. Un individu, même insignifiant, est lui-même un tel champ de singularités qui ne reçoit son nom propre que des opérations qu'il entreprend sur soi et dans le voisinage pour en tirer une configuration prolongeable. Châtelet dit de lui-même : j'ai une éducation petite-bourgeoise, j'ai été influencé par Hegel, j'ai vécu une de ces périodes historiques qui rendent malade toute âme un peu sensible..., voilà trois faits, « sans rapport, semble-t-il, bref un ensemble pluriel, le déploiement de quelque chose dont il n'est pas sûr que ce soit quelqu'un ». Indépendamment de l'importance de la

matière considérée, c'est ce qu'on appellera l'empirie, ou *l'histoire au présent*. Ce n'est ni le « vécu », qui jouit des singularités pour elles-mêmes et les laisse isolées, ni le « concept », qui les noie dans l'universel et en fait de simples moments. C'est l'opération qui émet un véritable coup de dés pour produire la configuration la plus consistante, la courbe qui détermine le plus de singularités dans le potentiel, un acte de « déploiement » qui tisse d'un point à un autre autant de rapports humains. C'est cela, actualiser la puissance ou *devenir actif* : il y va de la vie et de son prolongement, comme de la raison et de son processus, une victoire sur la mort, puisqu'il n'y a pas d'autre immortalité que cette histoire au présent, pas d'autre vie que celle qui connecte et fait converger des voisinages. Châtelet l'appellera « décision », et toute sa philosophie est une philosophie de la décision, de la singularité de la décision, par opposition aux universaux de réflexion, de communication... Que ce soit à Athènes ou dans ma

chambre, toute action est « périclénne », et « au fond ce qui ressort de l'action périclénne, c'est une décision ».

« S'impose irréductiblement le poids de l'empirique comme multiplicité ou, plus exactement, comme ensemble pluriel. Empirique. On pourrait aussi bien dire historique, non pas au sens du travail de l'historien qui, en raison de l'exigence de l'objectivité, doit mettre à distance, constituer un objet qu'il traite comme du passé, mais au sens de l'histoire au présent. Ainsi, pour moi, le champ dans lequel se situe cet entretien est l'empirique, celui-ci étant entendu comme s'opposant à la fois au vécu – par nature, inessentiel – et au conceptuel – qui appartient à un autre registre » (*Chronique des idées perdues*, p. 15).

Un processus de rationalisation se présente ainsi : c'est actualiser une puissance, c'est devenir actif, c'est produire un rapport humain, c'est prolonger des singularités, c'est décider. Bref, c'est faire le mouvement. Toutes ces

expressions sont-elles équivalentes ? Tout philosophe invoquant le concret a toujours revendiqué de « faire le mouvement », plutôt que de le penser dans l'abstraction de l'universel. L'universel n'a jamais couru ni nagé, mais fait les mouvements de la nage sur le sable sec, et ceux de la course sur place, parce qu'il ne s'occupe que des fins. Tout autre est l'acte de la raison singulière qui saute dans l'immanence de la vie, parce qu'elle se donne des mobiles. « S'il était possible de construire l'image d'un tel homme », le citoyen de l'État universel, « il ne serait pas nécessaire d'agir politiquement et il suffirait, au moins imaginairement, de construire sa représentation imaginaire : le problème n'est pas celui de la fin, mais celui du mouvement » (*Questions, objections*, p. 271). Le mouvement, c'est l'acte même de la puissance. Faire le mouvement, c'est passer à l'acte, établir le rapport humain. Décider n'est pas vouloir faire le mouvement, mais le faire. Il est vrai que tout mouvement n'est pas processus de rationalisation. Mais si Châtelet est profondément

aristotélicien, c'est parce qu'il donne à la distinction du *mouvement naturel* et du *mouvement forcé* une portée pratique historique exemplaire. Le mouvement forcé vient toujours d'en haut, d'une transcendance qui lui donne une fin, d'une « médiation » de la pensée abstraite qui lui fixe une trajectoire, et qui ne cesse de le recomposer avec des lignes droites avant même de l'avoir entrepris : aussi ne se réclame-t-il pas d'une Raison supposée universelle sans entrer dans un désastre qui affecte l'univers, jusqu'à ce qu'on recommence, aussi abstraitemment, aussi mortellement. C'est le contraire du mouvement naturel qui ne se compose que de singularités et n'accumule que des voisinages, se déployant dans un espace qu'il crée à la mesure de ses détours ou de ses inflexions, procédant par connexions qui ne sont jamais préétablies, allant du collectif à l'individuel et inversement, de l'intérieur à l'extérieur et inversement, du volontaire à l'involontaire et inversement. Exploration de voisinages, émission de singularités, décision, sont l'acte

de la raison. Si la raison peut être considérée comme une faculté naturelle, c'est précisément comme processus, en tant qu'elle ne se trouve elle-même que dans « des mouvements tous singuliers, produits par les trajectoires entremêlées », construisant un « espace volumineux qui s'en vient, s'avance, se replie sur soi, se dilue, explose, s'annihile, se déploie » (*Chronique des idées perdues*, p. 237).

« Il m'apparaît de plus en plus que les désastres, les grands malheurs adviennent dès le moment où les mouvements forcés l'emportent en qualité et en quantité sur les mouvements naturels. Une migration de population due à des facteurs démographiques ou climatiques est, en général, moins mortifère, moins dérangeante, en tout cas, que des expéditions décidées par des outrecuidants comme Pierre l'Ermite, Urbain II ou Pizarre ; des insurrections engendrées par la misère physique et morale comme le furent les premières actions révolutionnaires en France, en 1789, les interventions

ouvrières ou nationales du XIX^e siècle, les insurrections russes en 1905, de février et d'octobre 1917 sont à mes yeux le type même des mouvements naturels, des manières de migrations intérieures aux sociétés qui entraînent les individus sur leurs pentes. Les brutes n'ont de cesse d'y introduire leur force outrecuidante pour contrecarrer ces dynamismes superbes et joyeux ou pour s'emparer d'eux : pour les *forcer*, les transformer en affaire et, si possible, en affaire d'État. Alors recommencent les tueries et renaissent les institutions, c'est-à-dire les moyens de la domestication, des massacres à petit feu » (*Les Années de démolition*, p. 255-256).

François Châtelet n'a cessé de vivre dans le voisinage de la musique. Il s'opposait à l'idée qu'elle pût être un « fond sonore » chez celui qui l'écoute constamment : elle est l'activité même. Il lui reconnaissait deux caractères : elle ne nous livrait ni le temps ni l'éternel, mais produisait le mouvement ; elle n'affirmait ni le vécu ni le concept,

mais constituait l'acte de la Raison sensible. Sans doute ne s'agissait-il pas de Wagner, trop épris de transcendance, trop suspendu à des mouvements forcés, trop engagé dans l'Universel et l'universalisation de la destruction, mais de Mozart et de l'opéra italien, de Verdi. Ce que Châtelet aurait aimé par-dessus tout, c'est un opéra de Verdi sur Périclès. La musique lui semblait la plus extraordinaire décision, toujours reprise, toujours à reprendre. Et les pages de Châtelet sur la musique sont elles-mêmes extraordinaires, parce qu'elles nous livrent jusqu'au dernier moment la tonalité propre de sa pensée. L'art musical a comme deux aspects, l'un comme danse de molécules sonores qui révèle la « matérialité des mouvements que d'ordinaire on attribue à l'âme », agissant sur tout le corps qu'il déploie comme sa propre scène ; mais l'autre aussi comme instauration de rapports humains dans cette matière sonore, qui produit directement les affects qu'on explique d'ordinaire par la psychologie. Chez Verdi, une puissante harmonie vocale

consiste en accords qui déterminent l'affect, tandis que la mélodie gagne en mouvements qui entraînent toute la matière : la musique est une politique. Sans âme et sans transcendance, matérielle et relationnelle, la musique est l'activité la plus raisonnable de l'homme. La musique fait et nous fait faire le mouvement. Elle assure notre voisinage, et le peuple de singularités. Elle nous rappelle que la raison n'a pas pour fonction de représenter, mais d'actualiser la puissance, c'est-à-dire d'instaurer des rapports humains dans une matière (sonore). C'est la définition même de l'opéra. Aussi bien est-ce par la musique qu'on peut comprendre enfin l'unité des deux mots, « matérialisme historique ».

« C'est comme surface se déployant et comportant des dénivellations et des degrés que la composition musicale est agissante. Elle n'a aucun effet de profondeur, sinon au sens matériel où il lui arrive de vriller les viscères et de crisper les muscles. Elle n'est pas plus une

maîtrise ou un jeu du temps que la peinture n'est une technique de l'espace plane et la sculpture de l'espace à trois dimensions. Certes, elle peut produire l'impression de la durée qui s'écoule, de l'événement qui se précipite ou de la stagnation. Ce n'est là toutefois qu'un aspect. Les métaphores que je viens d'employer ont toutes un commun défaut : elles situent l'effet musical dans le domaine de la représentation. Or, la musique ne présente ni ne représente rien, même apparemment : elle a ce privilège, par ses artifices, de rendre sensible à toute la superficie du corps, y compris les parties dites profondes de celui-ci, l'impact des qualités sonores et de leurs combinaisons...

J'ai souvent fait allusion au projet d'une physique de la qualité, d'un ensemble coordonné et non systématique de connaissances visant à éclairer les rapports pratiques – au-delà des distinctions ontologiques de l'esprit et de la matière, anthropologique, de l'homme et du monde, épistémologique, de l'idée et de la chose. Or, il me

semble que le travail de l'art, en tant qu'il plonge ses racines dans la *téchnê*, qu'il est une *praxis* – au sens où l'entendait Aristote, c'est-à-dire une imitation-transformation de ce sur quoi il œuvre –, en tant qu'il est ouvrage, produit des réalités artificielles qui sont des éléments de cette physique. Au sein de cette recherche, l'art musical se distingue en ceci que, excluant par nature la représentation visuelle et, par conséquent, le piège spéculaire-spéculatif, il va très loin dans cette entreprise de la construction de ces *automates* ayant puissance de plaisir et force d'exploration...

Il a cette vertu : agir par la matière subtile, rendre sensible la matérialité des mouvements que d'ordinaire on attribue à l'âme. C'est là ce qui donne réalité et force à la psychologie élémentaire des héros de Giuseppe Verdi. Pour la même cause, ce que le génie de Molière ne pouvait que suggérer, les phrases musicales de Mozart l'imposent : la véhémence du désir d'Elvira pour don Giovanni. La peur, la passion charnelle, la haine, que

la psychologie réflexive ou scientifique déduisent ou induisent laborieusement, la musique les fait exister dans leur situation singulière » (*Chronique des idées perdues*, p. 237-241).

ŒUVRES CITÉES DE FRANÇOIS CHÂTELET

Périclès, Club français du livre, 1960.

La Naissance de l'histoire, Éd. de Minuit, 1962, 10/18, 1974.

Les Années de démolition, Éd. Hallier, 1975.

Chronique des idées perdues, Éd. Stock, 1977.

Questions, objections, Éd. Denoël-Gonthier, 1979.